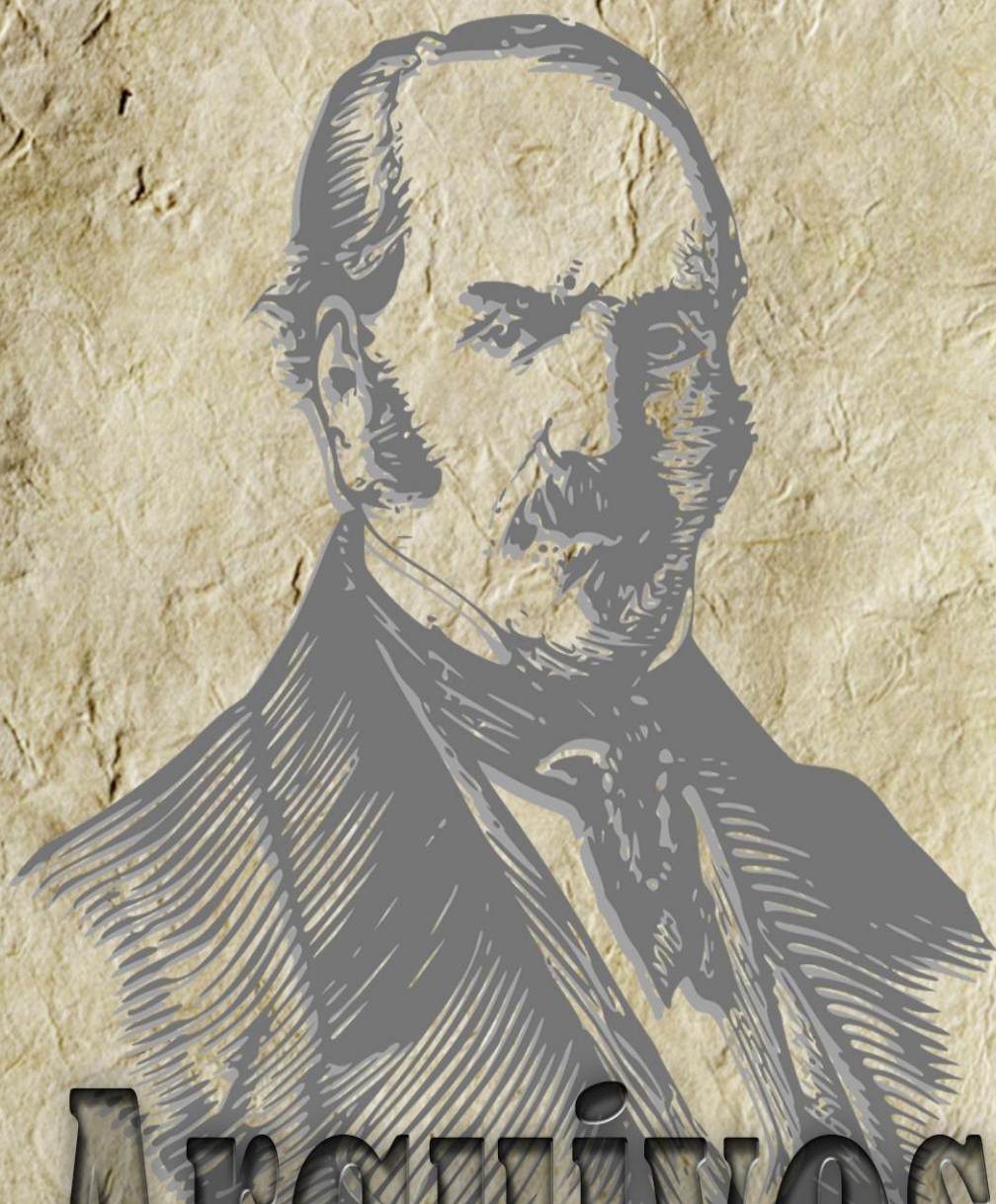


Adalberto Pessoa



Arquivos
Espíritas

DADOS DE COPYRIGHT

Sobre a obra:

A presente obra é disponibilizada pela equipe do *ebook espírita* com o objetivo de oferecer conteúdo para uso parcial em pesquisas e estudos, bem como o simples teste da qualidade da obra, com o fim exclusivo de compra futura.

É expressamente proibida e totalmente repudiável a venda, aluguel, ou quaisquer uso comercial do presente conteúdo.

Sobre nós:

O *ebook espírita* disponibiliza conteúdo de domínio público e propriedade intelectual de forma totalmente gratuita, por acreditar que o conhecimento espírita e a educação devem ser acessíveis e livres a toda e qualquer pessoa. Você pode encontrar mais obras em nosso site: www.ebookespírita.org.



www.ebookespírita.org

A Matemática do Perispírito

A doutrina Espírita compreende o ser humano a partir de um sistema tripartite, que entretanto funciona sincronisticamente como uma unidade formada por: (1º) corpo físico, estruturado a partir do aglomerado celular, e que põe a Alma em relação com o mundo exterior, (2º) Alma, que na psicologia é chamada de psique, e constitui o princípio formador de nosso pensamento e de nossa individualidade e (3º) Perispírito, constituído de uma complexa rede de organização psico-energética, que aproxima e intermedia as qualidades vibracionais do corpo físico e da Alma (Facure, 1999).

Embora a Física e a Psicologia tenham avançado muito, do ponto de vista filosófico os físicos ainda não chegaram a um acordo sobre a “essência” da matéria, assim como os psicólogos não sabem o que é em “essência” a psique (ou Alma). Há, porém, um número crescente de pesquisadores que concordam que espírito e matéria, ao mesmo tempo que são conceitos distintos, num certo nível são também manifestações complementares de um mesmo fenômeno global, provavelmente de natureza vibratória (Argollo, 1994). São faces opostas, porém complementares, estando a matéria visível num extremo vibratório, e a alma em outro extremo oposto (tornando-se neste estágio uma entidade “imaterial”, o que não significa que a alma se torne um “nada”, mas apenas, que pela natureza extrema de seu caráter vibratório, a Alma não guarde mais analogia com nada que possa ser considerado como matéria).

Para o físico David Bohm, haveria uma relação de continuidade entre o mundo físico e o mundo mental (ou espiritual), ou entre matéria e Alma. Outros físicos parecem compartilhar dessa idéia como Fritjof Capra, Danah Zohar, Amit Goswami e o brasileiro Dr. José Pedro Andreetta (2004). Muitos psicólogos junguianos e transpessoais também concordam com a existência de uma relação de continuidade entre matéria e espírito (psique).

Para o Espiritismo, a ligação entre o corpo físico e a Alma se processa na intimidade das ligações de partículas subatômicas ao nível das quais não se distingue os limites precisos onde termina o corpo material e onde se inicia o corpo espiritual. Da organização em rede dessas partículas subatômicas formadoras da matéria atômica e organizadora da matéria detectável, abstraímos o conceito de perispírito. Nessa linha de pensamento, a natureza do perispírito é dita "semi-material", pela falta de terminologia mais adequada, e não difere dos mesmos elementos fundamentais que organizam nosso mundo físico. A diferença em comprimentos de onda em que se expressa a matéria física e a matéria espiritual é que as expõe em "realidades diferentes" (Facure, 1999).

Esse fato pode ser expresso matematicamente (Pessoa, 2003), segundo sugere o médico psiquiatra e psicanalista, Dr. Sérgio Felipe de Oliveira, mestre em ciências pela USP, e dirigente da Associação de Médicos Espíritas e do Instituto Pineal-Mind.

No átomo da matéria física visível, os elétrons vibram a velocidades próximas a 960 km/seg., e prótons e nêutrons percorrem o núcleo de um lado para o outro a velocidades de cerca de 64.000 km/seg (Capra, 1983). Apesar da "aparência sólida" da matéria, seus componentes vibram a altas velocidades. Além disso, mais de 98% do átomo é composto de "espaço vazio" (vácuo), onde partículas subatômicas oscilam em alta velocidade. Segundo uma interpretação possível da física Einsteiniana, podemos relacionar massa, Energia e a velocidade dessas partículas atômicas segundo a fórmula:

$$E = \frac{m \cdot c^2}{\sqrt{1 - \left(\frac{v}{c}\right)^2}} \quad v \rightarrow c \quad \begin{array}{l} \text{Corpo biológico} \\ \text{Duplo etérico} \end{array}$$

Assim, energia (E) é diretamente proporcional ao produto da massa (m) pela velocidade da luz (c) ao quadrado, dividido por raiz quadrada de um menos a velocidade da partícula estudada sobre a velocidade da luz ao quadrado, com a velocidade da partícula tendendo para a velocidade da luz (300.000 km/seg), mas ainda inferior a essa.

O resultado da equação vai expressar um padrão de energia elevada e detectável por nossos aparelhos, como por exemplo, a bioenergia ou as radiações bioeletromagnéticas do nosso corpo, observáveis em um eletroencefalograma, ou em um eletrocardiograma. Segundo o Dr. Sérgio Felipe, essa fórmula retrata a energia do nosso universo biológico, do corpo físico e de adjacências do nosso Duplo Etérico (Pessoa, 2003).

Como essa equação é de função quadrática, ela fornece outra "fórmula variante". O vácuo atômico não é realmente formado de "vazio", mas sim de algo que pode ser chamado **Energia Quântica Flutuante**. Baseando-se nos trabalhos do físico Paul Dirac, supõe o Dr. Sérgio Felipe que essa energia é formada de uma mar de partículas subatômicas virtuais, não-detectáveis por qualquer equipamento, mas previstas por esta fórmula variante, que seria a seguinte:

$$E = \frac{m \cdot c^2}{\sqrt{\left(\frac{v}{c}\right)^2 - 1}} \quad v \rightarrow \infty$$

Aqui, a velocidade (v) da partícula (virtual subatômica) estudada tenderia ao infinito, e poderia ultrapassar até a velocidade da luz (contrariando aparentemente a teoria da relatividade). A energia resultante seria muito pequena, muito sutil, e hipoteticamente poderia corresponder à energia bioplasmática do perispírito. Essas partículas subatômicas teriam uma vibração tão intensa que se tornariam indetectáveis aos nossos aparelhos atuais de medida, porém por serem o "esqueleto" do átomo, e ao mesmo tempo constituírem o que a Doutrina Espírita chama de perispírito (cf. Kardec), psicossoma (cf. André Luiz) ou ainda Modelo Organizador Biológico (cf. Hernani Guimarães Andrade), tais partículas confirmariam que o perispírito possui também a função de modelar a forma externa do corpo físico ou da matéria visível macroscopicamente (Pessoa, 2003). Essa hipótese, se for confirmada por outros estudos, abrirá um novo campo para a compreensão científica do Espírito.

Referências Bibliográficas

Facure, Núbor O. *Muito além dos neurônios, Conferências e entrevistas sobre Mente e Espírito*. Associação Médico-Espírita de São Paulo, 1999.

Argollo, Djalma Motta. *Possibilidades Evolutivas*. São Paulo: Mnêmio Túlio Editora, 1994.

Pessoa, Adalberto Ricardo. *A Quinta Força - Uma nova visão da Alma Humana*. São Paulo: DPL, 2003.

Capra, Fritjof. *O Tao da Física*. São Paulo: Ed. Cultrix, 1983.

A Psicologia e a Fé Espírita no combate às drogas

Segundo as últimas pesquisas recentes do Centro Brasileiro de Informações sobre Drogas Psicotrópicas (CEBRID) a estimativa de dependentes de álcool no Brasil é de 11,2%, o que num país de mais de 170 milhões de habitantes equivale há uma população aproximada de 19.040.000 (ou seja, mais de dezenove milhões de pessoas). Como, porém, cada dependente de álcool individualmente, costuma afetar a vida de outras pessoas, geralmente do círculo familiar, a quantidade de pessoas que são “indiretamente” comprometidas pelo problema do abuso e da dependência dessa droga é de 3 a 4 vezes o número total citado (ou seja, entre 50 e 80 milhões de pessoas, aproximadamente). A dependência de tabaco (cigarro) alcança o índice de 9,0%. Por sua vez, os resultados sobre drogas ilícitas apontam que 6,9% da população provavelmente já fez algum uso na vida de maconha, e 5,8% de solventes.

O álcool é a droga que causa maiores danos sociais à população, segundo os dados observados. A maior parte dos acidentes de trânsito, brigas familiares, e até casos de assassinatos estão relacionados ao uso de bebidas alcoólicas, mas esse fato não é divulgado pela maior parte da mídia alienante. O fácil acesso às bebidas alcoólicas, e o fato de ela ser uma droga lícita e aceita pela sociedade são certamente fatores facilitadores para a emergência desse quadro.

Segundo a Organização Mundial de Saúde (O.M.S.), saúde implica na máxima condição possível de equilíbrio e bem-estar bio-psico-social. A chamada “Síndrome de dependência alcoólica” é considerada uma doença na medida em que o alcoolista se ressentido do ponto de vista orgânico, pessoal e social e apesar disso, persiste no alcoolismo, caracterizando uma situação de dependência tão intensa, que passa a poder ser considerada patológica. Segundo a psicóloga e psicofarmacologista Jandira Masur, "o alcoolismo é uma doença na medida em que implica uma situação de dependência tão intensa que leva a visível prejuízo físico e/ou das relações interpessoais". A doença, portanto, é o uso abusivo e a dependência do álcool, ou mais especificamente, é a perda de controle no uso dessa droga (Masur, 1984, p. 33).

Muitas pessoas, erroneamente, não consideram o álcool ou o tabaco (cigarro) como sendo uma droga. É um grande engano! É considerado droga psicotrópica qualquer substância com a capacidade de agir e modificar significativamente o padrão de funcionamento dos neurotransmissores do cérebro, que são as substâncias responsáveis pela comunicação e transmissão de informação ao longo do nosso sistema cerebral. O álcool, por exemplo, é uma substância que pode provocar relaxamento e descontração num primeiro momento de experimentação, mas o seu uso continuado provoca depressão, pois o álcool é em si mesmo, classificado como uma droga depressora do sistema nervoso central.

Quanto à maconha, alguns setores da mídia tentam divulgar de maneira irresponsável que essa droga não produz dependência. Algumas pessoas, por sua vez, acreditam que a maconha pode provocar dependência psíquica, mas não dependência física. Aqui, entramos, novamente num terreno de grande desinformação. Assim, o que muitas pessoas não sabem é que a maconha é classificada como uma droga perturbadora, que causa confusão mental e alucinações. Além disso, a maconha que é

produzida atualmente tem sido modificada industrialmente tornando-se mais potente, e causando tanto a dependência psíquica quanto a física, como atestam os números crescentes de pessoas dependentes de maconha nos consultórios, clínicas e instituições especializadas no tratamento de alcoolismo e outras drogas.

A ação da cocaína, e principalmente, do crack são fulminantes. Dificilmente um indivíduo conseguiria fazer uso dessas substâncias sem se tornar dependente. Enquanto o álcool é considerado uma droga depressora e a maconha uma droga perturbadora ou confusional, o crack e a cocaína são drogas agitadoras ou excitadoras. Ou seja, provocam uma intensa atividade mental, e danos cerebrais graves.

Segundo conclusões do CEBRID, e das principais instituições que pesquisam a problemática do uso indevido de drogas, como a Universidade Federal de Medicina de São Paulo (UNIFESP), a Escola Paulista de Medicina, e o Grupo de Estudos Interdisciplinares em Álcool e Drogas da USP (GREU-USP), diante dos fatos expostos de maneira sumária, tal questão surge como um problema de ordem internacional, envolvendo todo o planeta. Assim, tal situação afeta homens e mulheres de todos os grupos étnicos, pobres e ricos, jovens, adultos e idosos, pessoas com ou sem instrução, e até bebês recém-nascidos que herdaram doenças e/ou dependência química de suas mães toxicômanas.

Surge então as seguintes questões: (1º) como entender a problemática do uso patológico das drogas psicotrópicas, e (2º) o que fazer frente a essa situação quando se possui um amigo ou um familiar dependente de algum tipo de droga? Vejamos a dimensão psíquica e espiritual dessas questões.

No âmbito psicológico, o principal fenômeno a ser analisado é a questão da dependência em si mesma. Para tanto, precisamos compreender o funcionamento da alma humana. O nosso psiquismo é formado por duas instâncias: uma consciente, e outra inconsciente (ou seja, formada por aquilo que desconhecemos em nós mesmos). Segundo o psicólogo suíço C. G. Jung, o inconsciente (que é o desconhecido em nós mesmos) é muito maior que o consciente (ou aquilo que conhecemos em nós próprios). Segundo a sua linha de raciocínio, metaforicamente, se o consciente fosse uma ilha, o inconsciente seria todo o restante dos oceanos, o que significa que, desconhecemos mais de 90% de nós mesmos.

Por outro lado, os estudos clínicos contemporâneos em Psicanálise (Kalina, 2000), mostram que em nosso psiquismo inconsciente possuímos núcleos criativos, organizados e amadurecidos, que vivem lado a lado, com núcleos psíquicos com conteúdos destrutivos, desorganizantes e infantilizados. Aos primeiros chamamos de pulsões de vida e aos segundos de pulsões de morte. Os termos "vida" e "morte", são aqui, apenas comparações simbólicas no plano da organização psíquica, segundo a psicanálise. Qualquer psicólogo com esse conhecimento sabe que indivíduos que bebem, fumam e/ou utilizam outros tipos de drogas (maconha, cocaína, crack, heroína, LSD, ecstasy, etc) invariavelmente estão com suas pulsões auto-destrutivas (ou pulsões de morte) ativadas. O pior é que como esse mecanismo envolve instâncias inconscientes, o indivíduo não tem percepção ou consciência desse fato, inclusive negando-o. Tanto, que a maioria dos dependentes de álcool e outras drogas não se reconhecem como dependentes, o que dificulta muito o seu tratamento. Mas, sem o perceber, tais indivíduos criam uma dependência psíquica dessas drogas, o que na verdade reflete uma dependência psicológica de seus núcleos auto-destrutivos, não identificados conscientemente.

Como esse tipo de pulsão de morte se desenvolve? O mecanismo é paradoxal, e engloba a crítica Espírita da ideologia materialista que predomina na nossa sociedade. Frente a seus conflitos, angústias e problemas, o ser humano tem duas opções: ou lida com eles de forma amadurecida, buscando soluções criativas e transformadoras (esse é

o caminho do autoconhecimento, da reforma íntima, e da pulsão de vida), ou opta pela fuga dos problemas, a sua negação, a busca compulsiva de prazeres ou a sua alienação, num caminho (ou "falsa tentativa de solução") que contraditoriamente apenas amplia a magnitude de seus problemas e angústias. Esse último é o caminho da pulsão de morte, que muitas vezes, acaba sendo a porta de entrada para a ação do álcool e das drogas. Do ponto de vista simbólico, a "morte" é entendida, nesse último caminho específico, como uma situação de finalização de problemas e angústias (é essa "fantasia psíquica", por exemplo, que motiva o suicida). Resulta daí, um "ideário psicótico" - nas palavras do psicanalista Eduardo KKalina - amplamente procurado, que é o de "provocar a morte para viver em paz" (Kalina, 2000). Em outras palavras, o dependente de álcool e drogas é alguém que tenta provocar a própria "morte" para não sentir angústia, pois a morte dentro dessa linha de raciocínio é vista como a única situação em que a pessoa deixaria de sofrer. O indivíduo tenta se dopar para não sofrer, mas apenas se ilude, pois com o uso das drogas, acaba ampliando ainda mais os seus problemas. Esse ideário estaria presente mesmo entre os que se dizem "beber socialmente", representando uma paradoxal ideologia coletiva aceita como "normal", porém não-refletida de maneira consciente, e sutilmente difundida no tecido sócio-cultural.

No caso do dependente químico, há o agravante de que a personalidade não se encontra suficientemente bem estruturada e fortalecida para lidar de forma construtiva e eficaz com a realidade, e daí o desejo de se fugir dessa realidade através das drogas.

Para compreendermos o mecanismo como isso se processa, temos que levar em conta diversos fatores psicossociais que atuam num mundo de provas e expiações como o nosso. Sabe-se que o indivíduo internaliza em seu psiquismo representações do imaginário social. Sendo a nossa sociedade extremamente materialista, individualista e competitiva, temos a internalização desse modelo de sociedade narcisista na personalidade, principalmente por parte daqueles que possuem sintonia mental para tanto. Acontece que num mundo de provas e expiações, como a Terra, o número de pessoas com tal padrão mental vibratório predispostas a internalizarem esse modelo social não é pequeno. Esse processo se incrementa de várias maneiras: através (1) do processo de "idiotização" presente na mídia pós-moderna, (2) da organização familiar, (3) da alienação do sistema escolar de base, e (4) da ação de outras instituições compromissadas com a ideologia de consumo predominante, especialmente no capitalismo neoliberal atual. Todos esses fatores se tornam veículos para a introjeção (ou internalização) do modelo narcisista de organização social na psique, em função da maior ou menor "abertura psíquica" e do grau evolutivo do espírito encarnado (ou seja, de cada indivíduo). Por fim, o próprio indivíduo que internaliza esses modelos, torna-se ele próprio, um reprodutor desses, num ciclo vicioso que envolve o individual e o coletivo, na produção de mais ideologia consumidora e auto-destrutiva. A dessensibilização resultante, faz com que as pessoas lidem com esse campo de situação, como se fosse "algo normal", mas o que se acaba gerando em termos coletivos é uma sociedade pobre de valores éticos e significados simbólicos.

Com a ausência de valores mais profundos, muitos acabam recorrendo às drogas para preencherem o "vazio" que uma sociedade empobrecida de significados e objetivos acabam criando. Assim, o uso abusivo e patológico das drogas paradoxalmente é um sinalizador social da necessidade de cada indivíduo reencontrar seus valores pessoais mais profundos, mas que foram perdidos por uma educação pouco ou nada acolhedora quanto a essa dimensão existencial da vida, tanto na família quanto na sociedade.

Acontece que a re-ligação com os valores existenciais mais profundos da vida muitas vezes, e podemos dizer que talvez, sempre, perpassem pela questão da re-ligação com algo que o indivíduo sinta como maior que ele próprio, ou seja, com a sua religiosidade. O seu religar-se com Deus, pode ser a demanda reprimida que se encontra por trás do uso indevido das drogas. Isso é acessível para os profissionais de saúde sintonizados com a dimensão espiritual da realidade, e como tal essa é exatamente a

porta de entrada que pode oferecer uma nova e promissora opção de tratamento e apoio para lidar com tal problemática.

Assim, tenho observado em minha experiência no tratamento de pacientes dependentes de álcool e outras drogas, que a coligação de tratamento médico, psicológico e orientação espiritual, compõem uma trilogia promissora de tratamento e recuperação para esse tipo de quadro clínico. Muitas vezes, o tratamento precisa ser complementado por um trabalho de orientação familiar (na Itália, por exemplo, o tratamento familiar não é apenas uma complementação, mas sim uma condição quase obrigatória de trabalho), e também algum tipo de trabalho de grupo, como a psicoterapia de grupo, ou os grupos de auto-ajuda existentes entre os alcoólicos e os narcóticos anônimos.

A idéia de agregar a orientação ou tratameto espiritual, ao tratamento médico e psicológico começa a despontar em algumas instituições. No IFL (Instituto Fraternal de Laborterapia) localizado próxima à Federação Espírita de São Paulo, é realizado um trabalho social e voluntário para pacientes dependentes de álcool. Graças a uma parceria realizada com a ABRAPE (Associação Brasileira de Psicólogos Espíritas) atualmente é oferecido um serviço de psicoterapia breve especializado em dependência de álcool, que coliga o tratamento psicológico com a consideração da dimensão espiritual, num trabalho inovador que está prestes a fazer um ano, e que já está beneficiando a população carente próxima ao centro de São Paulo.

Até na prefeitura de São Paulo existe um trabalho semelhante realizado numa região periférica bastante carente, da zona leste, nas proximidades dos bairros de São Miguel e Itaim Paulista. No Centro de Atenção Psicossocial (CAPS) especializado em álcool e drogas localizado no bairro do Jardim Nélia, o tratamento psicológico também é realizado levado-se em conta uma abertura para a reflexão da dimensão existencial e espiritual do paciente acolhido pelo serviço. O fundamento científico – segundo pesquisas realizadas na USP e na UNIFESP – é a constatação de que a religiosidade é um importante fator de proteção contra o uso de álcool e outras drogas. Para a população carente local, esse fator de inclusão social e ético-existencial tem feito uma grande diferença tanto na luta contra a dependência química, como na briga árdua pela sobrevivência material.

Como contribuição final, deixo as referências de contato, para quem desejar acessar esses serviços. Nesses espaços de trabalho, eu próprio também atuo como psicólogo clínico junto como equipes de outros psicólogos e diversos profissionais, oferecendo serviços gratuitos à população necessitada:

1) IFL – trabalho voluntário, filantrópico e social (exclusivamente) para dependentes de álcool.

Rua Santo Amaro, 244 – São Paulo - Centro

Tel.: (011) 3104-6707

2) CAPS Jd. Nélia – Álcool e também outras drogas

Rua Itajuíbe, 1912 – Jd. Nélia – Itaim Paulista

Tel.: 6563-1413

3) ABRAPE – Associação Brasileira de Psicólogos Espíritas

Rua Teodoro Sampaio, nº 417 – cj. 82 – 8º andar – São Paulo

Tel.: 3898-2135 ou 3898-2139

Colaborador: Adalberto Ricardo Pessoa

- Psicólogo formado pela USP.
- Pós-Graduado em pesquisas em psicossomática e terapia corporal pela USP.
- Membro da Associação Brasileira de Psicólogos Espíritas
- Psicólogo concursado pela prefeitura de São Paulo

A Psicologia Espírita

A Psicologia Espírita se define como a ciência que estuda a alma humana. Enquanto tal fundamenta-se nas contribuições conjuntas das principais pesquisas no campo da Psicologia Contemporânea e na Ciência Espírita Moderna.

Algumas notações oferecidas por Facure (1999) podem ser úteis aqui. Para esse autor, a Medicina lida muito de perto com o sofrimento e com o ser humano na sua mais profunda intimidade, e por isso tem no seu próprio conteúdo a necessidade de mais esclarecimentos para justificar a causa de tanto desajuste e o porque de tanta complexidade na alma humana. Tomando isso como válido também para a Psicologia, e retomando os argumentos do autor, observamos que “... **A existência de Deus e a identificação da Alma, reconhecida pela sua imortalidade e suas experiências em vidas sucessivas, são paradigmas indispensáveis**” sempre que a Medicina e a Psicologia, pretenderem se esclarecer sobre o porque da dor, sobre a desigualdade aparente dos sofrimentos, sobre quem somos e “porque as nossas ações de hoje trazem repercussões no nosso amanhã, assim como o nosso ontem nos trouxe a paz ou a intranqüilidade de hoje”.

É nesse sentido, que a Psicologia Espírita avança, ainda, alguns passos a mais que a Psicologia Transpessoal, apesar dessa ser a abordagem – entre as “Quatro

Grandes Forças” – que mais se aproxima da visão espiritista. A Psicologia Espírita realmente reconhece sem limitações, as implicações contingentes ao conceito de alma, e à existência de uma dimensão espiritual com leis próprias de funcionamento.

O Espiritismo, como costuma enfatizar a literatura específica (Kardec, 1868; Argollo, 1994), caminha lado a lado com a ciência. Assim, temos que o Espiritismo ensina que a alma percebe as sensações, cria as suas idéias, elabora seus pensamentos e transmite pela linguagem os seus desejos, e o corpo físico nada mais é que o veículo que seguirá o caminho que a alma lhe determinar, caminhando adiante ou tropeçando nas enfermidades de acordo com o controle ou o desatino que nossos desejos exigirem. Paralelamente, a medicina psicossomática das últimas décadas e a neuropsicoimunologia de hoje nos propõem a cuidarmos da mente, selecionarmos os nossos pensamentos e a controlarmos nossos desejos para aumentarmos as defesas e a proteção imunológica do nosso corpo (Facure, 1999).

O Espiritismo nos esclarece que nossa alma se liga ao corpo pelo perispírito que lhe permite transitar no mundo material e no mundo dos espíritos, onde podemos vivenciar realidades diferentes em cada uma destas dimensões. Por sua vez, a psiquiatria moderna, estudando pacientes terminais ou recuperados de estados comatosos, catalogou inúmeros exemplos de experiências fora do corpo com relatos vibrantes de uma percepção muito ampliada da realidade (Facure, 1999). Esses dados também são confirmados por Halevi (1990).

Podemos então observar, segundo Facure (1999), que títulos novos estão redescrivendo, por exemplo, na área médica, fenômenos que a literatura Espírita relata com detalhes há um século e meio. Conclui o autor, “... A Parapsicologia fala em fenômenos psicogama, a Psiquiatria em experiências de quase morte, a Psicologia em controle pela mente e a Psicobiofísica em estímulo do sistema neuropsicoimunológico. São ainda versões acanhadas que tingem de leve um conteúdo doutrinário extraordinário que vislumbramos ao abriremos de vez as portas para as realidades do mundo espiritual. Por enquanto, nos parece que estes

pesquisadores estão conseguindo apenas pequenas sondagens que lhes proporcionam amostras miúdas de um universo de conhecimentos bem mais amplo”.

O Espiritismo segundo o autor, no seu corpo doutrinário, contém todo o texto deste novo Paradigma de Deus, da Alma e da Espiritualidade, que a Medicina e a Psicologia, deverão ler por extenso com o decorrer do tempo.

Conceitos Básicos do Espiritismo

Tentar definir o Espiritismo e debater os seus conceitos, sem discorrer, mesmo que resumidamente sobre o seu desenvolvimento histórico, pode ser um reduativismo que impeça a adequada apreciação do alcance global da Doutrina. O Espiritismo surgiu oficialmente em 18 de abril de 1857, com a primeira edição de “O Livro dos Espíritos”, que viria a alterar muitos dos conceitos então vigentes, com relação a Deus, à imortalidade da alma, à reencarnação, à comunicação com os mortos e, principalmente, ao mundo dos Espíritos.

“Escrito na forma dialogada da Filosofia Clássica, em linguagem clara e simples, para divulgação popular” – segundo o professor e filósofo José Herculano Pires – o Livro dos Espíritos é um “verdadeiro tratado filosófico que começa pela Metafísica, desenvolvendo em novas perspectivas a Ontologia, a Sociologia, a Psicologia, a Ética e, estabelecendo as ligações históricas de todas as fases da evolução humana em seus aspectos biológico, psíquico, social e espiritual”.

Em princípio, o Espiritismo é filosofia, com raízes profundas na própria tradição filosófica, a partir das escolas gregas. Por esta razão, Sócrates e Platão figuram na Codificação como precursores do Cristianismo e, por conseguinte, do Espiritismo. O “Livro dos Espíritos” fora até mesmo escrito na forma dos diálogos de Platão: perguntas e respostas. Nesse momento, Kardec propõe que a força da

Doutrina Espírita repousa sobre a sua filosofia, e no “apelo que faz à razão e ao bom senso”.

Ao publicar posteriormente, “O que é o Espiritismo”, Kardec afirma: “O Espiritismo é, ao mesmo tempo, uma ciência de observação e uma doutrina filosófica. Como ciência prática, ele consiste nas relações que se estabelecem entre nós e os espíritos; como filosofia, compreende todas as conseqüências morais que dimanam dessas mesmas relações”. E conclui definindo com precisão: “O Espiritismo é uma ciência que trata da natureza, origem e destino dos Espíritos, bem como de suas relações com o mundo corporal”.

Amplia-se, portanto, nessa ocasião o conceito de Espiritismo, incluindo a sua natureza científica, composta por duas partes: uma experimental, sobre as manifestações em geral e outra filosófica, sobre as manifestações inteligentes. Ambos os casos apresentam como base do conhecimento a fenomenologia mediúnica, coroada pelo ensinamento dado pelos Espíritos, em sua ênfase da análise das Leis Naturais que regem a relação dos Espíritos com o mundo dito material.

Finalmente, como terceiro aspecto da Doutrina Espírita, surge o aspecto religioso, que Kardec deixou para o final de sua missão. Neste aspecto, porém, o Espiritismo é muito diferente das religiões tradicionais, institucionalizadas e com um sistema de administração centralizador e hierarquizado. Na verdade, quando se fala de **Religião Espírita**, o que se quer dizer ou referir é **o sentimento religioso**, de ligação com a natureza transcendental de Deus, sentimento esse, correlacionado ao exercício da razão – daí a idéia de fé raciocinada, reflexiva “que se apóia nos fatos e na lógica e não deixa nenhuma obscuridade: crê-se porque se tem certeza, e só está certo quando se compreendeu”. É incentivado um *ceticismo saudável*, relativo, flexível e tolerante, que não exclui a assimilação de novos fatos, e é gradativamente superado, por uma *fé* que é construída, pouco a pouco, com o exercício da razão e o cultivo da sensibilidade – por isso mesmo, é uma fé cuja convicção é obtida com o seu próprio amadurecimento e prática, e não através de imposições levianas ou uma

aceitação cega por qualquer postulado que se imponha. O indivíduo não se fecha sobre sistemas dogmáticos. Não se trata, portanto de uma religião caracterizada essencialmente por cultos exteriores, sacramentos, idolatrias, e mesmo rituais, mas de **“Religião, propriamente considerada como sistema de crescimento da alma para celeste comunhão com o Espírito Divino”**, nas sábias palavras do Espírito Emmanuel.

De forma geral, o Espiritismo é muito mal compreendido pelo público em geral, e às vezes, até pelos próprios Espíritas. A razão disso envolve desde amplo desconhecimento dos fundamentos da doutrina dos Espíritos, até o preconceito, ou simplesmente, o orgulho mesmo. Seja como for, o Espiritismo possui uma filosofia que lhe oferece rigor e fundamento, uma fenomenologia empírica e experimental que lhe confere o status de ciência, e uma série de implicações morais e sócio-espirituais, que a legitimam como uma religião. A complexidade da doutrina Espírita revela-se por vários indicadores; como costuma afirmar Allan Kardec, para se conseguir uma adequada compreensão da doutrina Espírita, são necessários muitos anos de estudo, reflexão e dedicação. Ninguém consegue compreender o alcance das implicações espíritas, em apenas algumas horas, ou mesmo, alguns meses.

Allan Kardec foi o codificador da Doutrina Espírita. O verdadeiro nome de Allan Kardec era *Hyppolyte Leon Denizard Rivail*. Allan Kardec, segundo supunha Rivail, teria sido seu nome em uma de suas encarnações anteriores na Terra, como sacerdote druida. Denizard Rivail, nasceu em Lyon, França, às 19 horas do dia 3 de outubro de 1804. De família católica, sua mãe era prezada e afável e seu pai juiz.

Rivail foi uma pessoa que deu muito valor para questões como racionalidade, lógica e intelectualidade. Foi, por exemplo, um escritor exímio. Muito disso, se deve ao seu percurso escolar. Ele realizou seus primeiros estudos em Lyon, e aos dez anos foi enviado a Yverdon, Suíça, para a escola modelo da Europa: o Instituto de Educação fundado em 1805 pelo grande educador Johan Heinrich Pestalozzi (1746-1827), cuja filosofia pedagógica pregava que "o

amor é o eterno fundamento da educação" e que "a intuição é a fonte de todos os conhecimentos".

Convivendo com professores calvinistas e luteranos, Rivail aprendia que a verdadeira essência da religião não se encontra em qualquer caráter institucional ou na hierarquia de posição e poder, mas sim na qualidade subjetiva do amor, da intuição, da fé e da moralidade, pilares do que hoje constitui a noção de "Reforma Íntima" no Espiritismo.

Assim, Denizard Rivail começava a formar um objetivo pessoal de contribuir para a realização de uma reforma religiosa, que tivesse o propósito de unificar as outras crenças e religiões, oferecendo a chave para isso através da lógica e da razão, em um sistema que respondesse às questões mais profundas e filosóficas da humanidade. Integrar ciência e religião, fundamentado em consistente base filosófica – esse era o seu objetivo... e de fato, ELE CONSEGUIU!

Em 1822, retornando da Suíça para Paris, em 1823, Denizard inicia-se nos conhecimentos das teorias de Mesmer, Doutor da Universidade de Viena. Aos 50 anos de idade, como foi dito, Rivail era um talentoso escritor. Com 22 livros escritos, era membro de Instituições Científicas, da Academia de ciência de Arras, professor de cursos técnicos, e discípulo de Pestalozzi. Poliglota, conhecia bem o alemão, inglês, holandês, tinha sólidos conhecimentos do latim, grego, gaulês e algumas línguas neolatinas. Considera-se, porém, que o Espiritismo não é obra realmente de Allan Kardec (ou Denizard Rivail). Segundo os Espíritas, ele foi apenas o codificador da Doutrina Espírita, ou seja, ele apenas cuidou de organizar, traduzir e tornar compreensível e acessível o conhecimento que lhe foi transmitido pelas entidades denominadas Espíritos.

Como síntese de conhecimento humano, a Doutrina vem estruturada sob a forma de ciência, filosofia e religião. Podemos, então, definir o **Espiritismo** como uma complexa doutrina científica, filosófica e religiosa, proposta por Allan Kardec, na 2ª metade do século XIX, como uma compilação de informações reveladas por

espíritos, através de comunicação mediúmica, e que tratam de assuntos profundos relacionados ao homem, ao Universo e a Deus.

Entre os conceitos e idéias principais da doutrina, ensinam os Espíritos que somos seres imortais, criados por Deus, sujeitos, como todos os seres da natureza, a um processo evolutivo que visa o progresso incessante de todas as criaturas, sem exceção e sem retrocesso, que se fundamenta nas leis de reencarnação (Facure, 1999).

A reencarnação, no estágio evolutivo em que nos encontramos, ocorre sempre na espécie humana, em qualquer sexo ou etnia. O nascimento não representa o início da vida, nem a morte o seu fim. Tanto o nascimento como a morte física obedecem desígnios de objetivos superiores visando o aprimoramento contínuo, segundo critérios da mais absoluta justiça. Prevalece para todos, de modo infalível, a lei universal de ação e reação.

A natureza física do corpo é para o ser humano apenas uma de suas expressões. O corpo físico nos permite interagir no ambiente material onde estamos inseridos. Cada um de nós, no entanto, é uma entidade espiritual organizada e independente, que sobrevive à morte e que se aperfeiçoa nos diversos corpos físicos que vai tendo oportunidade de utilizar com as reencarnações (Facure, 1999). Trocando em miúdos, pode-se dizer que não somos seres carnais que vivem experiências espirituais esporádicas, mas sim que somos seres espirituais imortais, com milhares de anos, que vivem em relação ao infinito, algumas experiências carnais, representadas pelos finitos períodos de encarnação, até o estágio evolutivo em que não precisemos mais reencarnar.

A união do corpo físico carnal com o espírito, que é sempre o senhor de nossas ações, se processa através de um organismo intermediário de constituição “semimaterial” chamado perispírito ou corpo espiritual.

Nas propriedades deste corpo intermediário (perispírito) justifica-se toda uma série de fenômenos de intercâmbio entre nós e o mundo espiritual e nos aponta para uma linha de pesquisa fundamental para o esclarecimento das doenças humanas.

São chamados de fenômenos mediúnicos certas manifestações de efeitos físicos ou intelectuais que os espíritos desencarnados provocam através de pessoas dotadas de condições especiais, por isso denominadas de médiuns. O corpo espiritual desses médiuns amplia sensibilidades específicas para possibilitar este tipo de manifestação. Uma grande parte desta fenomenologia Espírita é estudada pela Parapsicologia.

Os espíritos desencarnados habitam o mundo espiritual que, de certa forma nos envolve, expandido porém, em dimensões inacessíveis às nossas limitações materiais. No mundo espiritual, conservamos o perispírito que, na dependência da nossa conveniência, repete a aparência do corpo físico que possuímos quando encarnados.

Os espíritos convivem constantemente conosco, atuando sobre nossos procedimentos, tanto física como moralmente, através de sugestões. Eles mantêm uma atuação ou influência direta sobre nós, na dependência da nossa aceitação e assimilação, conforme princípios dialéticos de sintonia e afinidade.

No mundo espiritual prevalecem também, para a afinidade e convivência entre os espíritos, os mesmos princípios segundo os quais o que aproxima ou afasta os espíritos entre si é o padrão vibratório (mental) que depende do grau de evolução espiritual de cada um. Para cada estágio evolutivo corresponde determinado padrão de vibração mental que, por sintonia, aproxima espíritos de padrão vibratório semelhante.

Há em todo o Universo um elemento fundamental, que o Espiritismo denomina “Fluido Cósmico Universal”, de onde se originam todos os elementos tanto do mundo material como do mundo espiritual.

Uma vez criadas as condições físicas adequadas, a matéria orgânica preparada na Terra recebeu o Princípio Vital que possibilitou o desenvolvimento da vida no planeta. O Princípio Vital foi se expandindo em cada ser vivo, à medida que os organismos iam se aprimorando sob os efeitos de seleção que a evolução exigia.

Ao mesmo tempo, o elemento espiritual primordial foi adquirindo complexidade até o desabrochar da consciência e da inteligência que permitiriam a incursão da espécie humana na Terra.

A energia emanante do espírito é o pensamento. Como fonte plasmadora de idéias o pensamento é capaz de agregar elementos do Fluido Cósmico, construindo um material “idealizado” que constrói o ambiente espiritual em torno de nós. As imagens mentais produzidas pelo pensamento de toda a humanidade criam, em torno do planeta, uma atmosfera espiritual condizente com o teor destes pensamentos (Facure, 1999).

· Aspectos da Constituição Física e Espiritual do Homem

A literatura Espírita registra três elementos fundamentais na constituição do ser humano, segundo Facure (1999):

- 1) O **Espírito**, nosso eu inteligente, dotado de competência para criar as idéias e manter a unidade do organismo;
- 2) O **corpo físico**, estruturado a partir do aglomerado celular que o compõe e que sustenta seu estado de vitalidade às custas do Princípio Vital que emana do Criador;
- 3) O **perispírito**, um organismo intermediário que possibilita a atuação no corpo físico, da energia que emana do espírito.

Kardec (1859), expõe esses mesmos três conceitos da seguinte maneira:

- 1) “A **Alma** ou o **Espírito**, princípio inteligente onde residem o pensamento, a vontade e o senso moral”;
- 2) “O **corpo**, envoltório material que põe o Espírito em relação com o mundo exterior”.
- 3) “O **perispírito**, envoltório leve, imponderável, que serve de laço intermediário entre o Espírito e o corpo”.

Kardec faz uma distinção, porém, afirmando que é mais “exato reservar a palavra **alma** para designar o princípio inteligente” e a palavra **Espírito** para o ser “semi-material” (na verdade, o que chamamos de “*Espírito desencarnado*”) constituído pela **Alma** e o corpo fluídico (ou **perispírito**).

Teríamos, então, o seguinte modelo esquemático:

· **Espírito = Alma** (princípio psíquico consciente e inconsciente) +
Perispírito (corpo fluídico ou configuração energética complexa do homem).

O autor explica que como “... não se pode conceber o princípio inteligente (Alma) destituído completamente de matéria (perispírito), nem o perispírito sem estar animado pelo princípio inteligente, as palavras Alma e Espírito são, no uso comum, indistintamente empregadas, originando a figura que consiste em tomar a parte pelo todo...”; Kardec, então, conclui que “filosoficamente, entretanto, é preciso estabelecer essa distinção”.

Essa distinção filosófica, inclusive é fundamental para distinguirmos a **Psicologia Espírita** do **Espiritismo** propriamente dito, e também para realizarmos algumas revisões conceituais: vimos que a união da alma (princípio inteligente, na acepção de Kardec), do perispírito e do corpo material, constitui o homem. Após a morte do corpo orgânico, o Espírito se liberta, e assim temos que separado do corpo, a alma e o perispírito (ou corpo fluídico) constituem o ser denominado Espírito.

Assim, concluímos que:

1. O objeto de estudo da Psicologia Espírita é a alma humana, que Kardec (1859) e Facure (1999) definem como um “princípio inteligente”.
2. O corpo físico, é objeto de estudo das ciências biológicas, de um modo geral.
3. O Espírito (=Alma + Perispírito), por sua vez, é o objeto de estudo do Espiritismo. Essa demarcação geral, porém, não deve ser considerada “ao pé da letra”, já que cada ramo de conhecimento, nas suas particularidades,

estudam o homem integral, relacionando-se entre si, e assim, cada área de pesquisa precisa se interar do objeto de estudo do outro, em contexto interdisciplinar.

Há ainda uma observação a realizar. A conceituação da Alma como um princípio inteligente, não é mais apropriada para o nível de conhecimento que a pesquisa em Psicologia Moderna já fez avançar, já que seja qual for o conceito de inteligência que se adote, esse é apenas um dos atributos cognitivos da Alma, e que não expressam a totalidade de sua essência. Aliás, isso já era considerado pelo Espiritismo, como podemos observar em O livro dos Espíritos (questões nº 23 e 24). A Alma seria melhor conceituada como o princípio psíquico do ser humano. Sendo a psique, objeto de estudo da Psicologia, ficaria à cargo dessa ciência a sua descrição e caracterização. Conseqüentemente, teríamos nas teorias de Personalidade da Psicologia, o efetivo estudo da Alma Humana, pois o conceito de Personalidade identifica aquilo que existe de mais relativamente estável na subjetividade, demarcando a individualidade. Esses elementos estáveis da subjetividade, portanto, permitem a associação entre os conceitos de personalidade, psique e Alma; mas não esclarece ainda, a natureza íntima (*divina*) da Alma, sendo necessário para tanto, a assimilação das descobertas Espíritas que forem ocorrendo com o tempo. No mais, a complexidade do conceito de psique (*alma*), é providencial o suficiente para assimilar o objeto de estudo de todas as outras abordagens teóricas em Psicologia. Com o conceito de Alma, enquanto princípio psíquico do ser, a Psicologia Espírita pode englobar o estudo do comportamento humano (Behaviorismo), do inconsciente (Psicanálise), da subjetividade (Psicologia Humanista) e da Espiritualidade (Psicologia Transpessoal).

Voltando à questão da constituição física e espiritual do homem, vamos analisar uma série de aspectos, tomando um trecho de Allan Kardec (1868) em sua obra “A Gênese”. Afirmou, o autor que:

“O Espírito...” (ou melhor, a Alma) “...pela sua essência espiritual, é um ‘ser’ indefinido, abstrato, que não pode ter uma ação direta sobre a matéria, sendo-lhe necessário um intermediário; esse intermediário está no envoltório fluídico que faz, de alguma sorte, parte integrante do Espírito, envoltório ‘semi-material’, quer dizer, tendo da matéria por sua origem e da espiritualidade por sua natureza etérea; como toda matéria, ela é haurida no Fluido Cósmico Universal, que sofre nessa circunstância, uma modificação especial. Esse envoltório, designado sob o nome de perispírito, de um ‘ser abstrato’, faz um ser concreto, definido, perceptível pelo pensamento; ele o torna apto para agir sobre a matéria tangível, do mesmo modo que todos os fluidos imponderáveis, que são, como se sabe, os mais poderosos motores”.

Por isso, em outra ocasião (Kardec, 1857), já havia afirmado: “Os Espíritos não são, pois, seres abstratos, vagos e indefinidos, mas concretos e circunscritos”.

O fluido perispiritual – continua o autor – é o traço de união entre o Espírito e a matéria. Durante a sua união com o corpo, é o veículo de seu pensamento, para transmitir o movimento às diferentes partes do organismo que agem sob o impulso de sua vontade, e para repercutir no Espírito as sensações produzidas pelos agentes exteriores. **Ele tem por fio condutor os nervos**, como no telégrafo o fluido elétrico tem por condutor o fio metálico.

Quando o Espírito deve se encarnar num corpo humano em vias de formação, um laço fluídico, que não é outra coisa senão uma expansão do perispírito, liga-o ao germe para o qual se acha atraído, por uma força irresistível, desde o momento da concepção. À medida que o germe se desenvolve, o laço se aperta; sob a influência do “*princípio vital material do germe*”, o perispírito, que possui certas propriedades da matéria, se une, **molécula à molécula**, com o corpo que se forma: de onde se pode dizer que o Espírito, por intermédio de seu perispírito, toma, de alguma sorte, raiz nesse germe, como uma planta na terra. Quando o germe está inteiramente desenvolvido, a união é completa, e então, ele nasce para a vida exterior.

Por um efeito contrário, essa união do perispírito e da matéria carnal que se cumprira sob a influência do princípio vital do germe, quando esse princípio deixa de agir, em consequência da desorganização do corpo, a união, que era mantida por uma força atuante, cessa quando essa força deixa de agir; então o perispírito se desliga, **molécula a molécula**, como estava unido, e o Espírito se entrega à sua liberdade (lembramos, que aqui, o Espírito é constituído pelo “princípio psíquico”, ou Alma, e pelo corpo fluídico ou perispírito).

A morte do corpo orgânico causa a partida do Espírito (o vice-verso, não é verdadeiro), que em geral, não ocorre de imediato, mas sim de forma inconsciente e gradativa, molécula à molécula. Esse processo de separação chama-se desencarne, e não deve ser confundido com o conceito de morte, que é o desgaste completo do corpo físico biológico, e precede o processo de desencarne. Enfatizamos que a saída do Espírito, do corpo físico, não causa a morte, e mesmo é um fenômeno comum, por exemplo, no sono, quando adormecidos, nós sonhamos.

A extinção do “princípio vital” com a morte do corpo biológico, e a manutenção da integridade do Espírito após a morte, é uma evidência de que o “Princípio Vital” e o “Princípio Espiritual” são duas coisas distintas. Assim, melhor conceituando, temos que a morte é o esgotamento completo do corpo biológico, até a extinção do Princípio Vital. Já o Princípio Espiritual, é uma propriedade do perispírito, que regula todas as suas capacidades e mecanismos de atuação, incluindo o ligamento e o desligamento da Alma ao corpo biológico.

Vimos, então, que após a morte, o espírito desencarnado continua dispondo do perispírito para a sua apresentação. Consultando a bibliografia Espírita moderna (Facure, 1999), encontramos que embora tenha fundamentalmente a mesma natureza, há diferenças na disposição orgânica do perispírito, no homem enquanto encarnado, e no espírito desencarnado no mundo espiritual.

O perispírito tem natureza coloidal que lhe faculta propriedades eletromagnéticas sutilmente sensíveis à energia mental emitida pelo espírito que

o controla. A ligação entre o perispírito e o corpo físico se processa na intimidade das ligações de partículas subatômicas ao nível das quais não se distingue os limites precisos onde termina o corpo físico e onde se inicia o corpo espiritual.

A natureza do perispírito é dita “semi-material”, pela falta de terminologia mais adequada, e **não difere dos mesmos elementos fundamentais que organizam nosso mundo físico. A diferença em comprimentos de onda em que se expressa a matéria física e a matéria espiritual é que as expõe em “realidades diferentes”**, e é esse fato que legitima a observação defendida por várias teorias gnósticas e adeptos do atual Paradigma Holístico, de que em realidade, não existe separação entre espírito e matéria (sobre isso, voltarei mais tarde, quando discorrer sobre Filosofia e Paradigma Holístico).

O corpo espiritual (ou perispírito) exerce um papel plasmador e estruturador da forma física que o corpo humano assume durante a vida. Pelo conhecimento espírita, sabemos que as mudanças evolutivas que foram transformando os organismos vivos na Terra, foram programadas e articuladas primordialmente nos corpos espirituais, antes de se processarem, por consequência inevitável, nos organismos que a biologia terrena desenvolveu. Esse conhecimento também foi assimilado na gnose e na Filosofia Holística, sob a designação de “Modelos Organizadores Biológicos” (MOB) que são, em realidade, outra denominação para os corpos espirituais que servem de “molde” para a aparência dos corpos físicos, e teve tal terminologia proposta inicialmente por Hernani Guimarães Andrade, no corpo teórico da sua ciência denominada Psicobiofísica.

Prevalece no perispírito (ou Modelo Organizador Biológico) do homem encarnado a mesma composição celular e disposição dos órgãos físicos. Enquanto o corpo humano atua como fator limitante da expressão plena do potencial espiritual de cada um, o perispírito registra e acumula toda experiência de nossas múltiplas encarnações, além de dispor, de forma expandida, de todas as percepções da alma

(sabemos que o Espírito, através do perispírito, pode ver, sentir ou ouvir com as mãos ou com qualquer outra parte do corpo).

Como foi dito, o corpo atua como fator limitante da expressão plena do espírito. Segundo a Psicologia Espírita, hipotetiza-se que a mente instrumentaliza o cérebro para sua inserção no mundo físico e que o cérebro não pode conter toda a potencialidade da mente, se a considerarmos como espírito que vivenciou múltiplas experiências em vidas sucessivas. Assim, podemos conjeturar que, hoje, nós somos apenas aquilo que nosso cérebro nos permite estar sendo, e não tudo aquilo que nosso espírito é ou já foi.

Vale aqui, discorrer sobre as funções cerebrais que falam a favor da existência de um espírito imortal: do ponto de vista neurológico, sabemos que as funções de comando motor e de registro das diversas formas de sensibilidade já estão bem desenhadas nos textos básicos de neurologia. Já conhecemos também as vias principais de organização da linguagem em suas diversas formas. Identificamos funções complexas como o circuito límbico para as emoções, a percepção gnóstica dos objetos no seu contexto viso-espacial, a programação seqüenciada dos gestos nas realizações de atos práticos, automatizados e programados cronologicamente, entre tantas outras funções de engenhosidade e complexidade deslumbrantes. Ficam, porém, questões fundamentais sem respostas nos chamados circuitos neurais. Assim, a simples identificação de funções específicas em certas áreas cerebrais, bem como sua integração com áreas de associação, não tem sido suficiente para propor um paradigma unificado para explicar a natureza da mente (Facure, 1999).

Fatos corriqueiros que qualquer um de nós podem vivenciar escapam por completo a uma justificativa exclusivamente física para a sua interpretação: (1) mal sabemos definir o porque das nossas escolhas ou das nossas preferências no dia-a-dia; (2) a todo instante somos envolvidos por pressentimentos com clara percepção de acontecimentos futuros; (3) quando somos submetidos a uma certa expectativa, os aparelhos de registro neurofisiológicos detectam, em nosso cérebro, um chamado

potencial de prontidão que ainda não sabemos de onde nasce ou que circuito neurológico arma esta estratégia de antecipação; (4) a nossa mente organiza uma imagem corporal que nos permite vivenciar experiências com o mundo físico de maneira totalmente despercebida por nós no dia-a-dia. A complexidade da relação do nosso sistema nervoso com o restante do nosso organismo poderia, de alguma forma, nos fragmentar em diversos departamentos e, no entanto, a mente consegue estruturar-se dentro de um contexto em que somos um único indivíduo, um Eu indivisível (Facure, 1999).

Mais do que isso, (5) periodicamente todos os elementos moleculares do corpo biológico são substituídos no período de alguns meses, ou seja, em torno de um ano e meio, em média, sempre formamos um “novo corpo”; apesar disso, sempre conseguimos manter uma espécie de “essência” de forma e individualidade, um Eu físico e psíquico, abstraível de algumas modificações flexíveis, dinâmicas e adaptativas inevitáveis e contingentes à constituição estável apreensível. Em suma, nós assimilamos modificações físicas e psíquicas, mas mantemos uma “essência individual de identificação”.

Nossa visão do mundo e da realidade que nos cerca é egocêntrica, permitindo-nos vivenciar as experiências de uma maneira individual, tirando dos estímulos que nos atingem uma interpretação pessoal e criando um conceito das pessoas e das coisas independentemente das mudanças que estas podem vir a apresentar. Assim, nossa mente faz sempre uma composição da realidade com aquilo que pensa ter percebido e não necessariamente com as qualidades das coisas ou das pessoas. Não ocorre na mente uma simples recepção de estímulos, mas uma interpretação subjetiva do que se percebeu.

Cada objeto que nos atinge nos impressiona não só pelo que nos imprime nos sentidos, mas também, pelo que nos provoca na mente ao desencadear e florescer imagens e idéias na mente. O mundo por nós vivido é essencialmente um mundo “sonhado” e “imaginado” (Jung, diria, “fantasiado”) em nossa mente. Por isto,

podemos compreender que, quando nossa memória nos permite lembrar de um objeto ou de um acontecimento, na verdade estamos recordando aquilo que pensamos ter visto ou vivenciado e não o que realmente era ou realmente aconteceu.

Esta complexidade de funções da mente justificam, dentro de certos limites epistemológicos relativos, uma concepção dualista do cérebro e da mente, reconhecendo-nos como espíritos imortais acumulando experiências que se repetem em múltiplas encarnações obedecendo a um destino que nos predispõe a evoluir sempre (Facure, 1999).

· Os Chacras no Hinduísmo ou Centros Vitais no Espiritismo

Para finalizar esse resumo sobre a caracterização da constituição Física e Espiritual do homem, será abordado o tema dos centros vitais no perispírito, conceito que os hindus conheciam como **chacras**. Essa matéria foi bem elaborada pelo Espírito André Luiz, no livro “Evolução em Dois Mundos” psicografado por Francisco Cândido Xavier e Waldo Vieira.

André Luiz designa o **perispírito** por termos sinônimos como **corpo espiritual** ou **psicossoma**. Assim, sugere que os centros vitais ou chacras (segundo a terminologia hindu) localizam-se no psicossoma, no qual existe “... todo o equipamento de recursos automáticos que governam as bilhões de entidades microscópicas a serviço da Inteligência, nos círculos de ação em que nos demoramos, recursos esses adquiridos vagarosamente pelo ser, em milênios e milênios de esforço e recapitulação, nos múltiplos setores da evolução anímica” (Luiz, 1958).

É aqui, que o conceito de **cadeias comportamentais** (proposta pela visão funcionalista da abordagem comportamental behaviorista em Psicologia) amplia a noção evolutiva presente no Espiritismo, em sua conexão com o conceito de evolução proposto por Darwin. Os mecanismos de ação e reação espiritistas são compreendidos no contexto de um modelo skinneriano de seleção por conseqüenciação, ao longo de infinitas reencarnações do princípio espiritual ou do Espírito. Este se desenvolve ao longo de variadas cadeias comportamentais, multideterminadas e multivariadas, interligadas dentro de cada encarnação e de uma encarnação para outra, de modo infinito e ilimitado.

Os centros vitais, encontram-se, assim, nesse processo evolutivo infinito, entrelaçados no psicossoma e, conseqüentemente, no corpo físico, por redes plexiformes.

Os centros vitais, segundo André Luiz, são os seguintes:

- 1) **Centro Coronário** : rege a atividade funcional dos órgãos corporais.
Instalado – segundo o autor espiritual – na região central do cérebro, é a sede da mente, e centro que assimila os estímulos do Plano Superior, orientando a forma, o movimento, a estabilidade, o metabolismo orgânico e a vida consciencial da alma encarnada ou desencarnada;
- 2) **Centro cerebral contíguo ao coronário** : possui influência decisiva sobre os demais centros secundários, governando o córtex encefálico na sustentação dos sentidos, marcando a atividade das glândulas endócrinas e administrando o sistema nervoso, em toda a sua organização, coordenação, atividade e mecanismo, desde os neurônios sensitivos até as células efectoras;
- 3) **Centro Laríngeo** : controlando notadamente a respiração e a fonação;
- 4) **Centro Cardíaco** : dirigindo a emotividade e a circulação das forças de base;
- 5) **Centro Esplênico** : determinando todas as atividades em que se exprime o sistema hepático, dentro das variações de meio e volume sanguíneo;
- 6) **Centro Gástrico** : responsabilizando-se pela digestão e absorção dos alimentos densos ou menos densos que, de qualquer modo, representam concentrados fluidicos penetrando-nos a organização;
- 7) **Centro Genésico** : guiando a modelagem de novas formas entre os homens ou o estabelecimento de estímulos criadores, com vistas ao trabalho, à associação e à realização entre as almas.

Segundo André Luiz, temos particularmente no centro coronário o ponto de interação entre as forças determinantes do espírito e as forças fisiopsicossomáticas (ou biocorporais) organizadas. Dele parte, desse modo, a corrente de energia vitalizante formada de estímulos espirituais com ação difusível sobre a matéria mental que o envolve, transmitindo aos demais centros da alma os reflexos vivos de nossos sentimentos, idéias e ações, tanto quanto esses mesmos centros, interdependentes entre si, imprimem semelhantes reflexos nos órgãos e demais implementos de nossa constituição particular, plasmando em nós próprios os efeitos agradáveis ou desagradáveis de nossa influência e conduta.

A mente elabora as criações que fluem da vontade, apropriando-se dos elementos que a circundam, e o centro coronário incube-se automaticamente de fixar a natureza da responsabilidade que lhes diga respeito, marcando no próprio ser as conseqüências felizes ou infelizes de sua motivação consciencial no campo do destino (ou melhor, do seu caminho de vida).

É importante salientar aqui, a diferença dos conceitos de **corpo mental** e **corpo espiritual**. Para definirmos de alguma sorte, o corpo espiritual, é preciso considerar, antes de tudo, que ele não é reflexo do corpo físico, porque, na realidade, é o corpo físico que o reflete, tanto quanto ele próprio – **corpo espiritual** – retrata em si, o **corpo mental** que lhe preside a formação. O **corpo mental**, assinalado experimentalmente por diversos estudiosos espíritas, é o envoltório sutil da mente. O **corpo espiritual**, por sua vez, é o **perispírito** ou **psicossoma**.

Segundo André Luiz, do ponto de vista da constituição e função em que se caracteriza na esfera imediata ao trabalho do homem, após a morte (do corpo biocorporal ou fisiopsicossomático), é o corpo espiritual (psicossoma ou perispírito) o veículo físico por excelência, com sua estrutura eletromagnética, algo modificado no que tange aos fenômenos genésicos e nutritivos de acordo, porém, com as aquisições da mente (ou do corpo mental) que o maneja.

Todas as alterações que apresenta, depois do estágio berço-túmulo, verificam-se na base da conduta espiritual da criatura que se despede do arcabouço terrestre para continuar a jornada evolutiva nos domínios da experiência.

Claro está – segundo o autor – que é o psicossoma, o santuário vivo em que a consciência imortal prossegue em manifestação incessante, além do sepulcro, formação sutil, urdida em recursos dinâmicos, extremamente porosa e plástica, em cuja tessitura as células, noutra faixa vibratória, à face do sistema de permuta visceralmente renovado, se distribuem mais ou menos à feição das partículas colóides, com a respectiva carga elétrica comportando-se no espaço segundo a sua condição específica, e apresentando estados morfológicos conforme o campo mental a que se ajusta.

Pesquisando assim, a estrutura mental das células (sabemos que a estrutura “semimaterial” do perispírito é constituída por igual número de células existentes no nosso corpo fisiopsicossomático, sendo que as células do perispírito, por não se reproduzirem, não apresentam núcleo celular – as células do nosso corpo biológico são, portanto, moldadas no plano perispiritual, antes de se manifestarem no nosso plano físico sensível), André Luiz discorre acerca dos fluidos que integram o corpo espiritual de manifestação, todos imersos no *Fluido Cósmico Universal*, essência da matéria prima ou – segundo suas palavras – “Hausto Corpuscular de Deus”, de que se compõe a base do Universo. Compete-se aqui assinalar, sobre o fluido cósmico ou plasma divino, que esse é a força em que todos vivemos, nos ângulos variados da Natureza, motivo pelo qual já se afirmou com toda a razão, que “em Deus nos movemos e existimos”.

Nesse nível, outros aspectos do psicossoma e da relação geral de integração Cérebro-Mente-Corpo e Espírito devem ser analisados. Antes, porém, passemos pelo estudo da história das mais importantes conquistas recentes e conceitos da física, da biologia e da Parapsicologia, bem como da filosofia, que apóiam toda essa construção teórica.

A Psicologia Espírita e a Medicina Integral

Devido às suas conexões com a Filosofia Holística, a Psicologia Espírita acaba guardando importantes relações com uma Nova Medicina, também conhecida como **Medicina Holística ou Integral**: ramo de conhecimento resultante da evolução do pensamento e da filosofia médica que, superando as limitações e o condicionamento da medicina analítica comum acadêmica e compreendendo as bases dialéticas da teoria e da prática da medicina natural, definiu-se como uma fusão ou síntese que reuniu elementos antagônicos.

Considerada como uma “Medicina Alternativa”, ela seria melhor classificada como uma **Medicina Complementar e Preventiva**. A Medicina natural integral, então, deve ser conceituada como “a moderna ciência que sintetiza e harmoniza as várias escolas e tendências da medicina natural comum e reúne vários tipos de recursos terapêuticos naturais simultaneamente, num só tratamento, visando a recuperação mais ampla possível da saúde. É a área médica alternativa atual que, aliada à verdadeira medicina de vanguarda, tem contribuído para uma medicina global mais coerente e para a filosofia da Nova Medicina” (Bontempo, 1994).

Segundo Bontempo (1994), curiosamente, as novas descobertas da ciência também têm contribuído para a formação de uma nova mentalidade médica. Estas descobertas, ao contrário do que se imaginaria, ajudam a diminuir as distâncias resultantes da polarização ocorrida na medicina (de um lado a medicina oficial e do outro a medicina alternativa, ou “oficiosa”), como característica da situação de algumas décadas atrás. Dentre estas descobertas destacam-se, segundo o autor, (1) as transmutações físico-biológicas a baixa energia, do cientista francês Louis Kevran, (2) a neo-hematologia do médico japonês Kikuo Shishima e do russo Lepenshiskaya, e (3) o efeito kirlian, entre outros.

A Psicologia Espírita corrobora essa conclusão através dos estudos de Psicobiofísica (ciência nascida da Parapsicologia, e que integra a Psicologia, a Biologia e a Física) do Dr.

Hernani Guimarães Andrade, e sua teoria dos Modelos Organizadores Biológicos. Recentemente, a Dr^a Ercília Zilli, em seu livro, *O Espírito em Terapia*, trouxe ao público novos estudos científicos – que serviram de tese de mestrado no curso de Pós-Graduação em *Ciências da Religião* na PUC de São Paulo - que apóiam essas observações, como: (1) A Teoria Gênica das Pulsões do médico, neurologista e psiquiatra Leopold Szondi, e sua Teoria da Fé, (2) a Teoria dos Campos Morfogenéticos e da Ressonância Mórfica do biólogo Rupert Sheldrake, e (3) a Teoria dos “Campos Eletrodinâmicos” ou “Campos da Vida” do anatomista da Universidade de Yale, Harold Saxton-Burr, incluindo (4) a convergência de todas essas pesquisas com os estudos do autor espiritual André Luiz, em seu *livro Evolução em Dois Mundos* (Zilli, 2001).

Outro campo correlato de conhecimento holístico também está passando pelo mesmo processo: segundo o Dr. Uberto Gama, e a Dr^a Elisabeth Yamada, ambos formados pela Universidade Federal do Paraná, em Filosofia e Educação Física, respectivamente, e pós-graduados no exterior, e também segundo o Prof. Dr. Harbans Lal Arora, PhD em Física, e autor do livro *Ciência Moderna sob a Luz do Yoga Milenar*, o desenvolvimento da Física moderna durante as primeiras décadas deste século – através das teorias da Relatividade e Quântica, e ainda, nas recentes décadas, através da teoria da Sinérgica, das estruturas dissipativas, da totalidade impacta, do Bootstrap e da teoria de campos unificados está chegando a conclusões bastante convergentes com as conclusões da **ciência milenar do Yoga**. Os cientistas estão verificando na escala de laboratório, através de metodologia científica, a autenticidade e eficácia das diversas técnicas do Yoga (como por exemplo, as técnicas de meditação, alongamento, respiração, gestos psicomagnéticos, etc) sendo que as aplicações práticas destas técnicas têm comprovado a sua eficácia na prevenção e manuseio do estresse, tratamento complementar das doenças psicossomáticas, redução sensível da violência e manutenção do bem-estar geral (Gama e Yamada, 1996).

Observamos claramente que o avanço das Terapias Holísticas e Integrais é, realmente, um fenômeno mundial. Com o crescimento da consciência planetária, que se manifesta através dos movimentos ambientalistas, das atividades pacifistas, do retorno ao respeito à natureza e às suas leis, dos movimentos sociais em busca da integração da humanidade, etc, a medicina do mundo inteiro vem sofrendo enorme influência desse novo campo dimensional. Por outro lado,

o grande questionamento que a opinião pública mundial faz quanto às limitações da medicina oficial, quanto ao problema da imperícia e do erro médico, quanto ao mercantilismo da medicina, quanto aos efeitos colaterais e à ação limitada dos remédios alopáticos (a medicina oficial, hoje, muitas vezes, apenas injeta drogas alopáticas que removem apenas sinais e sintomas distantes, sendo aplicadas sem um conhecimento pormenorizado de cada doente, sem nenhum conhecimento exato das causas e sem conhecer todos os efeitos possíveis do medicamento aplicado), contribui muito para que se anseie por uma medicina oficial mais humana e respeitosa.

Não tem adiantado muita coisa, a medicina oficial simplesmente ignorar esses protestos, como continua algumas vezes a insistir. Assim, há alguns anos surgiu nos Estados Unidos um movimento médico que criou o termo “medicina ecológica” para caracterizar a nova consciência médica que valoriza a necessidade de se restaurar o equilíbrio profundo do organismo para evitar o crescimento das doenças crônicas e interferir dinamicamente contra o processo de degeneração biológica e energética da raça e da biosfera em geral. Entendendo a importância da interação entre meio ambiente, o ambiente interno do corpo humano e a genética constitucional, os novos clínicos procuram aplicar recursos também naturais, tais como (1) ervas medicinais, (2) remédios homeopáticos, (3) dietas naturais, integrais e orgânicas, (4) terapias alternativas, (5) hidroterapia, etc., com o objetivo de incrementar uma prática médica que ajude a evitar o colapso que a degradação bioenergética pode provocar. Nesse contexto temos visto também o renascimento da (6) medicina ayurvédica na Índia e a grande difusão da (7) Acupuntura e de outros ramos da medicina chinesa no mundo ocidental. A América do sul, principalmente o Brasil, contribui também para esse processo graças à identificação do povo com (8) a medicina indígena, a medicina popular e com o surgimento no meio médico oficial da medicina integral e a difusão em larga escala da homeopatia em todos os países. O conjunto de terapêuticas holísticas não param por aí. Podem ser citados ainda, a ampla difusão mundial (9) dos Florais de Bach, (10) da aromaterapia, (11) da terapia pelos cristais, (12) da geoterapia (tratamento pela argila), (13) da talassoterapia (tratamento pelos recursos do mar), (14) da musicoterapia, (15) das dietas naturistas, (16) da macrobiótica, (17) da iridologia, (18) do Shiatsu, do Do-in, e da Calatonia de Pethö Sandor, todas técnicas bioenergéticas psico-corporais de autoconhecimento e relaxamento, etc. – são os prenúncios do surgimento de uma nova medicina no planeta.

A alimentação equilibrada e pura, livre de produtos químicos e tóxicos, baseada em produtos integrais selecionados, segundo variados padrões dietéticos, é o mais importante recurso terapêutico hoje utilizado pelas principais escolas de medicina natural. Segundo a “ecologia clínica” e a macrobiótica, a mais nova especialidade médica nos Estados Unidos, mais de **oitenta por cento das doenças atuais são causadas pela “alimentação poluída” (alimentos artificializados e repletos de aditivos químicos)**. A linha de argumentação para essa afirmativa é baseada em dados estatísticos e científicos muito consistentes (Bomtempo, 1994; Gama e Yamada, 1996; Fajardo, 1997). A “alimentação poluída” aparece até mesmo como um elemento importante na etiologia das doenças mentais, junto com outros fatores estudados pela psicopatologia clássica, pois uma alimentação muito artificializada e pobre em nutrientes pode atuar contra o bom funcionamento dos neurônios, especialmente do seu processo de mielinização, nutrição e até, oxigenização, debilitando o processo global de funcionamento cognitivo, e abrindo caminho (junto com outros fatores) para patologias psíquicas diversas, dificuldades de aprendizado, etc. Levando-se em conta o paradigma Espírita de integração Cérebro-Mente-Corpo-Espírito, uma vez que a alimentação pode afetar até mesmo o comportamento psíquico, pode-se arrolar que existe correlação entre uma espiritualidade sadia, e a adoção de uma alimentação saudável. Podemos observar esse fato, por exemplo, entre praticantes de Yoga, e entre adeptos de várias religiões que adotam em suas doutrinas a cultura da alimentação natural como um modo de vida saudável. Entre as igrejas cristãs poderíamos citar as Igrejas Adventistas e a Igreja dos Mórmons, como duas posições favoráveis a essa visão. A própria profeta da Igreja Adventista, conhecida pelo nome de Ellen G. White, escreveu sobre os benefícios espirituais de uma alimentação saudável.

A alimentação poluída não deve ser entendida como causa isolada das doenças. **Cigarro, bebidas e drogas**, também estão entre os grandes males arrolados em várias doenças, especialmente as imunodepressoras. Pesquisas mostraram que a Acupuntura, enquanto técnica terapêutica, oferece alta taxa de sucesso (27%) sobre diversas outras técnicas terapêuticas, incluindo medicação alopática e terapia comportamental, estando abaixo apenas das técnicas de psicoterapia em grupo, e programas pedagógicos de bem-estar, prevenção e educação (entre 28% e 35%). Quando todas essas técnicas são utilizadas em conjunto (inclusive as técnicas tradicionais), o sucesso terapêutico de cada uma, potencializa os resultados umas das outras, segundo pesquisas (Fajardo, 1997). Há um consenso global de que fatores emocionais

conscientes e inconscientes são fatores presentes na maioria das doenças, bem como importantes variáveis sociais, políticas e econômicas.

Segundo Bomtempo (1994), a grande difusão das terapias alternativas no mundo inteiro é um sinal de que a consciência coletiva tem buscado soluções para a questão da saúde precária dos habitantes do planeta. A princípio essas terapias foram combatidas (e ainda o são nos países menos desenvolvidos), mas com a crescente adoção dessas técnicas não ortodoxas pelos médicos oficiais (veja o caso da homeopatia, da acupuntura, da fitoterapia, etc), a própria medicina oficial tem se transformado. De fato, não há como manter uma oposição ao que é inexorável. Essas terapias antigas pertencem historicamente ao patrimônio cultural ancestral e ao inconsciente coletivo da humanidade, e sua maior difusão atual deve-se à ampliação do discernimento humano, que ajusta o conhecimento do passado com o que há de melhor na ciência moderna.

Não se trata de abolir o uso de remédios, vacinas e cirurgias. Eles são necessários em casos agudos ou emergenciais. Trata-se de chamar a atenção para a necessidade de parâmetros diagnósticos mais precisos para o seu uso, mais parcimonioso, inteligente e eficaz. A Medicina Integral entra nesse contexto como **Terapia Complementar**, procurando remover o elemento mórbido essencial ou central e reequilibrando o organismo, harmonizando-o com a natureza. No caso de doenças crônicas, como o câncer, por exemplo, a medicina comum contribuirá com cirurgia, radioterapia e na aplicação de drogas antineoplásicas potentes para combater o tumor. Apesar do seu sucesso parcial em deter os **sintomas** do câncer, esses métodos sozinhos, não removem o processo mórbido causador do tumor e, colateralmente, destroem células saudáveis, agredindo mais ainda o organismo. Podemos dizer, assim, que circunstancialmente, pode-se eliminar o tumor, mas não o câncer, quando ataca-se o tumor como efeito do problema, mas negligencia-se a pessoa e o seu desequilíbrio bioenergético central, que é a **causa**. Um processo de Psicoterapia poderia ser um passo adicional aqui, pois como afirmam médicos, bioquímicos e fisiologistas, “qualquer coisa que afete a mente afeta o corpo”. A Psicologia Espírita, aqui, também desempenha o seu papel, pois cada vez mais pesquisadores têm descoberto que a abertura espiritual da pessoa se constitui num dos principais fatores ocultos para a cura.

Toda doença é multifatorial, multideterminada e multivariada. Um tratamento integral, composto por vários recursos aplicados simultaneamente, é fundamental para se trabalhar a maior quantidade possível de dimensões, causas, veículos e agentes determinantes possíveis. Por isso, todas as ciências de saúde e da vida, precisam trabalhar dentro de um paradigma interdisciplinar, onde cada disciplina potencialize os resultados terapêuticos umas das outras.

Para a filosofia Holística e para o Saber Espírita, saúde, felicidade e sabedoria não coisas isoladas, mas uma só e mesma realidade.

Texto produzido por:

Adalberto Ricardo Pessoa

Psicólogo Clínico e Analista Junguiano e Transpessoal formado pela USP

Membro da Associação Brasileira de Psicólogos Espíritas (ABRAPE)

E-mail: webmaster@almapsique.zzn.com - Site: www.psicologiaespirita.rg3.net

E-mail da Abrape: aabraper@terra.com.br

A revolução do conhecimento na Física Moderna

Cada vez mais físicos modernos têm se interessado pelas novas descobertas da psicologia junguiana, assim como os profissionais dessa última têm se interessado pelos conceitos da “Nova Física”, ambos na tentativa de explicar fenômenos que antes não tinham muita perspectiva de serem compreendidos.

Todas essas pesquisas, como dito, têm contribuído para o surgimento de uma nova visão de mundo e de realidade, bem como para a elaboração de um novo modelo de ciência. Segundo Capra (1983),

“as descobertas da Física moderna demandaram profundas transformações nos conceitos como espaço, tempo, matéria, objeto, causa e efeito, etc. Esses conceitos são tão básicos para o nosso modo de vivenciar o mundo que não chega a surpreender o fato de que os físicos que se viram forçados a adotar essas transformações sentissem algo assim como um choque. A partir dessas transformações veio à tona uma visão de mundo inteiramente nova e radicalmente diferente, e que ainda se encontra em processo de formação pela pesquisa científica atual”.

Focalizando os objetivos dessa resenha, começemos pelas descobertas revolucionárias da Nova Física. Antes, porém, falaremos da Antiga visão de mundo que precisou ser mudada, ou seja, a visão de universo da Física Clássica.

A “Velha” Física

A “velha” visão de mundo, que teve que sofrer uma grande transformação revolucionária na ciência, era baseada no modelo mecanicista da Física Clássica, cujo principal autor era Isaac Newton.

Segundo Capra (1983), tratava-se a Física clássica de uma “fundação tão imponente quanto uma rocha poderosa sobre a qual se apoiava toda a ciência. Esse modelo forneceu uma base firme para a filosofia natural ao longo de quase 3 séculos”. Eis os principais aspectos que caracterizam tanto a visão de mundo, quanto o modelo de ciência da Física Clássica.

I) O conceito de Espaço

Na Física clássica, todos os fenômenos físicos se desdobram num modelo tridimensional de espaço (constituído de altura, largura e profundidade) baseado na geometria euclidiana clássica. Tem-se assim, o espaço compreendido como uma dimensão absoluta, em si mesma, sempre em repouso e imutável, onde os fenômenos físicos podem ocorrer.

Segundo Newton, “o espaço absoluto, em sua própria natureza, sem consideração por qualquer coisa externa permanece sempre idêntico e imóvel” (Capra, 1983).

II) A noção de Tempo

Todas as mudanças verificadas no mundo físico eram descritas – na Física Clássica – em termos de uma dimensão separada, denominada tempo (Capra, 1983).

Aqui, o tempo é visto como uma “seqüência ordenada de momentos, um seguindo-se ao outro” (Zohar, 1982), fluindo uniformemente do passado, através do presente, e em direção do futuro, e “sem consideração por qualquer coisa externa”.

III) O conceito de matéria

Até aqui, vimos que na Física Clássica, espaço e tempo são dimensões totalmente separadas e independentes uma da outra. Os elementos do mundo newtoniano que se moviam nesse espaço e tempo absolutos eram partículas materiais. Essas, nas equações matemáticas, eram tratadas como “pontos dotados de massa”, e Newton as concebia como objetos pequenos, sólidos e indestrutíveis, a partir dos quais toda a matéria era elaborada. Trata-se de uma concepção estática que postula “objetos” compostos consistindo em “blocos de construção básicos”.

Newton chegou a dizer, em seus Opticks: “... Parece-me provável que Deus, no início, deu forma à matéria em partículas sólidas, compactas, duras, impenetráveis, móveis...” (Capra, 1983)

Esse modelo assemelhava-se bastante ao dos atomistas gregos antigos, pois ambos se baseavam na distinção entre cheio e vazio, ou matéria e espaço. Em ambos os modelos, as partículas eram imutáveis, já que permaneciam sempre idênticas em suas massas e formas. A matéria era compreendida como sempre conservada, e essencialmente passiva.

Há uma diferença, porém, entre Newton e os atomistas gregos da Antigüidade: Newton inclui uma descrição da força que age entre as partículas materiais, ao qual denominou de força da gravidade. Como tal a gravidade, segundo ele, dependia exclusivamente das massas e das distâncias mútuas das partículas. A força da gravidade era concebida como rigidamente vinculada aos corpos materiais sobre os quais agia. Além disso, ela age instantaneamente à distância. Newton considerava que as partículas e as forças entre elas foram criadas por Deus.

Assim, todos os eventos físicos são reduzidos, na Mecânica newtoniana, ao movimento de pontos materiais no espaço, causado por sua atração mútua, isto é, pela força da gravidade. Para que pudesse equacionar o efeito dessa força sobre um ponto dotado de massa em termos de uma forma matemática precisa, Newton teve de inventar conceitos e técnicas matemáticas inteiramente novos, ou seja, aqueles do cálculo diferencial. Tratava-se de uma tremenda realização intelectual, estimada por Einstein

como sendo “talvez o maior avanço no pensamento que um único indivíduo teve o privilégio de fazer” (Capra,1983).

As equações do movimento de Newton constituem a base da Mecânica clássica. Foram consideradas como leis fixas. Os pontos materiais se moveriam de acordo com essas leis, e se pensava que elas eram capazes de responder por todas as mudanças observadas no mundo físico. Tudo teria sido criado por Deus, e a totalidade do universo teria sido posta em movimento, permanecendo assim desde então, à semelhança de uma máquina governada por leis imutáveis (Capra, 1983).

IV) O conceito ou modelo de ciência

A visão mecanicista da natureza daí decorrente, achou-se dessa forma, intimamente vinculada a um determinismo rigoroso. A grande máquina cósmica era vista como algo inteiramente causal e determinado.

O conceito de ciência, assim resultante, era baseado no que costumamos chamar de **causalismo**: considerava-se que tudo o que acontecia possuía uma causa definida e gerava um efeito definido.

Dessa forma, o futuro de qualquer parte do sistema poderia – em princípio – ser previsto com absoluta certeza, se se conhecesse em todos os detalhes, seu estado em determinada ocasião.

A base filosófica desse determinismo rigoroso provinha da divisão fundamental entre o “eu” e o “mundo” introduzida por Descartes. Como consequência dessa partição, acreditava-se que o mundo podia ser descrito objetivamente, isto é, sem sequer mencionar o observador humano. Essa descrição objetiva da natureza tornou-se o ideal de toda a ciência.

Os séculos XVIII e XIX testemunharam um tremendo sucesso para a Mecânica newtoniana, que aplicou sua teoria ao movimento dos planetas, explicando as características básicas do sistema solar, embora tenha deixado algumas questões em aberto sem explicação. O matemático Laplace, então, depurou os cálculos de Newton, publicando sua obra em cinco volumes, denominada *Mécanique Celeste*, no qual conseguia explicar o movimento dos planetas, luas e cometas em detalhes, incluindo os movimentos das marés e outros fenômenos relacionados com a gravidade.

Com o brilhante sucesso da Mecânica newtoniana na Astronomia, os físicos estenderam-na ao movimento contínuo dos fluidos e às vibrações dos corpos elásticos, também de forma plenamente bem-sucedida. Até mesmo a teoria do calor poderia ser reduzida à Mecânica, se se levasse em conta que o calor era a energia criada por um complexo movimento de “sacudidela” das moléculas^[1] (Capra, 1983).

O enorme sucesso do modelo mecanicista fez com que os físicos do início do século XIX acreditassem que o universo era, na verdade, um imenso sistema mecânico funcionando de acordo com as leis newtonianas do movimento. Essas leis eram consideradas as leis básicas da natureza e a Mecânica de Newton era encarada como a teoria última dos fenômenos naturais^[2]. Como afirma Hawking (2002), os cientistas acreditavam – ingenuamente – estar próximos de uma descrição completa do universo.

^[1] Quando a temperatura da água é elevada, o movimento das moléculas de água aumenta até que supera as forças que as aglutinam, separando-as. Dessa forma, a água se torna vapor. Por outro lado, quando o movimento térmico é reduzido pelo esfriamento da água, as moléculas finalmente aglutinam-se num padrão novo e mais rígido, o gelo. De forma semelhante, muitos outros fenômenos térmicos podem ser apreendidos com facilidade a partir de um ponto de vista puramente mecanicista.

^[2] Concluímos que o modelo de ciência da Física Clássica é caracterizado pelo princípio da causalidade, e pelo objetivo de alcançar uma descrição objetiva do mundo. Esse conceito de ciência passou a ser adotado por outros ramos das ciências exatas e naturais como a biologia, a medicina, a química, e até pelas ciências humanas (história, antropologia, sociologia, psicologia, etc). Até hoje, muitos pesquisadores só conseguem “enxergar” esse conceito ou modelo de ciência, caracterizado por uma visão mecanicista, positivista, pragmatista, experimental e quantificadora (baseada em gráficos, tabelas e estatísticas). Esses pesquisadores consideram esse o único modelo ou conceito admissível de ciência, mas veremos que além dessa concepção de ciência ser insuficiente na área de “humanidades”, mesmo nas ciências exatas como a Física e a Química Modernas, tal modelo já foi superado.

Contudo, no início do século XX uma nova realidade física foi descoberta, trazendo à tona as limitações do modelo newtoniano e demonstrando que nenhuma de suas características possuía validade absoluta.

Precursos da Revolução Científica do século XX

Progressos feitos, ainda no século XIX, começaram a preparar o terreno para o advento das revoluções científicas do século XX, na Física.

O primeiro desses progressos – realizados pelo experimentador Michael Faraday e pelo teórico James Clerk Maxwell – consistiu na descoberta e investigação dos fenômenos elétricos e magnéticos, que como tais, não podiam ser adequadamente descritos pelo modelo mecanicista, e envolviam um novo tipo de força^{3[3]}.

Dessa forma, Faraday e Maxwell investigando os efeitos das forças elétricas e magnéticas, substituíram o conceito de força pelo de campo de força. Foram, assim, os primeiros a ultrapassarem os limites da Física newtoniana, pois em vez de interpretarem a interação entre uma carga positiva e uma negativa simplesmente afirmando que as duas se atraem mutuamente (à semelhança de duas massas na Mecânica newtoniana), eles acharam mais apropriado afirmar que cada carga gera uma “perturbação”, ou uma “condição”, no espaço circunvizinho de tal forma que a outra carga, quando se acha presente, sente uma força. Essa condição no espaço, que apresenta o potencial de produzir uma força, é denominada campo, sendo criada por uma única carga, existindo ainda que uma outra carga não seja trazida para sentir seu efeito (Capra, 1983).

Segundo Capra (1983),

“Tratava-se, de uma transformação bastante profunda na concepção humana da realidade física ou material. Na visão newtoniana, as forças se encontravam rigidamente vinculadas aos corpos sobre os quais agiam. Agora, o conceito de força era substituído por um conceito muito mais sutil, o conceito de campo, que possuía sua própria realidade e podia ser estudado sem qualquer referência a corpos materiais.

O auge dessa teoria, a eletrodinâmica, consistiu na percepção do fato de que a luz não passa de um campo eletromagnético de alternância rápida e que percorre o espaço sob a forma de ondas. Sabemos atualmente que as ondas de rádio, de luz ou os raios X são ondas eletromagnéticas, campos magnéticos e elétricos oscilatórios, que diferem unicamente pela frequência de suas oscilações; e mais: sabemos que a luz visível é apenas uma fração ínfima do espectro eletromagnético” (grifos meus).

Mais tarde, Einstein reconheceu que os campos eletromagnéticos eram entidades físicas por direito próprio, capazes de percorrer o espaço vazio, e que não podiam ser explicados pela Mecânica Clássica. Assim, no início do século XX, os físicos já dispunham de duas teorias que poderiam ser adequadamente aplicadas a diferentes fenômenos: a Mecânica de Newton e a eletrodinâmica de Maxwell. A primeira, portanto, deixara de ser a base de toda a Física.

^{3[3]} Os estudos desses pesquisadores geraram a tecnologia da engenharia elétrica e uma teoria completa do eletromagnetismo.

Surge a Física Moderna (e um novo conceito de espaço e tempo)

com o gênio Albert Einstein

Na origem da Física Moderna situa-se a extraordinária façanha intelectual de Albert Einstein. Ele lançou as bases da teoria quântica (a teoria dos fenômenos atômicos) a partir de uma nova maneira de conceber a radiação eletromagnética. Com isso, ele forneceu as bases para que, vinte anos mais tarde, um grupo de físicos internacionais desenvolvessem a teoria completa da Física Quântica. Junto com isso, porém, Einstein elaborou a Teoria da Relatividade. Não lançou apenas as bases da Física Relativista, mas elaborou a Teoria da Relatividade quase inteiramente, em sua forma completa, sozinho. Juntas a Física Quântica e a Teoria da Relatividade formam o que denominamos de Física Moderna.

Essas novas teorias surgidas nas três primeiras décadas do século XX transformaram radicalmente toda a situação da Física: A “Nova Física” ou Física Moderna esfacelou os principais conceitos da visão newtoniana do mundo, entre os quais (1) a noção de tempo e espaço absolutos, (2) as partículas sólidas elementares, (3) a natureza estritamente causal dos fenômenos físicos e (4) o ideal de uma descrição objetiva da natureza. Nenhum desses conceitos podia ser estendido aos novos domínios em que a Física estava penetrando (Capra, 1983).

O interessante é que Einstein pretendia apenas “reorganizar” a Física Clássica, tentando encontrar um fundamento unificado para a Física, através da construção de uma estrutura comum para a Eletrodinâmica e a Mecânica. Com isso, ele construiu a Teoria Especial da Relatividade, em 1905, unificando e completando a estrutura da Física Clássica de um lado, mas contraditoriamente, também, demandando transformações drásticas nos conceitos tradicionais de tempo e espaço, que acabaram por estraçalhar pilares básicos da visão de mundo newtoniana.

Tudo começou com a experiência de Michelson-Morley, na qual Einstein se baseou para formular a Teoria da Relatividade Especial: desde os tempos da primitiva ciência grega, os homens acreditavam que o espaço era permeado por um éter “estacionário” e os cientistas do século XIX achavam que esse éter poderia ser utilizado como quadro de referência para medir o “espaço absoluto” de Newton. Como explica Hawking (2002), os cientistas,

“... imaginavam que o espaço fosse preenchido por um meio contínuo denominado ‘éter’. Raios luminosos e sinais de rádio eram ondas nesse éter, assim como o som são ondas de pressão no ar. Tudo que se precisava para uma teoria completa era medições cuidadosas das propriedades elásticas do éter”.

Assim, Michelson e Morley iniciaram o que eles pensaram ser a medição da “curvatura do éter” enquanto a Terra se movimentava através desse Absoluto estacionário. Através de um equipamento chamado interferômetro, eles lançaram dois raios de luz em ângulos retos (em relação ao movimento de rotação da Terra ao redor do Sol) – um “para dentro da curvatura” e outro “através da curvatura” – e fizeram uma comparação das suas velocidades de deslocamento. À medida que a Terra gira em torno do seu eixo, e orbita o Sol, o aparato se move através do suposto éter com velocidade e duração variáveis. Mas, Michelson e Morley não encontraram

– como era de se esperar – diferenças diárias ou anuais entre os dois feixes de luz.

Era como se a luz sempre se deslocasse na mesma velocidade em relação a um observador, não importando em que velocidade ou direção ele estivesse se movendo (Hawking, 2002).

Hoje sabemos que, como não foram encontradas diferenças de velocidades entre os feixes, não poderia ter havido nenhum efeito visível exercido pelo suposto “éter estacionário” (Zohar, 1982). Mas, baseados no experimento de Michelson-Morley, o físico irlandês George Fitzgerald e o físico holandês Hendrik Lorentz – ainda considerando o éter uma substância real – sugeriram que corpos em movimento através do éter se contrairiam e que relógios se retardariam. Essa contração e o retardamento dos relógios seriam tais que todas as pessoas mediriam a mesma velocidade da luz, independente de como estivessem se movendo em relação ao éter (Hawking, 2002).

Porém, em um artigo escrito em junho de 1905, Einstein mostrou que, se uma pessoa não conseguia detectar se estava ou não se movendo no espaço, a noção de éter era supérflua (Hawking, 2002). Em vez disso, ele partiu do postulado de que as leis da ciência deveriam parecer as mesmas para todos os observadores em movimento livre. Em particular, todos eles deveriam medir a mesma velocidade da luz, sem importar o quão rápido estivessem se movendo. A velocidade da luz é independente do movimento deles, sendo a mesma em todas as direções.

Como explica Hawking (2002),

“Isso exigia o abandono da idéia de que existe uma quantidade universal chamada tempo que todos os relógios mediriam. Ao contrário, cada um teria seu tempo pessoal. Os tempos de duas pessoas coincidiriam se elas estivessem em repouso uma em relação à outra, mas não se estivessem em movimento.

Isso foi confirmado por vários experimentos, incluindo um no qual dois relógios de alta precisão viajaram de avião em direções opostas ao redor do mundo e retornaram mostrando horas ligeiramente diferentes. Ou seja, quando voltaram a se encontrar, o relógio que voou para leste havia registrado ligeiramente menos tempo.

O postulado de Einstein de que as leis da natureza deveriam parecer as mesmas para todos os observadores em movimento livre foi a base da teoria da relatividade, assim denominada por implicar que somente o movimento relativo era importante”.

Assim, Einstein derrubou dois absolutos da ciência do século XIX: o repouso absoluto, conforme representado pelo éter, e o tempo absoluto ou universal que todos os relógios mediriam^{4[4]} (Hawking, 2002).

De tudo isso, portanto, primeiro Einstein concluiu que o éter não existe^{5[5]} (Capra, 1983). Como explica Zohar (1982), Einstein, em sua Teoria Especial da

^{4[4]} Esse conceito foi (e ainda é para alguns) muito perturbador. Ele implicaria, segundo perguntas de alguns, “que tudo era relativo” ou “que não havia padrões morais absolutos”? Hoje sabemos que não é isso que Einstein propôs.

^{5[5]} Mesmo com o estudo do eletromagnetismo, a Mecânica newtoniana manteve de início, sua posição como base da Física, por insistência de muitos físicos que se apegaram ao modelo de ciência clássico. O próprio Maxwell tentou explicar os campos como estados de fadiga mecânica num meio extremamente sutil denominado éter que encheria o espaço todo, e as ondas eletromagnéticas como ondas elásticas desse éter. Ele se baseava na observação de que as ondas são usualmente experimentadas como vibrações de alguma coisa (por exemplo, ondas de água como vibrações da água, ondas sonoras como vibrações do ar, etc), e estendeu intuitivamente esse raciocínio para explicar as ondas eletromagnéticas como vibrações elásticas no éter. Embora, Maxwell desconfiasse contraditoriamente, que esse não era o verdadeiro caminho para a compreensão das ondas eletromagnéticas, foi Einstein quem reconheceu com clareza esse fato, cinquenta anos mais tarde, ao declarar – como já foi visto – que o éter não existia e que os campos eletromagnéticos eram entidades físicas por direito próprio, capazes de percorrer o espaço vazio e que não podiam ser explicadas mecanicamente (Capra, 1983).

Relatividade, afirmava que não poderia existir nada como um quadro absoluto de referência. Argumentava ele que qualquer quadro de referência, em si, é tão válido como qualquer outro. E também não existe, dizia ele, coisa alguma como o “espaço absoluto” ou o “tempo absoluto”. Se um é impossível, o outro também é, porque nenhum dos dois pode ser descrito separadamente. O movimento é movimento através do espaço, e o movimento através do espaço leva algum tempo. Dessa maneira, em vez do espaço absoluto tridimensional de Newton e do espaço absoluto de tempo numa dimensão, Einstein apresentou aos aturdidos físicos clássicos um continuum espaço-tempo quadridimensional relativo em que as coordenadas de espaço e tempo deveriam ser reajustadas constantemente para levar em consideração o ponto de vista de cada um (Zohar, 1982).

Segundo Zohar (1982),

“O fator-chave na Teoria da Relatividade para a definição do ponto de vista de um observador é a velocidade em que ele viaja em relação ao ponto de vista de outro. Segundo Einstein, do ponto de vista de um observador estático, um corpo em movimento é submetido a uma singular tríade de efeitos colaterais tais que, enquanto sua velocidade se aproxima da constante e inacessível velocidade da luz, seus processos de tempo se estendem (o tempo se retarda), o espaço através do qual ele se movimenta encolhe e sua massa (uma função inversa desse espaço que diminui) aumenta até o infinito. Dada a natureza relativa de todo o movimento, um observador que estivesse em cima, montado nesse corpo em movimento, não perceberia as distorções que outros (em repouso) veriam em torno dele. De seu próprio ponto de vista, ele está apenas ali sentado enquanto o mundo corre de maneira bastante característica”.

A explicação de Capra (1983) é semelhante:

“De acordo com a teoria da relatividade, o espaço não é tridimensional e o tempo não constitui uma entidade isolada. Ambos acham-se intimamente vinculados, formando um continuum quadridimensional, o “espaço-tempo”. Na teoria da relatividade, portanto, nunca poderemos falar acerca do espaço sem falar acerca do tempo e vice-versa. Além disso, inexistente qualquer fluxo universal do tempo, como afirmava o modelo newtoniano. Observadores diferentes ordenarão diferentemente os eventos no tempo se se moverem com velocidades diferentes relativamente aos eventos observados. Nesse caso, dois eventos que são vistos ocorrendo simultaneamente por um observador, podem ocorrer em diferentes seqüências temporais para outros observadores. Todas as medições que envolvem o tempo e o espaço perdem assim o seu significado absoluto. Na teoria da relatividade, o conceito newtoniano de espaço absoluto como o palco dos fenômenos físicos é posto de lado, ocorrendo o mesmo com o conceito de tempo absoluto. Tanto o espaço quanto o tempo tornam-se meramente elementos da linguagem utilizada por um observador particular para descrever os fenômenos observados”.

Capra (1983) ainda explica que, os conceitos de espaço e tempo são tão básicos para a descrição dos fenômenos naturais que sua modificação impõe a modificação de todo o referencial que utilizamos para descrever a natureza. A consequência mais importante dessa modificação, segundo o autor, é a compreensão de que a massa nada mais é que uma forma de energia.

Ou seja, a Teoria Especial da Relatividade, ao trazer um novo conceito de espaço e tempo, abre espaço para uma nova compreensão da natureza da matéria. Nesse sentido compreende-se que mesmo um objeto em repouso possui energia armazenada em sua massa e a relação entre ambas é dada pela famosa equação $E=mc^2$, sendo c a velocidade da luz.

Essa constante da velocidade da luz é fundamental para a teoria da relatividade. Sempre que descrevemos fenômenos físicos envolvendo velocidades que se aproximam da velocidade da luz, nossa descrição tem que levar em conta a teoria da relatividade. Isso se aplica em particular aos fenômenos eletromagnéticos, entre os quais a luz é apenas um exemplo e que levou Einstein à formulação de sua teoria (Capra, 1983).

A Teoria Geral da Relatividade de Albert Einstein

Embora a teoria da relatividade (especial) se ajustasse bem às leis que governavam a eletricidade e o magnetismo, não era compatível com a lei da gravidade de Newton. Segundo essa lei, mudando-se a distribuição de matéria em uma região do espaço, a mudança no campo gravitacional seria sentida instantaneamente em todas as outras partes do universo. Isso não apenas implicaria que se poderiam enviar sinais mais rápidos que a luz (algo proibido pela relatividade) como, para saber o que significava instantâneo, também exigia a existência do tempo absoluto ou universal, que a relatividade tinha abolido a favor do tempo pessoal (Hawking, 2002).

Einstein percebeu existir uma relação estreita entre aceleração e um campo gravitacional, e deduziu que massa e energia deformariam o espaço-tempo de alguma maneira a ser ainda determinada. Com a ajuda do amigo Marcel Grossmann, Einstein estudou a teoria dos espaços e superfícies curvos desenvolvida anteriormente por Georg Friedrich Riemann como um trabalho de matemática aplicada; Riemann não imaginava que sua teoria tivesse alguma importância para o mundo real. Einstein e Grossmann escreveram um artigo em conjunto, em 1913, no qual apresentaram a idéia de que aquilo que concebemos como forças gravitacionais são apenas uma expressão do fato de o espaço-tempo ser curvo. Mas, eles não conseguiram encontrar as equações que relacionavam a curvatura do espaço-tempo à massa e à energia dele. Einstein encontrou as equações corretas, com muita persistência, em novembro de 1915, em Berlim. Ele então discutiu suas idéias com um matemático chamado David Hilbert, da Universidade de Göttingen, que chegou às mesmas equações de Einstein, de forma independente. Porém, foi Einstein quem primeiro interpretou uma relação direta entre a gravidade e a deformação do espaço-tempo (Hawking, 2002, p.19).

Em 1915, Einstein propôs, então, sua teoria geral da relatividade, na qual a estrutura da teoria especial é levada adiante de modo a abranger a **gravidade**, isto é, a atração mútua dos corpos dotados de massa. Onde a Teoria Especial da Relatividade (também chamada de Teoria da Relatividade Restrita) se restringia a descrever as propriedades de corpos (ou sistemas) viajando em linha reta numa velocidade constante, a Teoria Geral da Relatividade, muito mais abrangente, leva em conta que todos os objetos estão sujeitos a acelerações e seguem trajetórias curvas que se devem à presença de outras massas e são geralmente descritas como efeito da gravidade. A teoria geral descreve as causas e efeitos da força gravitacional do universo e, assim, desafia nossas noções comuns de espaço e tempo a um ponto quase inconcebível (Zohar, 1982). Ela permanece até agora a mais aceita, consistente e elegante das teorias da gravidade, sendo amplamente utilizada na Astrofísica e na Cosmologia para a descrição do universo como um todo (Capra, 1983).

A força da gravidade, segundo a teoria de Einstein, possui o efeito de “curvar” espaço e tempo. A teoria de Einstein afirma que o espaço tridimensional é efetivamente curvo e que essa curvatura é causada pelo campo gravitacional dos corpos compactos. Sempre que exista um objeto compacto, por exemplo, uma estrela ou um planeta, o espaço ao redor desse objeto é curvo e o grau de curvatura depende da massa do objeto. E como pela teoria especial da relatividade o espaço não pode ser isolado do *tempo*, este é igualmente *afetado pela presença da matéria, fluindo diferencialmente em partes diversas do universo* (Capra, 1983).

A teoria geral da relatividade de Einstein abole, pois, completamente os conceitos de espaço e tempo absolutos, separados e independentes. Não são apenas todas as medidas de espaço e tempo que são relativas, mas toda a estrutura do espaço-tempo depende da distribuição da matéria no universo. O conceito de “espaço vazio” perde o seu significado (Capra, 1983).

Segundo o físico Fritjof Capra (1983),

“A visão mecanicista do mundo, que é a da Física clássica, baseava-se na noção de corpos sólidos movendo-se no espaço vazio. Essa noção permanece válida na região que foi denominada ‘**zona de dimensões médias**’, isto é, o campo de nossa experiência cotidiana, onde a Física clássica permanece uma teoria útil. Ambos os conceitos – o de espaço vazio e o de corpos materiais sólidos – acham-se profundamente arraigados em nossos hábitos de pensamento, de tal forma que fica extremamente difícil imaginar uma realidade física onde tais conceitos não se apliquem. Contudo, isso é exatamente o que a Física Moderna força-nos a fazer quando ultrapassamos as dimensões médias. O ‘espaço vazio’ perdeu seu significado na Astrofísica e na cosmologia, as ciências do universo como um todo, e o conceito de objetos sólidos foi destruído pela Física Atômica, a ciência do infinitamente pequeno”.

Começemos, portanto, a nossa viagem pelo mundo microfísico.

A Revolução da Física Quântica e o início de um novo conceito de matéria

Ao iniciar-se o século XX, foram descobertos vários fenômenos vinculados à estrutura da matéria – em especial aos átomos – inexplicáveis em termos da Física Clássica de Newton, e portanto, da mentalidade do século XVIII e XIX.

A primeira indicação de que os átomos possuíam alguma forma diferente de estrutura foi fornecida pela descoberta (acidental) dos raios X, por Wilhelm Conrad Röntgen (1845-1923), em 8 de novembro de 1895, ao trabalhar com raios catódicos numa *ampola de Crookes*^{6[6]}, que projetados sobre uma folha de papel, tratada com platinocianeto de bário, emitia assim uma luz, com um brilho característico, tal como notou o pesquisador. Todavia, a fonte emissora estava obstruída por uma cartolina enegrecida, não sendo possível a passagem de raios luminosos. Após experimentações com vários objetos, que não logravam interceptar as emissões, por acidente, Röntgen escorregou a mão à frente dos raios, notando que a pele se fazia transparente, deixando aparecer, de forma razoavelmente nítida, os ossos sob ela. Estavam descobertos os raios X, uma nova radiação que prontamente encontrou a aplicação que hoje conhecemos na medicina (Argollo, 1994; Capra, 1983).

Logo após as descobertas dos Raios X, outros tipos de radiação vieram à tona, radiações essas emitidas pelos átomos das chamadas substâncias radioativas^{7[7]}. O fenômeno da radioatividade forneceu uma prova definitiva da natureza composta possuída pelos átomos, demonstrando que os átomos de substâncias radioativas não só emitem diversos tipos de radiação como, igualmente, transformam-se em átomos de substâncias inteiramente diversas^{8[8]}.

Além de constituírem objeto de intenso estudo, tais fenômenos foram igualmente utilizados como novos instrumentos para uma investigação mais profunda da matéria, como as pesquisas de Max von Laue, que utilizou raios X para estudar as disposições dos átomos nos cristais.

Os resultados mais sensacionais e inesperados foram obtidos por **Ernest Rutherford**. Este pesquisador percebeu que as chamadas partículas alfa, emanadas das substâncias radioativas, eram na verdade projéteis extremamente velozes, de dimensões subatômicas, que poderiam ser utilizados na exploração do interior do átomo. Tais partículas poderiam ser arremessadas sobre os átomos e, conforme a maneira pela qual fossem desviadas, poder-se-ia chegar a conclusões acerca da estrutura dos mesmos.

Assim, quando Rutherford bombardeou átomos com essas partículas alfa, longe de serem sólidas e duras (conforme se acreditava desde a Antigüidade), percebeu-se que os átomos consistiam em imensas regiões de espaço nas quais partículas extremamente pequenas – os elétrons – moviam-se em torno do núcleo, ligados a ele por forças elétricas.

Sabemos que é muito difícil fazermos uma idéia, mesmo aproximada, da ordem de grandeza dos átomos, uma vez que essa se acha muito distanciada de nossa escala macroscópica. O diâmetro de um átomo mede aproximadamente um centésimo milionésimo de centímetro (e ainda assim, se encontra muito distante da menor unidade de “partícula” material que pode ser encontrada). Um átomo, portanto, é extremamente pequeno se comparado a objetos macroscópicos, mas é enorme se comparado ao seu núcleo, que fica no seu centro.

^{6[6]} William Crookes (1832-1919), fazendo experiências sobre as descargas elétricas no vácuo, os raios catódicos, em 1879, concluiu que estes eram partículas eletricamente carregadas, chamando-os de *matéria radiante*.

^{7[7]} Inspirado pelos resultados de Röntgen, Henri Becquerel (1852-1908) passou a estudar a relação entre raios X e fluorescência. Tempos depois, o casal Curie Marie Skłodowska (1867-1934) e Pierre Curie (1859-1906), descobriram o fenômeno denominado como **radioatividade**.

^{8[8]} A descoberta da radioatividade constituirá um dos fenômenos da Física Moderna que inspirará C. G. Jung a elaborar o conceito de sincronicidade na Psicologia Profunda, uma vez que a radioatividade, assim como outras ocorrências de sincronicidade, parece constituir uma irregularidade acausal, enquanto fenômeno.

Para visualizarmos essa dimensão ínfima, Capra (1983) sugere a seguinte representação: Imaginemos uma laranja do tamanho do planeta Terra, composta por um número inconcebível de bilhões ou trilhões de cerejas. Essa seria uma imagem ampliada dos átomos numa laranja. Mas, nessa imagem, o núcleo de cada átomo (representado por cada cereja, entre as trilhões existentes) ainda seria invisível (e seria assim, mesmo que ampliássemos cada átomo ou “cereja” para o tamanho de uma bola de futebol ou de um quarto). Apenas se cada cereja (ou átomo) fosse ampliado para o tamanho de um campo de futebol ou para o tamanho da abóbada da maior Catedral do mundo (que é a de São Pedro, em Roma), que o núcleo seria visto, como sendo do tamanho de um grão de sal.

Assim, imaginemos um gigantesco campo de futebol, com um grão de sal no centro e poeira girando ao seu redor, e teríamos uma imagem proporcional do núcleo e dos elétrons de um átomo. Se o átomo é tremendamente pequeno em comparação com a nossa realidade macroscópica, o núcleo e os elétrons do mesmo átomo são milhões de vezes menores.

Logo após o surgimento desse modelo “planetário” do átomo, descobriu-se que o número de elétrons nos átomos de um elemento determina suas propriedades químicas. Sabemos atualmente que a tabela periódica dos elementos pode ser construída pela adição sucessiva de prótons e nêutrons ao núcleo do átomo mais leve – o do hidrogênio (que é um átomo que consiste de apenas um próton e um elétron) – e pela adição de um número correspondente de elétrons à sua “concha” atômica. O número de prótons e o correspondente número de elétrons demarcam, portanto, a identidade de um átomo, como uma “assinatura” ou uma “marca de polegar”. As interações entre os átomos dão origem aos diversos processos químicos, de tal forma que a Química pode atualmente ser entendida, em princípio, tomando-se por base as leis da Física atômica (Capra, 1983).

Não foi, entretanto, fácil reconhecer tais leis. Elas foram descobertas na década de 1920 por um grupo internacional de físicos, entre os quais:

1. Niels Bohr (Dinamarca);
2. Louis de Broglie (França);
3. Erwin Schrödinger e Wolfgang Pauli (Áustria);
4. Werner Heisenberg (Alemanha); e
5. Paul Dirac (Inglaterra).

Segundo Capra (1983),

“Esses físicos juntaram suas forças através de todas as fronteiras nacionais e modelaram um dos mais emocionantes períodos da ciência moderna, um período que colocou o homem, pela primeira vez, em contato com a estranha e inesperada realidade do mundo subatômico”.

Capra (1983) explica que toda vez que os físicos faziam uma pergunta à natureza, num experimento atômico, ela respondia com um paradoxo, e quanto mais os físicos tentavam esclarecer a situação, tanto mais agudos tais paradoxos se tornavam. Eles necessitaram de muito tempo para aceitarem o fato de que tais paradoxos pertencem à estrutura intrínseca da Física Atômica e para perceberem que sempre viriam tais paradoxos à tona, toda vez que se tentasse descrever os fatos atômicos utilizando-se dos termos tradicionais da Física Clássica. Eis algumas das citações de choque, espanto e indignação, dos maiores gênios da nova Física:

“... a reação violenta em torno do desenvolvimento recente da Física moderna só pode ser entendida à medida que compreendamos que os alicerces da Física

começaram a se deslocar e que esse movimento gerou o sentimento de que a ciência perderia terreno”.
(Werner Heisenberg)

“... todas as minhas tentativas de adaptar o fundamento teórico da Física a esse [novo tipo de] conhecimento falharam completamente. Era como se o solo tivesse sido retirado de sob nossos pés, sem que se conseguisse vislumbrar qualquer base sólida sobre a qual pudéssemos erguer alguma coisa”.
(Albert Einstein)

“A grande extensão de nossa experiência nos anos recentes tem demonstrado com clareza a insuficiência de nossas concepções mecânicas simples e, em consequência, tem abalado os fundamentos sobre os quais se erguia a interpretação costumeira da observação”.
(Niels Bohr)

Com o tempo, os físicos começaram a aprender a fazer as perguntas corretas (não mais partindo dos pressupostos apriorísticos da Física Clássica) e a evitar contradições. Nas palavras de Heisenberg, os físicos “de alguma forma, conseguiram penetrar no espírito da teoria quântica”, encontrando a formulação matemática mais precisa e consistente para essa teoria, embora mesmo assim, seus conceitos continuassem de difícil assimilação, como observaremos a partir de agora (Capra, 1983).

Vimos que os experimentos de Rutherford haviam demonstrado que os átomos, em vez de serem sólidos e indestrutíveis, consistiam em vastas regiões de espaço nas quais se moviam partículas extremamente pequenas.

A teoria quântica, porém, passou a evidenciar que até mesmo essas partículas nada tinham a ver com os objetos sólidos da Física Clássica. As unidades subatômicas da matéria, conforme se pôde constatar, são entidades abstratas e dotadas de um aspecto dual. Dependendo da forma pela qual as abordam, aparecem às vezes como partículas, às vezes como ondas. Essa natureza dual é igualmente exibida pela luz, que pode assumir a forma de ondas eletromagnéticas ou de partículas.

Capra (1983) explica que essa propriedade da matéria e da luz é bastante estranha, pois parece impossível aceitar que algo possa ser, ao mesmo tempo, uma **partícula** – isto é, uma entidade confinada a um volume extremamente pequeno – e uma **onda**, que se espalha por uma extensa região do espaço. Esse primeiro paradoxo da Física Quântica teve início quando Max Planck descobriu que a energia da radiação térmica não é emitida continuamente, mas aparece sob a forma de “pacotes de energia”. Einstein denominou esses pacotes de **quanta**, neles reconhecendo um aspecto fundamental da natureza.

Segundo Capra (1983),

“Einstein foi suficientemente corajoso para postular que a luz e todas as demais formas de radiação eletromagnética podem aparecer não apenas como ondas eletromagnéticas, mas igualmente, sob a forma desses *quanta*. Os *quanta* de luz, que deram à teoria quântica o seu nome^{9]}, têm sido aceitos, desde então, como partículas genuínas, que são atualmente chamadas **fótons**. São partículas de um tipo especial, desprovidas de massa e que sempre se deslocam com a velocidade da luz” (p.58) – grifos meus.

Assim, a contradição aparente entre as imagens da onda e da partícula foi resolvida de forma inteiramente inesperada e que veio a por em questão o próprio fundamento da visão de mundo mecanicista, isto é, o conceito da realidade da matéria. Para compreendermos isso, teremos que primeiramente discorrer sobre o trabalho de outro gênio da Física Quântica: Werner Heisenberg.

^{9]} Um *quantum* é a unidade mais elementar e indivisível (de energia x tempo) necessária para que qualquer processo subatômico aconteça. Qualquer determinado processo poderá exigir um único quantum ou muitos quanta, daí o nome “teoria quântica” (Zohar, 1982).

O Princípio da Incerteza de Heisenberg

Segundo Zohar (1982), nenhum trabalho humano poderia nos ter levado mais diretamente a encarar a destruição que a teoria quântica trouxe ao princípio da causalidade na física (que, como já vimos, é o mais fundamental princípio do conceito clássico de ciência) que o do físico alemão Werner Heisenberg^{10[10]}. Ele ganhou o prêmio Nobel de 1931, ao provar que todas as bases de nosso universo apóiam-se apenas em imprevisíveis acontecimentos subatômicos inteiramente fortuitos.

Com isso, porém, ele provocou o protesto de Einstein que teria afirmado sobre esta visão, que ela era “tão contrária ao meu instinto científico que não posso prosseguir a busca por uma concepção mais completa” (Zohar, 1982). Assim, respondendo diretamente às implicações das idéias de Heisenberg, resumidas no seu Princípio da Incerteza, Einstein fez sua famosa declaração de que “Deus não joga dados com o universo”. Na opinião de Zohar (1982), essa

“... foi, sem dúvida alguma, uma reação apaixonadamente religiosa, muito mais que uma fria declaração científica, embora Einstein tenha passado os últimos 25 anos de sua vida científica envolvido numa tentativa (infrutífera) de desenvolver uma teoria que levaria a física muito além das regras do cassino”.

A autora, então aponta, que “paradoxalmente, é do próprio Einstein a formulação de que a luz, e todas as outras formas de energia, provém de pacotes de energia (*quanta*), o que levou à evolução do princípio de Heisenberg”. Vamos então tentar entender esse processo.

Foi um importante avanço da teoria demonstrar que cada uma das órbitas que um elétron pode ocupar enquanto circular em torno do núcleo atômico representa um determinado estado de energia, e que os elétrons podem se movimentar de uma órbita para outra. No entanto, a teoria quântica dizia que se um elétron fosse deixar uma órbita (estado de energia) e mudar para outra, ele antes deveria absorver ou liberar alguma energia, precisando fazer isso em *unidades de quanta descontínuos*. E, como a energia a ser absorvida ou liberada só existe em unidades descontínuas, acontece que os movimentos dos elétrons de órbita para órbita seriam representados como uma série de saltos descontínuos em vez do que se poderia supor em qualquer modelo que a Física Clássica pudesse oferecer (que sustentava que todo movimento se dava ao longo de curvas contínuas).

Zohar (1982) explica que,

“Essa nova descrição de movimento como uma série de saltos descontínuos foi uma das mudanças conceituais mais fundamentais trazidas pela teoria quântica. Era algo mais ou menos como substituir-se o movimento na vida real pelos bruscos estágios de cada quadro em separado de um filme de cinema. A teoria quântica realmente mostrava que todo movimento é estruturado como nos sucessivos quadros de um filme – com a complicação adicional de que, exatamente como um filme poderia ocasionalmente dar um salto, passando por cima de alguns quadros, as partículas subatômicas também poderiam saltar para ‘vários quadros à frente’, deixando de fora os passos intermediários, que tenderiam a parecer mais naturais”.

O Princípio da Incerteza de Heisenberg surgiu da questão de se tentar acompanhar e descrever o movimento real de uma partícula subatômica em seu caminho descontínuo. Durante essa tentativa, os físicos se defrontaram com uma dificuldade fundamental: a teoria quântica previa que quanto mais se tentasse analisar os movimentos de uma partícula subatômica, mais ilusório este movimento se tornaria. Pela mecânica do movimento quântico, o simples ato de dar um enfoque à partícula seria o suficiente para perturbá-la.

^{10[10]} Veremos, posteriormente, que na Psicologia caberá a Jung confrontar o princípio da causalidade - na ciência da psique – ao tratar de seu conceito crucial denominado **Sincronicidade**.

Para entender isso, imaginemos que um físico desejasse observar o movimento de um elétron em torno de um núcleo atômico. Ele poderia tentar localizá-lo com um microscópio muito poderoso. Mas, a visão depende da emissão de luz de um objeto para o olho, de maneira que, para produzir essa emissão de luz, ele deveria dirigir pelo menos um fóton de “luz” no elétron^{11[11]}. Por outro lado, acontece que um fóton de luz é um quantum de energia, e quando ele atingir o elétron, irá perturbá-lo, fazendo com que mude sua direção e **velocidade** – seu impulso (Zohar, 1982).

Na esperança de contornar esse problema da perturbação do impulso do elétron, o físico poderia tentar dirigir uma luz de frequência mais baixa para o elétron. E como Einstein havia demonstrado, a frequência de qualquer radiação é diretamente proporcional à quantidade de energia que ela carrega, de maneira que uma luz de frequência mais baixa iria carregar menos energia e assim não deveria perturbar o elétron. Mas tão logo tente isso, o físico se deparará com um problema diferente. Descobrirá que sua luz de frequência mais baixa não provoca uma imagem diferente. Uma onda de luz de baixa frequência teria um comprimento de onda muito longo e isso iria produzir um quadro impreciso e aproximado que não permitiria localizar *onde* está o elétron.

Assim, o físico que esperava medir o movimento de um elétron ver-se-ia na situação de ter de escolher entre conhecer o impulso (velocidade) e não saber exatamente a posição do elétron, ou conhecer sua posição e não saber muito bem qual o impulso; ele jamais poderia saber as duas coisas, embora precisasse conhecer impulso e posição para poder dizer algo de significativo sobre o movimento do elétron.

Essa é a essência do Princípio da Incerteza: **em determinado nível de realidade chegamos a uma barreira além da qual é impossível tomar qualquer conjunto de medições exatas, e por isso torna-se impossível saber exatamente como se comportam os elementos que constituem a matéria** (Zohar, 1982).

Segundo Heisenberg, **essa incerteza é uma configuração característica do universo e não uma decorrência do uso de instrumentos ou meios inadequados**^{12[12]}. Ao descrever os movimentos das partículas, teríamos sempre de nos contentar com aproximações. Dada uma “série” de medições longa o bastante, as aproximações iriam formar uma espécie de quadro (conforme as leis da probabilidade), mas esse quadro seria mais o resultado de uma tendência estatística do que a descrição objetiva e exata de qualquer movimento de elétron. Max Born, colega de Heisenberg, concluiu que “a física está na natureza do caso indeterminado e, portanto, é um caso para a estatística” (Zohar, 1982).

Quanto a isso, Capra (1983) assim se expressa,

“No nível subatômico, não se pode dizer que **a matéria exista com certeza em lugares definidos**; diz-se, antes, que ela apresenta ‘**tendência a existir**’, e que **os eventos atômicos não ocorrem com certeza em instantes definidos e numa direção definida**, mas sim, que apresentam ‘**tendências a ocorrer**’. No formalismo da teoria quântica, essas tendências são expressas como **probabilidades**, e são associadas **a quantidades matemáticas que tomam a forma de ondas**. Essa é a razão pela qual as **partículas** podem ser ao mesmo tempo **ondas**. Elas não são ondas tridimensionais ‘reais’, como as ondas sonoras ou as ondas nas águas. São, em vez disso, ‘**ondas de probabilidade**’, quantidades matemáticas abstratas, com todas as propriedades características das ondas, que são relacionadas às probabilidades de se encontrar as partículas em determinados pontos do espaço e em determinados instantes. Todas as leis da Física atômica são expressas em termos dessas probabilidades. Jamais podemos prever um fato atômico com certeza; podemos unicamente supor quão provável é a sua ocorrência” (p.58).

^{11[11]} Na verdade, como observou Heisenberg, deveria ser um feixe de raios gama em vez de ondas de luz, porque até mesmo a mais alta frequência de luz visível deixaria um comprimento de onda longo demais para detectar um elétron.

^{12[12]} Posteriormente, serão discutidas as implicações epistemológicas do Princípio da Incerteza de Heisenberg em outros campos da ciência (especialmente da psicologia) e da filosofia.

O novo conceito de matéria

A partir do Princípio da Incerteza de Heisenberg, Max Born declara que,

“... se jamais se pode determinar a não ser uma das duas propriedades (de uma partícula) [ter uma posição definida e um impulso definido], e se, quando uma é determinada, não se pode estabelecer nada sobre a outra propriedade naquele mesmo instante, até onde chegou nossa experiência, não temos justificativa para concluir que a ‘coisa’ em exame possa realmente ser descrita como sendo uma partícula no sentido comum da expressão” (Zohar, 1982).

Em outras palavras, se o elétron não for uma partícula “no sentido comum”, o que será ele? A questão nos leva a outra descoberta revolucionária da física quântica: que a matéria em si não é necessariamente “material” no sentido comum dessa expressão. Vejamos como isso é possível.

Segundo Capra (1983), a nova teoria atômica pode esclarecer algumas questões que o modelo planetário de Rutherford sobre a estrutura do átomo não conseguiram explicar. Por exemplo, as experiências de Rutherford haviam demonstrado que os átomos que compõem a matéria sólida consistem quase integralmente em espaço vazio, quanto à distribuição da sua massa. O autor, então pergunta, “mas se todos os objetos que nos cercam, e nós mesmos, consistem, em sua maior parte, em espaço vazio, o que nos impede de caminharmos através de portas fechadas? Em outras palavras: o que confere à matéria seu aspecto sólido?”.

Para o físico, a teoria quântica explica o aspecto sólido da matéria macroscópica (ou visível) a partir da natureza ondulatória dos seus elétrons, como consequência de um típico “efeito quântico” vinculado ao aspecto dual (onda-partícula) da matéria. Essa característica do mundo subatômico não dispõe de analogia macroscópica em nosso mundo sensível (ou dos sentidos).

A descrição do mecanismo desse fenômeno – segundo Fritjof Capra – é a seguinte:

“Sempre que uma partícula é confinada a uma pequena região do espaço, essa partícula reage a esse confinamento movendo-se circularmente; quanto menor é a região de confinamento, tanto mais rápido é o movimento da partícula. No átomo, há duas forças que concorrem entre si. Por um lado, os elétrons são ligados ao núcleo por forças elétricas que buscam conservá-los tão próximos a ele quanto possível. Por outro, respondem a esse confinamento girando em torno do núcleo, e sua velocidade será tanto maior quanto mais firmemente estiverem ligados a ele. De fato, o confinamento dos elétrons num átomo resulta em enormes velocidades da ordem de **960 km por segundo!** Essas elevadas velocidades fazem com que o átomo aparente ser uma esfera rígida, da mesma forma que uma hélice girando em alta velocidade aparece-nos como um disco. É extremamente difícil comprimir ainda mais os átomos e, dessa forma, eles conferem à matéria seu aspecto sólido que nos é tão familiar” (Capra, 1983) – grifos meus.

Vê-se, portanto, que no átomo, os elétrons instalam-se de tal forma nas órbitas que existe um equilíbrio ótimo entre a atração do núcleo e a relutância dos elétrons ao confinamento. As órbitas atômicas, entretanto, diferem muito das dos planetas no sistema solar; a diferença deriva da natureza ondulatória dos elétrons. Na verdade, não é certo figurar um átomo como um pequeno sistema planetário, como o fez Rutherford. Em vez de partículas girando em torno do núcleo, temos de imaginar ondas de probabilidade dispostas nas diferentes órbitas. Sempre que procedermos a uma medição, encontraremos os elétrons em algum ponto dessas órbitas; não podemos, contudo, dizer que eles “giram em torno do núcleo” no sentido da Mecânica Clássica.

A consequência de tudo isso, é que se por um lado, empiricamente o ser humano nunca visualizou diretamente e concretamente um átomo (experimentalmente, o ser

humano possui evidências indiretas de sua existência, deduzindo a sua forma e estrutura, através de recursos matemáticos), de outro lado, a representação que a teoria quântica fornece sobre as “partículas” eletrônicas e subatômicas é, na verdade, um **constructo abstrato** (baseado na sua representação em “ondas de probabilidade”, como foi dito). Segundo Zohar (1982), como nunca se pode ter realmente certeza de quando ou sob quais circunstâncias um elétron (ou qualquer outra “partícula” subatômica) irá comportar-se como uma onda ou como partícula, os físicos quânticos desistiram das descrições muito simplistas de partícula ou onda e, em vez disso, falam de “ondas de matéria”.

De fato, como vimos, pelo menos no nível subatômico, a matéria tem uma tal natureza dualista que as partículas elementares podem ser descritas com a mesma validade, comportando-se como ondas ou como partículas. Por exemplo, se um elétron colide com outro elétron, ele se comporta como uma partícula, e a colisão dessas duas partículas deixa pistas conhecidas numa câmara de neblina de Wilson. Mas, se um elétron é atingido estando contra uma tela que tenha duas fendas, em vez de escolher passar através de uma ou da outra, como uma partícula o faria, ele pode assumir de repente as propriedades de uma onda, passar pelas duas fendas ao mesmo tempo, e interferir em si mesmo (Zohar, 1982).

As ondas de matéria são, assim, entidades matemáticas complexas que expressam as possíveis manifestações da natureza dualista do elétron (e, na verdade, todas as suas outras possíveis propriedades, como posição ou estado de energia) e representam a solução intermediária da teoria quântica para o problema de **como descrever uma realidade que sai de foco a cada vez que se tenta olhar para ela** (como vimos no Princípio da Incerteza de Heisenberg).

Zohar (1982) conclui e ao mesmo tempo levanta questões, afirmando que,

“Tirando-se todas as implicações do Princípio da Incerteza de Heisenberg, pode-se dizer que, segundo a Teoria Quântica, a Realidade em seu nível mais elementar consiste não de quaisquer realidades fixas que possamos conhecer, mas de todas as probabilidades das várias realidades fixas que poderíamos conhecer. Evidentemente, alguma proporção dessas probabilidades em algum estágio se torna realidade, a que o mundo de nossa experiência cotidiana presta testemunho. Mas, de que maneira? Em que estágio, e por que, uma ou outra das inúmeras possibilidades da natureza se fixa no mundo das ‘coisas reais’ e que papel desempenham todas as ‘probabilidades perdidas’ ao atingir seu estado de coisas final?” (p.160) – grifos meus.

Aspectos adicionais da nova concepção de matéria

-

I) Os Estados Práticos

Vimos que nas órbitas, os elétrons ondulatórios têm de estar dispostos de tal forma que “suas extremidades se encontrem” (Capra, 1983), isto é, formem padrões conhecidos como *ondas estacionárias*. Esses padrões aparecem sempre que as ondas são confinadas a uma região finita. Sabe-se que essas ondas podem assumir um número limitado de formas bem definidas (esfera, ovóide, etc), o que equivale a afirmar que cada onda pode existir exclusivamente em determinadas órbitas atômicas com diâmetros definidos. Por exemplo, o elétron de um átomo de hidrogênio, por exemplo, só pode existir numa órbita bem determinada que poderá ser a primeira, a segunda ou a terceira, etc., mas não pode existir em nenhum ponto do espaço entre elas.

Sabe-se também, que sob condições normais, ele estará sempre na órbita mais baixa, denominada “estado fundamental” do átomo. Daí, o elétron pode saltar para órbitas mais elevadas se receber a quantidade necessária de energia; diz-se então que o átomo está num “estado excitado”, do qual retornará ao seu estado fundamental após certo lapso de tempo. Para isso, o elétron eliminará o excedente de energia sob a forma de um *quantum* de radiação eletromagnética (ou fóton).

Esses aspectos ajudam a responder outro paradoxo levantado pela Física Moderna, e que se refere à extraordinária estabilidade mecânica dos átomos, que sabemos hoje depender das incríveis propriedades ondulatórias dos elétrons. A questão se refere ao seguinte: no ar, por exemplo, sabemos que os átomos colidem milhões de vezes a cada segundo e, no entanto, retornam à sua forma original após cada colisão. Mas, se o átomo fosse concebido como um sistema planetário (tal como postulou Rutherford) que obedecesse as leis da Mecânica clássica, ele não seria capaz de resistir a tais colisões. Na prática, porém, observamos que um átomo de oxigênio sempre conservará sua configuração característica de elétrons, indiferentemente à frequência com que colida com outros átomos, e essa configuração ademais, é exatamente a mesma em todos os átomos de um determinado tipo. Por exemplo, dois átomos de ferro, e conseqüentemente, dois pedaços de ferro puro, são completamente idênticos, qualquer que seja a sua origem ou o tratamento que tenha recebido no passado (Capra, 1983).

Capra (1983) explica que,

“Os estados de um átomo, isto é, as formas e as distâncias mútuas das órbitas de seus elétrons, são exatamente os mesmos para todos os átomos que possuam o mesmo número de elétrons. Essa é a razão pela qual dois átomos de oxigênio, por exemplo, serão completamente idênticos. Esses átomos podem se encontrar em diferentes estados excitados, talvez devido às colisões com outros átomos no ar; passado um certo *lapsos*^{13[13]} de tempo, contudo, retornarão invariavelmente ao mesmo estado fundamental. *A natureza ondulatória dos elétrons responde pela identidade dos átomos e pela sua grande estabilidade mecânica*” – grifos meus.

Outro aspecto dos estados atômicos consiste no fato de que eles podem ser completamente especificados por um conjunto de números inteiros denominados “números quânticos”, que indicam a localização e a forma das órbitas dos elétrons. O primeiro número quântico é o número da órbita e determina a energia que um elétron deve possuir para estar naquela órbita; dois outros números especificam a forma detalhada da onda do elétron ondulatório na órbita e estão relacionados com a velocidade e a orientação da rotação do elétron. Entretanto, a “rotação” de um elétron em sua órbita não deve ser entendida no sentido clássico; ela é determinada pela forma

^{13[13]} Zohar (1982) explica que “Todo o processo das transições de um elétron dentro de um átomo excitado leva apenas uns poucos microssegundos, de maneira que qualquer ‘de repente’ em nosso mundo cotidiano é realmente um tempo muito grande em comparação a isso”.

da onda do elétron ondulatorio em termos das probabilidades de existência da partícula em determinados segmentos de órbita.

O fato de que esses detalhes sejam expressos por números inteiros significa que o elétron não pode alterar sua rotação com continuidade, só podendo saltar de um valor para outro, da mesma forma que pode saltar de uma órbita para outra^{14[14]}.

Aqui, começaremos a entrar em outro conceito que representará um efetivo ataque às leis da causalidade, há tempos tão respeitadas pelos “cientistas clássicos”; essa noção, Zohar (1982) apresentou sob o nome de “**Estados Práticos**”. A autora explica que quando se substituiu a clássica noção de movimento contínuo por um caminho preestabelecido pela visão quântica de bruscas transições de um estado de energia para outro através de saltos quânticos descontínuos, a brecha estava aberta. Logo tornou-se evidente que se um sistema atômico é perturbado (interna ou externamente), as conseqüentes transições do elétron ocorrerão de maneira inteiramente **casual** (ou melhor, *acausal*).

Por exemplo, poderá acontecer uma transição a qualquer hora e sem qualquer causa atribuível, e subitamente, sem qualquer aviso prévio, sem nenhuma razão aparente, um átomo que estava antes “calmo” pode passar por um caos em seus elétrons, e jamais se pode prever quando isso irá acontecer com qualquer dos átomos – é só uma questão de “oportunidade”. Um elétron pode, com a mesma probabilidade, sofrer uma transição de um estado de energia elevado para um inferior, e vice-versa (razão pela qual se diz que há reversibilidade do tempo no nível quântico).

Assim, não é possível falar de uma “sucessão de acontecimentos” em nenhum sentido conhecido, como se alguma coisa tivesse necessariamente levado a outra. Seria mais exato dizer que **um acontecimento estaria relacionado com outro, mas seria muito errado descrever um como causa e outro como efeito**^{15[15]}. Segundo palavras de Zohar (1982), “simplesmente eles acontecem da forma que acontecem”.

Outra questão, que a autora denomina de “probabilidades perdidas” envolve o fato de que durante os estágios anteriores de sua perturbação, as transições do elétron que se verificam dentro de um sistema atômico excitado ocorrem simultaneamente em todas as direções de uma só vez. Quer dizer, um elétron excitado comporta-se como se “estivesse cobrindo todo um amplo espaço” (Zohar, 1982).

Zohar (1982) explica esse fenômeno da seguinte maneira:

“Se um elétron é atingido por um fóton, ele terá adquirido energia do fóton e assim já não poderá mais continuar normalmente circulando em volta do núcleo na órbita que havia ocupado antes de maneira tão estável. Deverá sair procurando uma outra órbita mais adequada a seu novo estado de excitação. Mas, uma vez que nada é determinado na física quântica, existem muitas órbitas em que ele pode se instalar. Embora apenas uma certa proporção dessas novas órbitas ofereça ao elétron um lar estável e permanente, como poderia ele saber qual, a menos que experimentasse todas? Pois é exatamente isso que ele faz” (p.161).

Devemos lembrar que, para que isso seja possível, o elétron deve se comportar como uma onda (que como sabemos, também é ao mesmo tempo uma partícula). Zohar (1982) explica que um elétron excitado, disfarçado de onda de probabilidade, aplica todos os seus ‘sensores’ temporariamente, enquanto vai procurando seu lugar, em todas as possíveis acomodações. Até ele decidir se estabelecer em alguma localização permanente, ele realmente estará vivendo em todas as possibilidades temporárias. Na teoria quântica, esses “endereços temporários” são chamados de transições virtuais, e o

^{14[14]} Uma vez mais, os valores mais elevados representam estados excitados do átomo, sendo o estado fundamental o único em que todos os elétrons se encontram nas órbitas mais baixas possíveis, e possuem as menores quantidades possíveis de rotação.

^{15[15]} Veremos, posteriormente, na psicologia junguiana esse mesmo princípio de raciocínio aplicado ao conceito de sincronicidade. No nível microfísico, isso indica que a realidade ou o universo pode ser organizado por outros princípios que não apenas a causalidade. Isso servirá de inspiração para Jung propor a sincronicidade como um princípio cosmológico, ou seja, de organização e explicação do universo, lado a lado com a causalidade “clássica” e sistêmica.

endereço final ou “permanente”, chama-se *transição real*. As transições reais são as que conservam energia. As transições virtuais não conservam energia e devem reverter ao estado anterior antes que tenham ido longe demais. Deve-se ter cuidado para que as terminologias “real e virtual” não sejam mal compreendidas. Pode-se entender que “virtual” implique que as transições virtuais não tenham efeitos reais. David Bohm (um dos maiores físicos quânticos da atualidade), porém, explica que ao contrário, as transições virtuais são da maior importância, “pois muitos processos físicos são resultado destas chamadas transições virtuais” (Zohar, 1982).

A autora faz uma analogia interessante com o nosso mundo macroscópico, para facilitar a compreensão desse conceito:

“A situação se parece um pouco com a de uma pessoa muito modesta que acaba de ganhar na loteria. A nova riqueza faz com que ela ache inconveniente continuar morando num apartamento de dois quartos na mesma rua de sempre. Todo um mundo de novas possibilidades se abriu para essa pessoa e ela pretende realizar seu maior desejo: possuir a casa de seus sonhos. No mundo ‘real’ (o mundo da realidade diária), naturalmente, ela teria que explorar todas essas possibilidades uma por uma, talvez tendo que se mudar umas oito ou dez vezes até ter a certeza de haver encontrado exatamente a casa certa.

Mas no mundo da quântica, o ganhador simplesmente mora em *todas* as suas possíveis casas novas, e em *todas ao mesmo tempo*. Se o corretor quisesse obrigá-lo a assinar o contrato de compra, essa seria uma tarefa impossível (pois ele estará morando em todas as casas) e seria preciso enviar duplicatas para cada um dos endereços” (p.162).

A autora explica que,

“... se estas casas fossem o bastante perto umas das outras, o ganhador até poderia estar em cada uma das varandas acenando para si mesmo”, se bem que, na verdade, para a física quântica não faria muita diferença a distância em que estejam as casas, porque as transições virtuais de uma partícula podem interferir umas nas outras a qualquer distância.

A autora, então, conclui

“Afim, tendo explorado inteiramente todas as suas possibilidades, o ganhador iria se estabelecer de modo permanente apenas numa casa, mas não sem haver deixado ‘traços’ de sua presença nas diversas vizinhanças onde estavam suas casas temporárias. Os vizinhos poderiam lembrar-se de tê-lo visto, imaginando algo como: ‘O que será que aconteceu com aquela pessoa que desapareceu tão de repente?’. Alguns desses vizinhos podem até ter mudado seus próprios hábitos em consequência do vencedor estar residindo em suas proximidades temporariamente (‘... pois muitos processos físicos são resultado destas transições *virtuais*’).”

No nosso mundo macroscópico, segundo David Bohm, um fenômeno que guarda analogia com o *princípio das transições quânticas virtuais* é a **evolução biológica**. Esse conceito sugere que podem surgir todos os gêneros de espécies em mutações, mas apenas algumas espécies sobreviverão indefinidamente, e serão aquelas capazes de satisfazer determinadas exigências para a sobrevivência no meio ambiente específico que rodeia a espécie.

Nesse sentido, as inúmeras espécies que surgem de repente por meio de mutações podem ser vistas como as diversas possibilidades (estados virtuais) sendo exploradas pela natureza como novas maneiras pelas quais ela poderia expressar seu potencial. As possibilidades menos viáveis, como diz Bohm, acabam sendo postas de lado, mas em geral, não sem antes deixar algum traço de si mesmas que irá se tornar parte do sistema da vida. Duas mutações condenadas, por exemplo, poderiam, antes de desaparecer, fazer um cruzamento que formaria uma terceira mutação bastante capaz de sobreviver indefinidamente (uma transição real). Foi mais ou menos assim que a espécie

humana surgiu – uma bem-sucedida mutação secundária de alguma forma de vida obscura que se conhece apenas como “o elo perdido” (Zohar, 1982).

II) A Não-localização ou “Ação à Distância”

É em conseqüência direta do significado dos estados virtuais, pelo qual a função de onda de uma partícula elementar é “espalhada por uma enorme região no espaço”, que a teoria quântica faz uma de suas previsões mais fortes e revolucionárias: **pode haver ligações e correlações entre acontecimentos muito distantes na ausência de qualquer força ou sinal intermediário**, e essa “ação à distância” será *instantânea*.

Esse “Princípio da Não-localização” (segundo o qual alguma coisa pode ser afetada na ausência de qualquer causa local) está bem claro no Teorema de Bell – e parte necessariamente da natureza essencialmente indeterminada da realidade, como é sugerido pelas equações de onda da teoria quântica.

Segundo Zohar (1982), a teoria quântica indica que não existem coisas como partes isoladas da realidade, mas antes, apenas *fenômenos muito intimamente relacionados e tão ligados entre si como se fossem inseparáveis*. Essa visão sustenta que nosso mundo físico “... **não é uma estrutura feita de entidades não analisáveis de existência independente**, mas *uma rede de relacionamentos* entre elementos cujos significados se elevam de seus relacionamentos ao todo”^{16[16]}.

Para a autora, essa visão, com suas nuances evidentemente **místicas**, vai diretamente contra não apenas o bom senso e a física clássica, mas também contra a Teoria da Relatividade – todas baseadas no princípio intuitivo de que os fragmentos de que esta realidade se compõe são inerentemente separados e de que não há nenhum efeito testemunhado num pedacinho específico que tenha uma causa detectável proveniente de algum outro fragmento, atuando como intermediário por meio de alguma força ou sinal detectável localmente^{17[17]}.

Einstein acrescentou mais um elemento a essa doutrina de “causas locais”, afirmando que nenhum sinal poderia ir de um fragmento da realidade (uma causa) para outro (um efeito) mais depressa que a luz, sendo isso um empecilho em relação ao que diz a teoria quântica, de que uma influência pode ser instantânea.

Foi por causa da defesa de uma “ação à distância” instantânea que Einstein insistia em que a teoria quântica tinha de ser uma descrição incompleta da realidade e se dispôs a ilustrar isso no famoso **Paradoxo de Einstein, Podolsky e Rosen** (ou **Paradoxo EPR**), publicado em 1935.

O Paradoxo EPR em si está relacionado a uma experiência com o pensamento proposta por Einstein, Boris Podolsky e Nathan Rosen na qual um físico teria a expectativa de medir as posições e os momentos de dois prótons no instante que partissem em direções opostas de uma mesma fonte. David Bohm mais tarde revisou esta proposição, sugerindo que o físico medisse o movimento rotativo de dois prótons. Essa sugestão tornou-se a base para as experiências da correlação real realizada na década de 70.

^{16[16]} Essa temática, em que o Universo é visto como uma unidade básica será discorrido brevemente, em um capítulo à parte.

^{17[17]} Capra (1983) parece ter uma opinião levemente divergente da física Danah Zohar, pois ele considera a unidade de todas as coisas uma conseqüência da visão relativista da matéria, ou mais precisamente como veremos, de uma visão “quântico-relativista” da matéria. Para o físico Fritjof Capra, não há disparidade entre a constatação da unidade de todas as coisas e a teoria de Einstein, quando (parcialmente) fundida com a teoria quântica. Ele certamente concordaria com Zohar, que tal constatação é dispare com a Física Clássica e com o senso-comum baseado nesse modelo de ciência “clássico”. Quanto às “nuances místicas” apontadas por Zohar, veremos que elas são amplamente consideradas por físicos proeminentes como David Bohm, os ganhadores do prêmio Nobel Werner Heisenberg e Niels Bohr, e o próprio Fritjof Capra. Recentemente, podemos citar outro físico que segue essa linha de pensamento chamado Amit Goswami.

Hawking (2002) explica o Paradoxo Einstein, Rosen e Podolsky da seguinte maneira. Imagine que um átomo radioativo se desintegre e envie duas partículas em direções opostas e com spins opostos^{18[18]}. Sabe-se que um observador que olhe apenas uma partícula não consegue prever se ela estará girando para a direita ou para a esquerda. Mas, se as medições (ou seja, se as equações matemáticas) do observador mostrarem que ela está girando para a direita, ele poderá prever que a outra partícula estará girando para a esquerda, e vice-versa. A outra partícula poderia estar agora do outro lado da galáxia, mas ainda assim saberíamos *instantaneamente* em que direção estava girando. Einstein achava essa possibilidade, proposta pela teoria quântica, como sendo ridícula, pois para ser verdadeira, precisaria ser necessário haver troca de informações entre as partículas numa velocidade maior que a da luz, algo proibido pela teoria da relatividade. Porém a maioria dos cientistas observou que Einstein se confundiu. O experimento imaginário de Einstein, Rosen e Podolsky não mostra que seja possível enviar informações mais rapidamente que a luz. Uma interpretação mais condizente com a teoria quântica é a de que o experimento poderia ser possível se considerarmos uma interligação essencial entre as partículas em questão, permitindo que instantaneamente ao saber a posição de uma partícula, se possa calcular a posição da outra.

Zohar (1982) explica a essência do Paradoxo EPR a partir de um exemplo figurado que poderia ser encontrado na vida cotidiana:

Imaginemos o destino de um par de gêmeos nascidos em Londres, porém separados desde esse momento, sendo que um deles foi levado para Nova Iorque e o outro continuou em Londres. Suponhamos que os gêmeos jamais se encontraram novamente, cresceram sem saber da existência um do outro e que nunca tenha havido qualquer forma de comunicação entre ambos, vivendo eles, vidas inteiramente separadas. Imaginemos que um psicólogo resolva estudar os gêmeos, percebendo uma estranha semelhança em seus comportamentos e suas circunstâncias. Por exemplo, cada um dos dois adotou o apelido de “Scotty”, ambos escolheram entrar para a força policial e chegaram igualmente ao posto de Detetive-Inspetor; ambos se vestem exclusivamente de azul e casaram no mesmo ano com uma morena chamada Mary, e assim por diante. Como se explica tudo isso?

Um teórico da linha quântica não teria problemas com essas aparentemente inexplicáveis correlações entre as vidas dos dois gêmeos, pois *suas equações sempre o deixaram esperando por algo assim* – e desde que suas previsões matemáticas se tenham tornado realidade, ele não está muito preocupado com o porquê.

Einstein, porém, achava que o fato de os teóricos da física quântica não se importarem com esse tipo de coisa era uma prova de que a teoria quântica estava incompleta. Em primeiro lugar, Einstein não podia abandonar sua fé (já abalada pelo Princípio da Incerteza) de que uma teoria física completa *deveria* ser capaz de explicar

^{18[18]} Spin é uma propriedade interna das partículas elementares relacionada, mas não idêntica, ao conceito comum de *rotação*. Essa propriedade diz respeito à aparência e natureza da partícula, que se altera em função das diferentes direções assumidas pela partícula. Por exemplo, uma partícula pode alterar sua aparência com uma rotação inteira (spin=1), outra partícula com meia rotação (spin=2) e outra com $\frac{1}{4}$ de rotação, ou ainda outra fração qualquer. Ou ainda, poderíamos ter uma partícula que se altere com duas rotações inteiras sobre si mesma (spin= $\frac{1}{2}$). Segundo a Cosmologia, todas as partículas conhecidas no universo pertencem a um destes dois grupos: férmions ou bósons. *Férmions são partículas com spin semi-inteiro (como spin $\frac{1}{2}$) que constituem a matéria comum*. Suas energias do estado fundamental são negativas. *Bósons são partículas com spin inteiro (como 0, 1, 2), de supergravidade N=8, que originam forças entre os férmions, como a força gravitacional e a luz*. Suas energias do estado fundamental são positivas. A teoria da supersimetria supõe que todo férmion e todo bóson possui um ‘superparceiro’ com spin metade maior ou menor que ele próprio. Por exemplo, um fóton (que é um bóson) possui spin 1. Sua energia do estado fundamental é positiva. O superparceiro do fóton, o fotino, possui spin $\frac{1}{2}$, tornando-o um férmion. Portanto, sua energia do estado fundamental é negativa. Nesse sistema de supergravidade, o número de bósons e férmions no universo acaba sendo igual.

o “porquê” das coisas e dizer algo definido sobre a natureza da realidade. Em segundo lugar, ele não podia aceitar que não houvesse alguma explicação “respeitadora da lei” por trás de quaisquer uma das correlações entre as vidas obviamente separadas dos gêmeos. Segundo suas palavras,

“Pode-se fugir desta conclusão (de que a teoria quântica está incompleta) somente se assumirmos que ou a medida de s_1 (um dos gêmeos) muda telepaticamente a situação real de s_2 (o outro gêmeo), ou se negarmos situações reais (vidas) independentes como coisas que estão separadas em termos espaciais uma da outra. Essas duas alternativas me parecem completamente inaceitáveis” (Zohar, 1982).

De maneira que, para evitar cair de volta na telepatia ou na possibilidade de alguma ligação misteriosa entre situações distantes, Einstein propunha uma terceira saída: a de que haveria algum fator em comum na própria natureza das situações que poderia ser levado em conta nesse comportamento correlacionado.

No exemplo dos gêmeos, esse fator comum poderia ser ilustrado dizendo-se que eles devem ser gêmeos idênticos, compartilhando material genético. Einstein diria então que, se as vidas dos gêmeos transcorreram por linhas semelhantes, conforme previa a teoria quântica, era simplesmente porque eles haviam sido programados para isso desde o início, por aquele fator genético comum, profundo em sua natureza. E assim não existe nenhuma telepatia e nenhuma “ação à distância” em seus estilos de vida semelhantes, e sim um fator comum que a teoria quântica deve deixar de levar em conta por sua recusa em estabelecer qualquer coisa sobre a natureza da realidade subjacente. A sugestão de Einstein de que existe um fator comum na base dos efeitos de correlação previstos pela teoria quântica é conhecida como a **Teoria das Variáveis Ocultas**.

Durante muitos anos, a prova sugerida por Einstein de que a teoria quântica está incompleta foi deixada de lado, num estado quase de esquecimento junto com as previsões de não-localização. Os poucos físicos que pensaram sobre o Paradoxo EPR não pensaram de maneira alguma que pelo menos essa solução do “fator comum” (as variáveis ocultas) fosse compatível com quaisquer previsões da teoria quântica, e assim parecia de certa forma um tanto abstrato que Einstein estivesse certo ao dizer que tais previsões poderiam ser explicadas em relação a uma realidade subjacente. Mas, tudo isso mudou com a publicação do **Teorema de Bell** em 1964.

Bell, um físico dos laboratórios CERN em Genebra, provou matematicamente que ou Einstein estava certo, e existe uma realidade fundamental no mundo físico por baixo da indeterminância da física quântica (e assim a teoria quântica está equivocada), ou o próprio Einstein estava inteiramente errado ao supor que haja uma realidade subjacente e a teoria quântica está correta ao prever uma autêntica ação à distância. Bell estabeleceu este ou-ou, matematicamente baseado numa prova de que a idéia de Einstein e a teoria quântica levariam não às mesmas previsões em determinadas situações experimentais como se havia pensado, mas a outras completamente diferentes. Embora o Teorema de Bell por si mesmo seja extremamente matemático, pode ser expresso através do exemplo dos gêmeos, como o faz Zohar (1982).

“Suponhamos que o psicólogo que observou os gêmeos tenha notado que ambos têm inclinação a acidentes. Cada um dos dois feriu-se jogando futebol com a idade de 16 anos, cada um bateu com o carro aos 25 anos, e assim, por diante. Numa situação como essa, Einstein diria que essa tendência a acidentes deveria ser um traço herdado e que essas respectivas piceladas do azar dos gêmeos estavam programadas para acontecer. O teórico da quântica diria que nada sabe sobre genética, mas que suas equações demonstram que se um acidente sobrevém a um gêmeo, um acidente semelhante deve sobrevir ao outro. O que Bell fez foi provar que existe uma espécie de acidente capaz de demonstrar de uma vez por todas que a tendência a acidentes dos gêmeos seria realmente um traço herdado.

Bell sugeriria que o gêmeo que morava em Nova Iorque fora empurrado num lance de escadas de maneira a quebrar a perna. E agora, já que ninguém iria

argumentar que alguém poderia herdar a tendência a ser empurrado escada abaixo por algum estranho hostil, se acontecesse um acidente semelhante ao gêmeo de Londres, Einstein possivelmente não poderia argumentar que isso acontecera por causa de algum fundo genético em comum. Se os dois gêmeos caíram em um lance de escadas (e só o de Nova Iorque foi empurrado por alguém) e cada um dos dois acabou com uma perna quebrada, deveria então haver alguma espécie de telepatia funcionando entre os dois. A teoria quântica estaria vingada.

Mas se, por outro lado, o gêmeo de Londres continuasse a caminhar são e salvo em cima de suas duas pernas e o gêmeo de Nova Iorque estivesse com sua perna quebrada engessada, então Einstein estaria certo. Ele poderia dizer que todas as semelhanças observadas baseavam-se em características herdadas (as variáveis ocultas) e que, em situações que as características herdadas não abrangessem, não se poderia esperar semelhanças (ou correlações)” (Zohar, 1982).

As alternativas esboçadas pelo Teorema de Bell foram testadas em laboratório no ano de 1974, quando dois físicos de Bekerley, Stuart Freedman e John Clauser, conseguiram realizar uma experiência de correlação bem-sucedida em fótons polarizados^{19[19]}. Freedman e Clauser determinaram, acima de qualquer suspeita, que as misteriosas correlações ocorrem conforme prevê a teoria quântica, e sua capacidade para fazer isso registrando efeitos macroscópicos (ou seja, efeitos visíveis no nível da realidade do cotidiano) na aparelhagem de seu laboratório ainda vai mais longe, até mostrar que o **Teorema de Bell** e a “**ação à distância**” *têm implicações muito além do nível subatômico da realidade, ou seja, o Teorema de Bell coloca o dilema imposto pelos fenômenos quânticos muito claramente no reino dos fenômenos macroscópicos (do nosso nível cotidiano), mostrando que nossas idéias comuns sobre o mundo são profundamente deficientes mesmo no nível macroscópico* (Zohar, 1982).

^{19[19]} A experiência Freedman & Clauser foi repetida com sucesso muitas vezes.

III) O universo como uma unidade básica

A teoria quântica derrubou os conceitos clássicos de objetos sólidos e de leis da natureza estritamente deterministas. Segundo Capra (1983), no nível subatômico, os objetos materiais sólidos da Física Clássica dissolvem-se em padrões de probabilidade semelhantes a ondas; esses padrões, em última instância, não representam probabilidades de coisas, mas sim, probabilidades de interconexões.

Uma análise cuidadosa do processo de observação na Física Atômica tem demonstrado que as partículas subatômicas não possuem significado enquanto entidades isoladas, somente podendo ser compreendidas como interconexões entre a preparação de um experimento e sua posterior medição. A teoria quântica revela, assim, uma unidade básica no universo, já que – como veremos - é impossível decompor a matéria em unidades menores dotadas de existência independente. Ou em outras palavras, à medida que penetramos na matéria, a natureza não nos mostra quaisquer “blocos básicos de construção” isolados, como sempre se pensou que poderia ser encontrado. Ao contrário, surge perante nós como uma complicada teia de relações entre as diversas partes do todo.

Segundo Capra (1983), essas relações sempre incluem o observador, de maneira essencial. O observador humano constitui o elo final na cadeia de processos de observação, e as propriedades de qualquer objeto atômico só podem ser compreendidas em termos de interação do objeto com o observador. Em outras palavras, o ideal clássico de uma descrição objetiva da natureza perde sua validade. A partição cartesiana entre o eu e o mundo, entre o observador e o observado, não pode ser efetuada quando lidamos com a matéria atômica. Na Física Atômica, jamais podemos falar sobre a natureza sem falar, ao mesmo tempo, sobre nós mesmos.

Capra (1983) assim se expressa,

“Tendências a existir, partículas reagindo ao confinamento com o movimento, átomos passando repentinamente de um estado ‘quântico’ para outro e uma interligação essencial de todos os fenômenos – estas são algumas das facetas fora do comum apresentadas pelo mundo atômico”.

O autor explica que a força básica que origina todos os fenômenos atômicos nos é familiar no mundo macroscópico, e se trata da força de atração elétrica entre o núcleo atômico positivamente carregado e os elétrons negativamente carregados. A interação dessa força com os elétrons-ondulatórios origina a tremenda variedade de estruturas e fenômenos em nosso meio ambiente, bem como é responsável por todas as reações químicas e formação de moléculas, base de todos os sólidos, líquidos e gases, e de todos os processos biológicos e de formação e estruturação dos organismos vivos.

Os núcleos atômicos (que como sabemos são compostos de prótons e nêutrons) são muito importantes: são os centros extremamente pequenos e estáveis, que constituem a fonte da força elétrica e formam os esqueletos da grande variedade de estruturas moleculares. Seu estudo envolve a determinação de sua carga e massa (o núcleo contém praticamente toda a massa do átomo, embora como vimos, o seu tamanho em relação ao átomo seja milhões de vezes menor, como “uma partícula de sal no centro do maior estádio de futebol do mundo”). Na década de 30, após a elucidação do mundo dos átomos via teoria quântica, os físicos se deparam com a tarefa de compreender a estrutura dos núcleos, seus componentes e as forças que os mantêm tão firmemente unidos.

Eles obtiveram um grande avanço com a descoberta do nêutron, uma partícula que tem aproximadamente a mesma massa do próton (cerca de duas mil vezes a massa do elétron), mas não dispõe de uma carga elétrica. Essa descoberta revelou que a força nuclear que mantém essas partículas (prótons e nêutrons) tão rigidamente ligadas dentro do núcleo, constituía um fenômeno totalmente novo, até então. Esse fenômeno não poderia ser de origem eletromagnética, uma vez que os nêutrons eram eletricamente neutros. Os físicos logo perceberam que estavam em confronto com uma nova força da natureza que não se manifesta em lugar algum fora do núcleo.

Um núcleo atômico é cerca de cem mil vezes menor do que o átomo e, entretanto, contém toda a massa deste. Isso significa que a matéria dentro do núcleo deve ser extremamente densa se comparada com as formas de matérias com as quais estamos familiarizados. Na verdade, se todo o corpo humano fosse comprimido à densidade nuclear, não ocuparia mais espaço que a cabeça de um alfinete. Essa elevada densidade, contudo, não constitui a única propriedade insólita da matéria nuclear.

Possuindo a mesma natureza quântica que os elétrons, os “núcleons” – como os prótons e nêutrons são comumente chamados – respondem ao seu confinamento com elevadas velocidades. Já havíamos visto que sempre que uma partícula é confinada a uma pequena região do espaço, ela reage a esse confinamento movendo-se circularmente, e quanto menor é a região de confinamento, tanto mais rápido é o movimento da partícula. No caso dos elétrons, já ficamos surpresos com o fato de que eles reagem a esse confinamento girando em torno do núcleo há velocidades próximas de **960 km por segundo**. Vimos, também, que é essa propriedade quântica que confere o aspecto sólido para a matéria visível, já que tomando a proporção entre o núcleo atômico e os elétrons à sua volta, a matéria no nível atômico é quase inteiramente formada de “espaços vazios”. Entretanto, os núcleons são comprimidos num volume ainda mais reduzido (muito mais reduzido!), e portanto a sua reação é tanto mais violenta. Prótons e nêutrons percorrem o núcleo de um lado para o outro a velocidades de cerca de **64.000 km/seg!** A matéria nuclear é, assim, uma forma de matéria inteiramente diversa de tudo aquilo que estamos familiarizados em nosso mundo macroscópico visível.

O novo aspecto essencial da matéria nuclear – que responde por todas essas inusitadas propriedades – é a **forte força nuclear**. Sua característica singular é o seu alcance extremamente curto: essa força age apenas quando os núcleons se aproximam em demasia uns dos outros, na ordem aproximada de duas a três vezes os seus diâmetros. A essa distância, a força nuclear é fortemente atrativa. Contudo, se essa distância se torna menor, a força torna-se fortemente repulsiva, de modo que os núcleons não podem se aproximar mutuamente mais do que já fizeram. Dessa forma, a força nuclear mantém o núcleo num equilíbrio estável, embora altamente dinâmico. (Capra, 1983)

A visão da matéria que emerge do estudo dos átomos e dos núcleos mostra-nos que essa matéria, em sua maior parte, acha-se concentrada em “*minúsculas gotas separadas por distâncias consideráveis*” (Capra, 1983). No vasto espaço existente entre as gotas nucleares “compactas” (por concentrarem quase toda a massa do átomo) e intensamente “ferventes” movem-se os elétrons. Estes constituem apenas uma reduzidíssima fração da massa total^{20[20]}, embora confirmem à matéria seu aspecto sólido e forneçam os vínculos necessários à construção das estruturas moleculares, achando-se envolvidos nas reações químicas, e com tudo isso, responsáveis pelas propriedades químicas da matéria^{21[21]}.

Capra (1983) explica que as reações nucleares, por outro lado, geralmente não se verificam de modo natural nessa forma de matéria, em virtude do fato de que as energias disponíveis não são suficientemente elevadas para perturbar o equilíbrio nuclear. Essa forma de matéria, entretanto, com sua grande variedade de formas e texturas e sua complexa arquitetura molecular, só consegue existir sob condições muito especiais, quando a temperatura não é muito elevada, de modo que as partículas não se

^{20[20]} Lembremos que na metáfora do estádio do futebol, os elétrons seriam equivalentes a algumas pitadas de sal girando nas bordas do estádio ao redor do núcleo, que seria apenas uma partícula de sal no centro do campo de futebol.

^{21[21]} A observação desses fenômenos é muito importante aqui. Existem pesquisadores que tentam criticar qualquer tentativa de explicar fenômenos psíquicos a partir da teoria quântica, argumentando que o comportamento irregular dos processos subatômicos tem muito pouco que ver com acontecimentos que ocorrem no nível da vida cotidiana. Porém, os fenômenos que estão sendo evidenciados até o momento parecem se opor a essas críticas. Zohar (1982) afirma que as objeções críticas levantadas por tais pesquisadores são no mínimo cheias de controvérsias, e a autora se utiliza do Teorema de Beel para refutar tais críticas. Na psicologia junguiana, o conceito de sincronicidade será o paralelo perfeito desse Teorema Matemático, e ambos fornecerão bases para explicações de fenômenos parapsicológicos expressivos como a precognição.

agitem em demasia. Quando a energia térmica aumenta cerca de cem vezes mais, como sucede na maioria das estrelas, todas as estruturas atômicas e moleculares são destruídas. A maior parte da matéria presente no universo existe, de fato, num estado bastante diverso daquele descrito até aqui^{22[22]}.

Na história da penetração humana dentro deste mundo submicroscópico, uma nova etapa foi alcançada no início da década de 1930, quando os cientistas imaginaram haver finalmente descoberto os “blocos de construção básicos” da matéria. Sabia-se que toda a matéria consistia em átomos e que todos os átomos consistiam em prótons, nêutrons e elétrons. Essas chamadas “partículas elementares” eram encaradas como as últimas e indestrutíveis unidades da matéria, átomos tais como os tinha concebido Demócrito. Embora a teoria quântica implique o fato já mencionado de que não podemos decompor o mundo nas menores unidades existentes independentemente, esse fato não foi, via de regra, percebido naquela época. Os hábitos clássicos de pensamento ainda se mostravam de tal forma persistentes que a maioria dos físicos tentava compreender a matéria em termos de seus “blocos de construção básicos”, tendência de pensamento que, aliás, ainda hoje continua sólida entre alguns pesquisadores físicos.

Mas, dois avanços a partir dessa época, um no campo experimental e outro no campo teórico da Física, se opuseram ainda mais intensamente à essa resistência de abandonar a noção de partículas elementares como sendo as unidades primárias da matéria. Essa noção definitivamente, teve de ser posta de lado.

Do lado experimental, foram descobertas novas partículas à medida que os físicos aperfeiçoavam suas técnicas experimentais e desenvolviam novos e engenhosos dispositivos para detecção de partículas. Assim, o número destas ampliou-se, segundo a seguinte escala:

- a) a) de três para seis, por volta de 1935;
- b) b) de seis para dezoito, por volta de 1955;
- c) c) e hoje conhecemos, mais de duzentas partículas subatômicas.

Nesse contexto experimental, o adjetivo “elementar” deixou de ter uma aplicação atraente à caracterização de qualquer partícula.

Paralelamente, no lado teórico, logo após a formulação da teoria quântica, tornou-se claro que uma teoria completa dos fenômenos nucleares, deveria além de incorporar esta última, também incluir a teoria da relatividade. Isto se deve ao fato de que as partículas confinadas às dimensões do núcleo freqüentemente se movem tão rápido que sua velocidade se aproxima da velocidade da luz. Esse fato é fundamental para a descrição do seu comportamento, pois toda descrição de fenômenos naturais envolvendo velocidades próximas à da luz precisa levar em conta a teoria da relatividade. Essa descrição, como se costuma falar, precisa ser “relativística” (Capra, 1983). Precisamos então, para o entendimento integral do mundo nuclear, de uma teoria que incorpore tanto a teoria quântica quanto a da Relatividade. Porém, uma teoria desse porte ainda não foi encontrada, e a fusão das teorias quântica e da relatividade numa teoria completa do mundo das partículas é hoje, o problema central e o grande desafio da Física Moderna.

Tudo isso tem uma justificativa. Embora saibamos bastante acerca da estrutura nuclear e das interações entre as partículas nucleares, ainda não compreendemos a natureza e a forma complexa da força nuclear a nível fundamental. Inexiste, portanto, uma teoria completa do mundo das partículas nucleares comparável à teoria quântica para o mundo atômico. Dispomos, isto sim, de diversos modelos “quântico-

^{22[22]} Por exemplo, no centro das estrelas existem vastas acumulações de matéria nuclear, e processos nucleares que raramente são registrados na Terra são predominantes lá. São, aliás, essenciais para a grande variedade de fenômenos estelares observados na Astronomia, a maioria dos quais deriva de uma combinação de efeitos nucleares e gravitacionais. Segundo Capra (1983), “um dos grandes triunfos da física Moderna foi a descoberta de que o contínuo fluxo de energia proveniente do sol – nosso elo vital com o mundo dos corpos de grandes dimensões – resulta de reações nucleares, de fenômenos no mundo do infinitamente pequeno”.

relativísticos” que descrevem adequadamente alguns aspectos do mundo das partículas, mas segundo Capra (1983), nenhum desses modelos está isento de dificuldades matemáticas, e todos eles se contradizem entre si em certos aspectos^{23[23]}.

Seja como for, a teoria da relatividade de Albert Einstein tem exercido profunda influência na maneira como figuramos a matéria, forçando-nos a modificar de um modo essencial nosso conceito de partícula. Na Física Clássica, a massa de um objeto sempre esteve associada a uma substância material indestrutível, a algum “estofó” com o qual se acreditava que todas as coisas fossem feitas.

A teoria da relatividade, porém, demonstrou que a *massa* nada tem a ver com qualquer substância, sendo isso sim, *uma forma de energia*. *Energia*, entretanto, é uma *quantidade dinâmica associada com atividade, ou com processos* (Capra, 1983).

Logo, o fato de a massa de uma partícula ser equivalente a uma certa quantidade de energia significa que *a partícula não pode mais ser encarada como um objeto estático* mas, sim, que ela deve ser concebida como *um modelo dinâmico, um processo que envolve uma energia que se manifesta a si mesma como a massa da partícula*.

Essa nova concepção de partícula foi iniciada com a formulação de uma equação relativística que descreve o comportamento dos elétrons, pelo físico inglês e ganhador do prêmio Nobel, Paul Dirac. A teoria de Dirac mostrou-se extremamente bem-sucedida na explicação dos pequenos detalhes da estrutura atômica. Mas, principalmente, ela revelou *uma simetria fundamental entre matéria e anti-matéria*. Dirac previu, com suas equações matemáticas, a existência de um antielétron com a mesma massa do elétron, mas com carga oposta. Essa partícula positivamente carregada foi realmente descoberta experimentalmente dois anos depois da predição de Dirac, e foi denominada **pósitron**.

Teoricamente, a simetria entre matéria e antimatéria implica o fato de que para cada partícula existe uma antipartícula, portadora de igual massa e carga oposta. Pares de partículas e antipartículas podem ser criados se dispusermos de suficiente energia e podem ser transformados em energia pura no processo reverso de aniquilação. Esses processos de criação e aniquilação de partículas haviam sido previstos pela teoria de Dirac antes de serem efetivamente descobertos na natureza. Têm sido, desde então, observados milhões de vezes.

A criação de partículas materiais a partir da energia pura é, por certo, o efeito mais espetacular da teoria da relatividade, podendo ser compreendida somente em termos da concepção de partículas esboçada pela teoria quântica, especialmente pelas equações de Dirac (mas, evidentemente, não pela concepção da Física Clássica).

Antes da Física das partículas relativísticas, sempre se considerara a matéria constituída ou de unidades elementares, que seriam indestrutíveis e imutáveis, ou de objetos compostos, que podiam ser fragmentados em suas partes componentes. A questão básica na Física Clássica girava em torno da indagação se seria possível dividir indefinidamente a matéria ou se, ao invés disso, poder-se-ia chegar às menores unidades indivisíveis.

Com o modelo “quântico-relativístico” de Dirac, toda essa questão da divisão da matéria apareceu sob uma nova luz. Quando duas partículas dotadas de elevada energia colidem, geralmente fragmentam-se, mas *cada um desses fragmentos não é menor que as partículas originais*. Trata-se, uma vez mais, *de partículas da mesma espécie e que são criadas a partir da energia do movimento (energia cinética) envolvida no processo de colisão*.

^{23[23]} Atualmente, porém, há uma teoria que começa a se evidenciar cada vez mais. É a chamada **Teoria das Supercordas**, e que parece ser a grande promessa do século XXI, enquanto teoria capaz de unir a física quântica com a física relativista de Einstein, numa grande e definitiva teoria unificada da Física Moderna, que explicará não apenas completamente o mundo das partículas, como diversas questões no âmbito da Cosmologia e da Astrofísica. Embora essa teoria ainda seja um grande sistema especulativo, ela tem conseguido inclusive avanços no âmbito experimental.

Capra (1983) explica que o problema da divisão da matéria é, assim, resolvido de uma forma inesperada:

“a única maneira de dividir partículas subatômicas consiste em lança-las em processos de colisão envolvendo energias elevadas. Pode-se, desse modo, dividir indefinidamente a matéria, embora jamais obtenhamos pedaços menores uma vez que simplesmente criamos partículas a partir da energia envolvida no processo. As partículas subatômicas são, pois, destrutíveis e indestrutíveis ao mesmo tempo”.

O autor conclui a sua explicação expondo que,

“Esse estado de coisas permanecerá *paradoxal* enquanto adotarmos a *concepção estática* que postula *‘objetos’ compostos* consistindo em *‘blocos de construção básicos’*. Somente quando adotarmos a concepção dinâmica e relativística o paradoxo desaparecerá. As *partículas* passam então a ser vistas como *padrões (processos) dinâmicos*, que envolvem uma determinada quantidade de energia **que se manifesta a nós como sua massa**. *Num processo de colisão, a energia das duas partículas é redistribuída de modo a formar um novo padrão; e se essa energia tiver sido aumentada de uma quantidade suficiente de energia cinética, esse novo padrão poderá envolver partículas adicionais*” – grifos meus.

Colisões de alta energia de partículas subatômicas é o método principal utilizado pelos físicos para estudar as propriedades dessas partículas, razão pela qual a Física das partículas é também designada como “Física de alta energia”. As energias cinéticas exigidas para as experiências de colisão são alcançadas por meio de imensos aceleradores de partículas, enormes máquinas circulares com alguns quilômetros de circunferência, nos quais os prótons são acelerados até alcançar velocidades próximas à da luz. Conseguindo isso, faz-se com que colidam com outros prótons ou com nêutrons. Apesar de serem *máquinas imensas*, que exigem uma estruturação específica de instalação de prédio só para elas, com grandes dimensões, departamentos informatizados, e alta tecnologia mecânica e eletrônica, podem ser considerados os supermicroscópios de nosso tempo, para estudar o mundo do infinitamente pequeno.

A maior parte das partículas criadas nessas colisões vive apenas durante um lapso extremamente curto de tempo – muito menos de um milionésimo de segundo – após o que são novamente desintegradas em prótons, nêutrons e elétrons. A despeito desses períodos de vida tão extremamente curtos, essas partículas não só podem ser detectadas e suas propriedades medidas, como igualmente, pode-se fazer com que deixem rastos, produzidos nas chamadas *câmaras de bolhas*, e que podem ser “fotografados”. Esses rastos são como “trilhas em um céu” deixadas não por um “avião”, mas sim, pela trajetória descrita pela partícula. Porém, as partículas reais, ainda são muitas ordens de grandezas menores que as bolhas que constituem esses rastos.

Por outro lado, a partir da espessura e da curvatura de um rasto, os físicos podem identificar a partícula que o causou. Isso porque antes de realizar um experimento efetivo de colisão de partículas, os físicos realizam diversos cálculos matemáticos para equacionar o comportamento que a partícula deverá apresentar durante o experimento. Realizam simulações por computador, prevêm prováveis trajetórias resultantes e comparam os resultados matemáticos e as curvas de funções de ondas, com as trajetórias obtidas nos rastos após as colisões experimentais, daí identificando partículas novas e conhecidas, e elaborando conclusões teóricas e empíricas.

Os experimentadores utilizam campos magnéticos para identificar as partículas, e as suas colisões constituem o principal método experimental da Física Moderna para o estudo de suas propriedades e interações.

Capra (1983) declara que,

“Os experimentos de espalhamento em alta energia, realizados ao longo das últimas décadas, têm exibido aos nossos olhos, de modo notável, a natureza

dinâmica e em perpétua mudança do mundo das partículas. A matéria aparece nessas experiências como algo completamente inconstante. *Todas as partículas podem ser transmutadas em outras partículas; elas podem ser criadas da energia e podem desfazer-se em energia.* Nesse mundo, conceitos clássicos como ‘partículas elementares’, ‘substância material’ ou ‘objeto isolado’ perderam qualquer significado. *A totalidade do universo aparece-nos como uma teia dinâmica de padrões inseparáveis de energia*” – grifos meus.

Por mais contraditórios que possam ser os vários modelos “quântico-relativísticos” da Física Moderna, ou por mais que apresentem quaisquer dificuldades matemáticas, todos eles se identificam em um aspecto: *todos esses modelos refletem a unidade básica e a natureza intrinsecamente dinâmica da matéria.* Todos os modelos matemáticos e resultados experimentais mostram que *as propriedades de uma partícula só podem ser compreendidas em termos de sua atividade – de sua interação com o ambiente circundante – e que a partícula não pode, portanto, ser encarada como uma entidade isolada, devendo ser compreendida como parte integrante do todo.*

A teoria da relatividade não só alterou drasticamente nossa concepção das partículas, como igualmente, a maneira como figuramos as **forças** que agem entre essas partículas. Numa descrição relativística das interações de partículas, as forças entre elas – ou seja, sua mútua atração ou repulsão – *são concebidas como uma permuta de outras partículas.* Segundo Capra (1983), isso é uma “*consequência do caráter quadridimensional espaço-tempo do mundo subatômico*”, e nem a nossa intuição ou nossa linguagem são capazes de manipular direito essa imagem, embora essa concepção seja o vínculo que unifique os dois conceitos – força e matéria – que pareciam tão fundamentalmente diferentes desde os atomistas gregos. Atualmente, **força** e **matéria** são concebidos como tendo uma origem comum nos *padrões dinâmicos* (ou energéticos) que denominamos **partículas**.

O fato de que *as partículas interagem por intermédio de forças que se manifestam como uma permuta de outras partículas* é uma outra razão pela qual o mundo subatômico não pode ser decomposto em partes componentes.

Desde o nível macroscópico até o nível nuclear, as forças que mantêm as coisas unidas são relativamente fracas. Por essa razão, é uma aproximação razoável afirmar que as coisas consistem em partes componentes. Assim, pode-se dizer que um grão de sal consiste em moléculas de sal; estas, de dois tipos de átomos; estes, de núcleos e elétrons, e os núcleos, de prótons e nêutrons. No nível da partícula (subatômica), contudo, não se pode mais visualizar os fatos dessa forma.

Ultimamente, evidências crescentes têm demonstrado que os próprios prótons e nêutrons são objetos compostos, mas as forças que os mantêm coesos são tão fortes ou (o que equivale dizer o mesmo) as velocidades adquiridas pelos seus componentes são tão elevadas que a descrição relativística tem de ser aplicada, nesses casos em que as forças são também partículas. Assim, a distinção entre *partículas constituintes e partículas que compõem as forças de coesão torna-se obscura* e a aproximação segundo a qual a partícula é um objeto que consiste em partes constituintes, novamente, cai por terra, com esse argumento.

Conclui-se que na Física Moderna o mundo das partículas não pode ser decomposto em componentes elementares, sendo o universo experimentado como um todo dinâmico e inseparável, que sempre inclui o observador, num sentido essencial. Nessa experiência, os conceitos tradicionais de espaço e tempo, de objetos isolados, de causa e efeito perdem o seu significado. Surge uma nova concepção da realidade e um novo modelo de ciência que supera o mecanicismo-cartesiano clássico, e realiza uma compreensão sistêmica, legítimo fundamento de uma visão holística do real. Como eu próprio salientei, em outra ocasião, “o mundo de sólidos objetos materiais, que se pensava bem definido, se **esfumacou** num complexo modelo de ondas de probabilidade”^{24[24]} (Pessoa, 2003). Por isso, se a matéria for o fundamento da

^{24[24]} Por isso, a Física deixou de ser determinística, em seu sentido restrito, para se tornar probabilística.

existência como supõem os materialistas e os céticos, de qualquer forma ela precisará ser encarada com outros olhos. Talvez, eles sejam obrigados a encarar o fundamento da alma e do espírito, mesmo contra a própria vontade...

^[1] Quando a temperatura da água é elevada, o movimento das moléculas de água aumenta até que supera as forças que as aglutinam, separando-as. Dessa forma, a água se torna vapor. Por outro lado, quando o movimento térmico é reduzido pelo esfriamento da água, as moléculas finalmente aglutinam-se num padrão novo e mais rígido, o gelo. De forma semelhante, muitos outros fenômenos térmicos podem ser apreendidos com facilidade a partir de um ponto de vista puramente mecanicista.

^[2] Concluímos que o modelo de ciência da Física Clássica é caracterizado pelo princípio da causalidade, e pelo objetivo de alcançar uma descrição objetiva do mundo. Esse conceito de ciência passou a ser adotado por outros ramos das ciências exatas e naturais como a biologia, a medicina, a química, e até pelas ciências humanas (história, antropologia, sociologia, psicologia, etc). Até hoje, muitos pesquisadores só conseguem “enxergar” esse conceito ou modelo de ciência, caracterizado por uma visão mecanicista, positivista, pragmatista, experimental e quantificadora (baseada em gráficos, tabelas e estatísticas). Esses pesquisadores consideram esse o único modelo ou conceito admissível de ciência, mas veremos que além dessa concepção de ciência ser insuficiente na área de “humanidades”, mesmo nas ciências exatas como a Física e a Química Modernas, tal modelo já foi superado.

^[3] Os estudos desses pesquisadores geraram a tecnologia da engenharia elétrica e uma teoria completa do eletromagnetismo.

^[4] Esse conceito foi (e ainda é para alguns) muito perturbador. Ele implicaria, segundo perguntas de alguns, “que tudo era relativo” ou “que não havia padrões morais absolutos”? Hoje sabemos que não é isso que Einstein propôs.

^[5] Mesmo com o estudo do eletromagnetismo, a Mecânica newtoniana manteve de início, sua posição como base da Física, por insistência de muitos físicos que se apegaram ao modelo de ciência clássico. O próprio Maxwell tentou explicar os campos como estados de fadiga mecânica num meio extremamente sutil denominado éter que encheria o espaço todo, e as ondas eletromagnéticas como ondas elásticas desse éter. Ele se baseava na observação de que as ondas são usualmente experimentadas como vibrações de alguma coisa (por exemplo, ondas de água como vibrações da água, ondas sonoras como vibrações do ar, etc), e estendeu intuitivamente esse raciocínio para explicar as ondas eletromagnéticas como vibrações elásticas no éter. Embora, Maxwell desconfiasse contraditoriamente, que esse não era o verdadeiro caminho para a compreensão das ondas eletromagnéticas, foi Einstein quem reconheceu com clareza esse fato, cinquenta anos mais tarde, ao declarar – como já foi visto – que o éter não existia e que os campos eletromagnéticos eram entidades físicas por direito próprio, capazes de percorrer o espaço vazio e que não podiam ser explicadas mecanicamente (Capra, 1983).

^[6] William Crookes (1832-1919), fazendo experiências sobre as descargas elétricas no vácuo, os raios catódicos, em 1879, concluiu que estes eram partículas eletricamente carregadas, chamando-os de matéria radiante.

^[7] Inspirado pelos resultados de Röntgen, Henri Becquerel (1852-1908) passou a estudar a relação entre raios X e fluorescência. Tempos depois, o casal Curie Marie Skłodowska (1867-1934) e Pierre Curie (1859-1906), descobriram o fenômeno denominado como radioatividade.

^[8] A descoberta da radioatividade constituirá um dos fenômenos da Física Moderna que inspirará C. G. Jung a elaborar o conceito de sincronicidade na Psicologia Profunda, uma vez que a radioatividade, assim como outras ocorrências de sincronicidade, parece constituir uma irregularidade acausal, enquanto fenômeno.

^[9] Um *quantum* é a unidade mais elementar e indivisível (de energia x tempo) necessária para que qualquer processo subatômico aconteça. Qualquer determinado processo poderá exigir um único quantum ou muitos quanta, daí o nome “teoria quântica” (Zohar, 1982).

^[10] Veremos, posteriormente, que na Psicologia caberá a Jung confrontar o princípio da causalidade - na ciência da psique – ao tratar de seu conceito crucial denominado Sincronicidade.

^[11] Na verdade, como observou Heisenberg, deveria ser um feixe de raios gama em vez de ondas de luz, porque até mesmo a mais alta frequência de luz visível deixaria um comprimento de onda longo demais para detectar um elétron.

^[12] Posteriormente, serão discutidas as implicações epistemológicas do Princípio da Incerteza de Heisenberg em outros campos da ciência (especialmente da psicologia) e da filosofia.

^[13] Zohar (1982) explica que “Todo o processo das transições de um elétron dentro de um átomo excitado leva apenas uns poucos microssegundos, de maneira que qualquer ‘de repente’ em nosso mundo cotidiano é realmente um tempo muito grande em comparação a isso”.

^[14] Uma vez mais, os valores mais elevados representam estados excitados do átomo, sendo o estado fundamental o único em que todos os elétrons se encontram nas órbitas mais baixas possíveis, e possuem as menores quantidades possíveis de rotação.

^[15] Veremos, posteriormente, na psicologia junguiana esse mesmo princípio de raciocínio aplicado ao conceito de sincronicidade. No nível microfísico, isso indica que a realidade ou o universo pode ser organizado por outros princípios que não apenas a causalidade. Isso servirá de inspiração para Jung propor a sincronicidade como um princípio cosmológico, ou seja, de organização e explicação do universo, lado a lado com a causalidade “clássica” e sistêmica.

^[16] Essa temática, em que o Universo é visto como uma unidade básica será discorrido brevemente, em um capítulo à parte.

^[17] Capra (1983) parece ter uma opinião levemente divergente da física Danah Zohar, pois ele considera a unidade de todas as coisas uma consequência da visão relativista da matéria, ou mais precisamente como veremos, de uma visão “quântico-relativista” da matéria. Para o físico Fritjof Capra, não há disparidade entre a constatação da unidade de todas as coisas e a teoria de Einstein, quando (parcialmente) fundida com a teoria quântica. Ele certamente concordaria com Zohar, que tal constatação é dispare com a Física Clássica e com o senso-comum baseado nesse modelo de ciência “clássico”. Quanto às “nuances místicas” apontadas por Zohar, veremos que elas são amplamente consideradas por físicos proeminentes como David Bohm, os ganhadores do prêmio Nobel Werner Heisenberg e Niels Bohr, e o próprio Fritjof Capra. Recentemente, podemos citar outro físico que segue essa linha de pensamento chamado Amit Goswami.

^[18] Spin é uma propriedade interna das partículas elementares relacionada, mas não idêntica, ao conceito comum de *rotação*. Essa propriedade diz respeito à aparência e natureza da partícula, que se altera em função das diferentes direções assumidas pela partícula. Por exemplo, uma partícula pode alterar sua aparência com uma rotação inteira ($spin=1$), outra partícula com meia rotação ($spin=2$) e outra com $\frac{1}{4}$ de rotação, ou ainda outra fração qualquer. Ou ainda, poderíamos ter uma partícula que se altere com duas rotações inteiras sobre si mesma ($spin=\frac{1}{2}$). Segundo a Cosmologia, todas as partículas conhecidas no universo pertencem a um destes dois grupos: férmions ou bósons. *Férmions são partículas com spin semi-inteiro (como spin $\frac{1}{2}$) que constituem a matéria comum.* Suas energias do estado fundamental são negativas. *Bósons são partículas com spin inteiro (como 0, 1, 2), de supergravidade $N=8$, que originam forças entre os férmions, como a força gravitacional e a luz.* Suas energias do estado fundamental são positivas. A teoria da supersimetria supõe que todo férmion e todo bóson possui um ‘superparceiro’ com spin metade maior ou menor que ele próprio. Por exemplo, um fóton (que é um bóson) possui spin 1. Sua energia do estado fundamental é positiva. O superparceiro do fóton, o fotino, possui spin $\frac{1}{2}$, tornando-o um férmion. Portanto, sua energia do estado fundamental é negativa. Nesse sistema de supergravidade, o número de bósons e férmions no universo acaba sendo igual.

^[19] A experiência Freedman & Clauser foi repetida com sucesso muitas vezes.

^[20] Lembremos que na metáfora do estádio do futebol, os elétrons seriam equivalentes a algumas pitadas de sal girando nas bordas do estádio ao redor do núcleo, que seria apenas uma partícula de sal no centro do campo de futebol.

^[21] A observação desses fenômenos é muito importante aqui. Existem pesquisadores que tentam criticar qualquer tentativa de explicar fenômenos psíquicos a partir da teoria quântica, argumentando que o comportamento irregular dos processos subatômicos tem muito pouco que ver com acontecimentos que ocorrem no nível da vida cotidiana. Porém, os fenômenos que estão sendo evidenciados até o momento parecem se opor a essas críticas. Zohar (1982) afirma que as objeções críticas levantadas por tais pesquisadores são no mínimo cheias de controvérsias, e a autora se utiliza do Teorema de Beel para

refutar tais críticas. Na psicologia junguiana, o conceito de sincronicidade será o paralelo perfeito desse Teorema Matemático, e ambos fornecerão bases para explicações de fenômenos parapsicológicos expressivos como a precognição.

^{1[22]} Por exemplo, no centro das estrelas existem vastas acumulações de matéria nuclear, e processos nucleares que raramente são registrados na Terra são predominantes lá. São, aliás, essenciais para a grande variedade de fenômenos estelares observados na Astronomia, a maioria dos quais deriva de uma combinação de efeitos nucleares e gravitacionais. Segundo Capra (1983), “um dos grandes triunfos da física Moderna foi a descoberta de que o contínuo fluxo de energia proveniente do sol – nosso elo vital com o mundo dos corpos de grandes dimensões – resulta de reações nucleares, de fenômenos no mundo do infinitamente pequeno”.

^{1[23]} Atualmente, porém, há uma teoria que começa a se evidenciar cada vez mais. É a chamada **Teoria das Supercordas**, e que parece ser a grande promessa do século XXI, enquanto teoria capaz de unir a física quântica com a física relativista de Einstein, numa grande e definitiva teoria unificada da Física Moderna, que explicará não apenas completamente o mundo das partículas, como diversas questões no âmbito da Cosmologia e da Astrofísica. Embora essa teoria ainda seja um grande sistema especulativo, ela tem conseguido inclusive avanços no âmbito experimental.

^{1[24]} Por isso, a Física deixou de ser determinística, em seu sentido restrito, para se tornar probabilística.

Referências Bibliográficas

Argollo, Djalma Motta. *Possibilidades Evolutivas*. São Paulo: Mnêmio Túlio Editora, 1994.

Capra, Fritjof. *O Tao da Física – Um paralelo entre a Física Moderna e o Misticismo Oriental*. São Paulo: Ed. Cultrix, 1983.

Hawking, Stephen. *O universo numa casca de noz*. São Paulo: Arx, 2002.

Jung, C. G. *O homem e seus símbolos*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1964.

Sharp, Daryl. *Léxico Junguiano – Dicionário de termos e conceitos*. São Paulo: Ed. Cultrix, 1991.

Zohar, Danah. *Através da barreira do tempo – Um estudo sobre precognição e a Física Moderna*. São Paulo: Ed. Pensamento, 1982.

Pessoa, Adalberto Ricardo. *A quinta Força – Uma nova visão da Alma Humana*. São Paulo: DPL, 2003.

A teoria psicológica da Sincronicidade

Carl Gustav Jung inicia a exposição em seu livro sobre a teoria psíquica da Sincronicidade afirmando que,

“As descobertas da Física moderna, como bem sabemos, produziram uma mudança significativa em nossa imagem científica do mundo, por haverem abalado a validade das leis naturais, tornando-as **relativas**” (Jung, 1971).

Aqui, já nessa frase, observamos que antes de introduzir de maneira direta o tema da sincronicidade, Jung realiza algumas observações baseadas nas teorias da Física Relativista de Albert Einstein. Como afirma Stein(1998), a teoria da relatividade de Einstein deve ter conquistado a imaginação de Jung, ainda que ele não entendesse os seus detalhes ou as provas matemáticas que a embasavam. Tanto que numa carta a Carl Seelig^{25[1]}, Jung escreve que

“O Professor Einstein foi meu convidado para jantar em muitas ocasiões... Estava ele começando então a desenvolver a sua primeira teoria da relatividade. Procurava instalar em nós os elementos dela, com maior ou menor dose de êxito. Como não-matemáticos, nós, psiquiatras, tínhamos certa dificuldade em seguir sua argumentação. Compreendi, no entanto, o suficiente para formar uma poderosa impressão de Einstein. Foi, sobretudo, a simplicidade e franqueza de seu gênio como pensador que me impressionou de modo irresistível e exerceu uma duradoura influência sobre o meu próprio trabalho intelectual. Foi Einstein quem primeiro me levou a pensar sobre uma possível relatividade tanto do tempo quanto do espaço, a sua condicionalidade psíquica. Mais de trinta anos depois, esse estímulo propiciou o meu relacionamento com o físico Professor Wolfgang Pauli, e a elaboração da minha tese sobre sincronicidade psíquica” (retirado de Stein, 1998) – grifos meus.

Ou seja, é através da influência de Albert Einstein que Jung tem sua “primeira e vaga suspeita” sobre a existência do fenômeno da sincronicidade, e é a sua associação com a física moderna que fornece o contexto histórico apropriado para a sua teorização sobre o mesmo (Stein, 1998).

As relações entre Jung e os grandes gênios da física fazem parte de uma história pouco conhecida, mesmo pelos próprios psicólogos junguianos. É uma história que ainda tem de ser contada na íntegra. Normalmente Jung é muito associado a Freud, ou a influências de teorias “místicas”. Mesmo as influências de filosofias fenomenológicas, existencialistas e orientais é mais estudada na teoria junguiana, do que as influências que ele recebeu da Física Moderna. Mas, o fato é que físicos famosos desempenharam um papel na formação da teoria da sincronicidade, tanto em seu começo, como na sua conclusão.

Além de Einstein e Pauli, havia também muitas outras figuras destacadas da Física Moderna que habitavam Zurique na primeira metade do século XX e realizavam conferências ou davam aulas na Universidade Politécnica onde Jung era professor de psicologia na década de 1930. Segundo Stein (1998), Zurique era um autêntico viveiro da física moderna nas primeiras décadas do século XX, e seria quase impossível ignorar o estimulante fermento criado por esses intelectos. Havia a clara impressão de que a natureza da realidade física estava sendo fundamentalmente repensada e Jung começou desde cedo a meditar sobre as semelhanças entre a física moderna e a psicologia analítica. Jung cita a obra de Pascual Jordan, que realizara um trabalho de grande valor científico sobre a clarividência espacial, e cita desse mesmo autor a obra “Repressão e Complementaridade”, que considera importante para o conhecimento das relações entre a microfísica e a psicologia do inconsciente. Marie-Louise von Franz também assinala que, Jung em colaboração estreita com Pauli, descobriram que a psicologia analítica viu-se forçada, por investigações em seu próprio campo, a criar conceitos que mais tarde se revelaram incrivelmente semelhantes àqueles criados pelos físicos ao se confrontarem com fenômenos microfísicos (Jung, 1964). Nesse ponto, as similaridades vão além do conceito de sincronicidade e englobam outros conceitos de ambas as ciências.

^{25[1]} Trata-se do escritor e jornalista suíço que escreveu uma biografia de Albert Einstein.

Limitando-nos ao ensaio sobre sincronicidade, esse foi sem dúvida o resultado de inúmeros debates entre Jung e os grandes físicos de sua época e local de atuação, durante os trinta ou mais anos que precederam a sua forma e publicação finais.

Na visão de Stein (1998), a teoria da sincronicidade se combina harmonicamente com a teoria dos arquétipos e do Si-Mesmo (ou do Self). O autor discorda dos que criticam Jung por achá-lo um autor confuso, incoerente e contraditório (erroneamente, há quem pense ser impossível realizar um resumo ordenado da teoria analítica de C. G. Jung) e pelo contrário, considera que Jung produziu na realidade uma teoria psicológica coerente, como se fosse uma “obra de arte cujas partes estão em perfeita harmonia entre si, atraindo e seduzindo a uns e não a outros” (Stein, 1998, p. 16 e 17).

Na verdade, Jung possui uma visão unificada da psique, apresentando porém, uma evolução de pensamento entre o início e o final de sua obra, construída ao longo de décadas de pesquisa. Não poderia ser diferente. Ele reviu muitos de seus conceitos e idéias, mas a sua teoria ainda que possa ser de difícil compreensão, está longe de ser desordenada. Para apreender toda a extensão da teoria do Si-Mesmo, ela tem de ser considerada dentro do contexto do pensamento de Jung sobre sincronicidade, que para ser compreendida, precisa ser vista sob a ótica da teoria junguiana dos arquétipos.

Essa é uma das razões por que poucos psicólogos seguiram a orientação de Jung no tocante à teoria dos arquétipos. Ela torna-se metapsicológica, à beira de tornar-se metafísica, e poucos psicólogos se sentem à vontade em todas as áreas requeridas para abranger essa teoria em toda a sua plenitude – psicologia, física e metafísica. Segundo Stein (1998),

“... é um nível intelectual que poucos pensadores modernos podem nutrir a esperança de alcançar. Os mestres universitários mostram-se sumamente cautelosos em dar um passo além dos limites das especialidades de seus respectivos departamentos. A teoria da sincronicidade ajusta-se à visão de Jung do si-mesmo como uma característica de radical transcendência sobre a consciência e a psique como um todo, e desafia as linhas de fronteira comumente traçadas para separar as faculdades de psicologia, física, biologia, filosofia e espiritualidade” (p.180).

A noção de sincronicidade é um dos conceitos-chave para discorrer sobre a relação entre psicologia junguiana e física moderna. Os textos de Jung exploram a ordem significativa em eventos aparentemente aleatórios. Assinala ele – como muitos outros autores também o fizeram – que as imagens psíquicas e os acontecimentos objetivos estão organizados, por vezes, em configurações claramente definidas, e que esses padrões ocorrem por acaso e não em virtude de uma cadeia causal de eventos precedentes. Por outras palavras, não existe uma razão causal para que a configuração apareça. Ela ocorre puramente por acaso (Stein, 1998).

Seguindo a linha de raciocínio de Jung (1971), ele argumenta inicialmente que,

“... As leis naturais são verdades estatísticas, vale dizer que elas só são inteiramente válidas quando lidamos com quantidades microfísicas. No âmbito de quantidades muito pequenas a predição torna-se incerta, quando não impossível, porque as quantidades muito pequenas já não se comportam de acordo com as leis naturais conhecidas”^{26[2]}.

O autor continua argumentando que,

“O princípio filosófico em que baseio minha concepção das leis naturais é o da causalidade. Se o nexos entre causa e efeito é apenas estatisticamente válido e só relativamente verdadeiro, o princípio da causalidade, em última análise, só pode ser

^{26[2]} Em outro momento, Jung afirma que se a validade da lei natural é apenas estatística – como só recentemente foi observado – abre-se uma porta para o indeterminismo. Na Física Moderna, isso lembra o princípio da incerteza ou da indeterminação de Werner Heisenberg. Também se relaciona com a fórmula de ondas materiais de Erwin Schrödinger.

utilizado de maneira relativa, para explicar os processos naturais e, por conseguinte, pressupõe a existência de um ou mais fatores necessários para esta explicação. Isto é o mesmo que dizer que a ligação entre os acontecimentos, em determinadas circunstâncias, pode ser de natureza diferente da ligação causal e exige um outro princípio de explicação^{27[3]}.

Jung, então, aponta que acontecimentos acidentais têm uma tendência a formar grupos aperiódicos. Von Franz a esse respeito realiza o seguinte comentário:

“Assim que se percebeu que certos tipos de acontecimentos ‘gostam’ de se agrupar em determinados momentos, começamos a entender a atitude dos chineses, cujas teorias a respeito de medicina, filosofia e mesmo de construção são baseadas em uma ‘ciência’ de coincidências significativas. Os textos clássicos chineses não perguntam o que *causa* alguma coisa, mas sim que fato ‘gosta’ de *ocorrer juntamente com* um outro” (Jung, 1964) – grifos meus.

Jung fornece alguns exemplos concretos, alguns retirados de sua própria experiência pessoal, ao qual ele descreve da seguinte maneira:

“No dia 1º de abril de 1949 anotei o seguinte: (1º) Hoje é sexta-feira. Teremos peixe no almoço. (2º) Alguém mencionou de passagem o costume do “peixe de abril”. (3º) De manhã, eu anotara uma inscrição: *Est homo totus medius piscis ab imo* (o homem todo é peixe pela metade, na parte de baixo). (4º) À tarde, uma antiga paciente, que eu já não via desde vários meses, mostrou-me algumas figuras extremamente impressionantes de peixes que ela pintara nesse entretanto. (5º) À noite mostraram-me uma peça de bordado que representava um monstro marinho com figura de peixe. (6º) No dia 2 de abril, de manhã cedo, uma outra paciente antiga, que eu já não via desde vários anos, contou-me um sonho no qual estava à beira de um lago e via um grande peixe que nadava em sua direção e ‘aportava’, por assim dizer, em cima de seus pés. (7º) Por esta época, eu estava empenhado numa pesquisa sobre o símbolo do peixe na História. Só uma das pessoas mencionadas tem conhecimento disto”.

Ou seja, ao mesmo tempo em que Jung estava empenhado em sua pesquisa sobre o simbolismo histórico do peixe, o tema do “peixe” se repetiu seis vezes, no espaço de vinte e quatro horas. Mais do que isso, após escrever todo esse relato, ao sair de sua casa, Jung se deparou com um peixe morto em um lago próximo à sua residência. Jung relata sua suspeita de se tratar a série de uma coincidência significativa, isto é, uma conexão acausal. A sucessão de acontecimentos em questão, o deixou impressionado, e lhe pareceu ter um certo caráter numinoso. Ele sublinha que cada série individualmente pode ter uma explicação causal de sua ocorrência (por exemplo, comer peixe na sexta-feira é comum), mas não é possível estabelecer uma relação de causa e efeito sobre toda a seqüência de coincidências.

Ele declara que,

“Quando as coincidências se acumulam desta forma, é impossível que não fiquemos impressionados com isto, pois, quanto maior é o número dos termos de uma série desta espécie, e quanto mais extraordinário é o seu caráter, tanto menos provável ela se torna” (Jung, 1971).

^{27[3]} Nesse sentido, Jung cita o seguinte conjunto de acontecimentos, que ilustra a sua conclusão: “... quando me vejo diante do fato de que meu bilhete para o metrô tem o mesmo número que o bilhete de entrada para o teatro que compro logo em seguida, e que, na mesma noite, recebo um telefonema no qual a pessoa que me telefona me comunica o número do aparelho igual ao dos referidos bilhetes, parece sumamente improvável que haja um nexos causal entre estes fatos, e imaginação nenhuma, por mais ousada que possa ser, seria capaz de descobrir como tal coisa poderia acontecer, embora seja também evidente que cada um desses casos tem sua própria causalidade”. Aqui, provavelmente estamos diante de um interessante caso de sincronicidade.

Em outro momento Jung declara que o problema da sincronicidade o ocupou ao investigar os fenômenos do inconsciente coletivo, e então se deparar, constantemente, com conexões que não podia explicar simplesmente como sendo grupos ou “séries” de acasos. Tratava-se, antes, de “coincidências” de tal modo ligadas significativamente entre si, que seu concomitante “casual” representa um grau de improbabilidade que seria preciso exprimir mediante um número astronômico. Como veremos isso irá ocorrer em uma série de experimentos propostos por Rhine, na parapsicologia. Mas, também existem exemplos que Jung cita tanto na vida cotidiana, quanto em seus atendimentos clínicos.

Jung cita uma experiência clínica com uma jovem paciente que se mostrava psicologicamente inacessível, devido a seu extremo racionalismo cartesiano, e sua concepção “geometricamente impecável da realidade”. Ela (ou melhor, como dizia Jung, o seu *animus*) acreditava saber sempre melhor as coisas do que os outros.

Jung declara então, que

“... após algumas tentativas de atenuar o seu racionalismo com um pensamento mais humano, tive de me limitar à esperança de que algo inesperado e irracional acontecesse, algo que fosse capaz de despedaçar a retorta intelectual em que ela se encerrara. Assim, certo dia eu estava sentado diante dela, de costas para a janela, a fim de escutar a sua torrente de eloqüência. Na noite anterior ela havia tido um sonho impressionante no qual alguém lhe dava um escaravelho de ouro (uma jóia preciosa) de presente. Enquanto ela me contava o sonho, eu ouvi que alguma coisa batia de leve na janela, por trás de mim. Voltei-me e vi que se tratava de um inseto alado de certo tamanho, que se chocou com a vidraça, pelo lado de fora, evidentemente com a intenção de entrar no aposento escuro. Isto me pareceu estranho. Abri imediatamente a janela e apanhei o animalzinho em pleno vôo, no ar. Era um *escarabeído*, da espécie da *Cetonia aurata*, o besouro-rosa comum, cuja cor verde-dourada torna-o muito semelhante a um escaravelho de ouro. Estendi-lhe o besouro, dizendo-lhe: ‘Está aqui o seu escaravelho’. Este acontecimento abriu a brecha desejada no seu racionalismo, e com isto rompeu-se o gelo de sua resistência intelectual. O tratamento pôde então ser conduzido com êxito”.

Esse exemplo de sincronicidade se tornou clássico na obra de Jung. Ele pode ser utilizado como paradigma para argumentarmos que a sincronicidade pode estar relacionada há uma necessidade evolutiva do Self.

Além desse exemplo clínico, Jung fornece outro ocorrido na vida prática:

“... A mulher de um de meus pacientes, homem de seus cinquenta anos, contou-me certa vez, no decorrer de uma conversa, que, por ocasião da morte de sua mãe e sua avó, um grande número de pássaros reuniu-se do lado de fora, defronte à janela da câmara mortuária: uma narrativa semelhante à que ouvira, mais de uma vez, da boca de outras pessoas. Quando o tratamento do seu marido se encaminhava para o fim, com sua neurose eliminada, ele desenvolveu sintomas aparentemente desprezíveis, que eu relacionei com um mal do coração. Enviei-o a um especialista que, depois de examiná-lo, me comunicou por escrito não haver podido constatar nenhuma causa de distúrbio. Ao voltar do consultório (com o diagnóstico médico no bolso), meu paciente teve um colapso no meio da rua. Enquanto era levado, moribundo, para casa, sua mulher se achava já em um estado de grande ansiedade, porque, logo que seu marido saíra para ir ao médico, um grande bando de pássaros pousara no telhado da casa. Naturalmente, ela logo se lembrou dos incidentes parecidos, que ocorreram por ocasião da morte da mãe e da avó, e temeu o pior...”.

Jung também cita – em nota de rodapé - um exemplo de divertido episódio de tríplex coincidência (p.9). Trata-se do episódio de Monsieur de Fontgibu e o pudim de passas. Eis a descrição do caso

“Um certo M. Deschamps, quando menino em Orleans, recebeu uma vez um pedaço de pudim de passas dado por um certo M. de Fontgibu. Dez anos depois descobre ele um outro pudim de passas num restaurante de Paris, e pede um pedaço dele. Fica sabendo que o pudim já tinha sido encomendado por M. de Fontgibu. Vários anos depois M. Deschamps foi convidado para partilhar de um pudim de passas, como uma raridade especial. Enquanto o comia, ele observou que desta vez só faltava a presença de M. de Fontgibu. Neste momento, a porta se abre e entra um senhor muito idoso e desorientado: M. de Fontgibu, que errara o endereço e irrompera por engano nessa reunião...”.

Até aqui, temos o primeiro aspecto do conceito de sincronicidade a ser salientado. A etimologia dessa palavra – segundo Jung – tem alguma coisa a ver com o tempo ou, para sermos mais exatos, com uma espécie de *simultaneidade*. Mas, em vez de simultaneidade, Jung propõe o conceito de *coincidência significativa* de dois ou mais acontecimentos, em que se trata de algo mais do que uma probabilidade de acasos.

I) A influência de Schopenhauer

Jung baseia alguns de seus conceitos no tratado “A Intencionalidade Aparente no Destino do Indivíduo” de Schopenhauer. Esse filósofo argumenta que todos os acontecimentos da vida de uma pessoa estão em sintonia com duas espécies de conexão fundamentalmente diferentes:

- 1º) Numa conexão objetiva causal do processo natural;
- 2º) Numa relação subjetiva que só existe com respeito ao indivíduo que a experimenta, e que é, portanto, tão subjetiva quanto os seus próprios sonhos.

Segundo declara Schopenhauer

“... O fato de essas duas espécies de conexão existirem simultaneamente e o mesmo fato, embora sendo um elo entre duas cadeias inteiramente diferentes, se encaixar perfeitamente entre as duas, de sorte que o destino de um indivíduo se ajuste ao destino dos outros e cada um seja seu próprio herói e, ao mesmo tempo, o figurante num drama alheio, é realmente algo que ultrapassa a nossa capacidade de compreensão e só pode ser concebido em virtude da maravilhosíssima *harmonia praestabilita* (harmonia preestabelecida)” (Jung, 1971).

Assim, na sua opinião, o “sujeito do grande sonho da vida” é a *vontade*, a *prima causa*, de onde se irradiam todas as cadeias causais, que se acham entre si numa relação de simultaneidade significativa. Por isso, Schopenhauer acredita no determinismo absoluto do processo natural e, ainda, numa causa primeira.

Segundo Jung (1971, p. 7), nada existe que abone essas concessões: a causa primeira é um mitologema que só merece crédito quando aparece sob a forma de um velho paradoxo – “todas as coisas são uma só”, ou seja, ao mesmo tempo, como unidade e multiplicidade.

Schopenhauer pensou escrever em uma época em que a causalidade tinha validade absoluta como categoria *a priori* e, por isto, devia ser citada, para explicar coincidências significativas.

Mas, nesse contexto, a causalidade só pode desempenhar essa função com alguma probabilidade de êxito se recorrer a outro pressuposto, também arbitrário, que é o da *unidade da prima causa*.

Isso é o mesmo que considerar que haveria genuínas combinações acausais de acontecimentos para cuja explicação ou interpretação dever-se-ia postular um fator incomensurável com a causalidade, sendo preciso, então, admitir que os acontecimentos em geral estão relacionados uns com os outros, por um lado, como cadeias causais e, por outro lado, também por uma espécie de *conexão cruzada significativa*.

Schopenhauer, de fato, de acordo com a sua filosofia, faz uso de um pressuposto transcendental que possa preencher essa necessidade: trata-se do pressuposto transcendental da vontade, que cria a vida e o ser em todos os níveis e sintoniza cada um destes níveis entre si, de tal maneira que está em harmonia não só com seus paralelos sincrônicos, mas prepara e dispõe os eventos futuros sob forma de *fatalidade* ou *Providência*.

O determinismo absoluto do processo natural proposto por Schopenhauer esbarra num problema: ele parece ultrapassar os limites do estatisticamente possível, porque atribui à coincidência significativa uma existência ou ocorrência de tal modo regular e sistemática, que sua verificação seria inteiramente desnecessária ou a coisa mais simples do mundo^{28[4]}.

Seja como for Schopenhauer reconheceu que a Astrologia e os vários métodos intuitivos de interpretação dos acontecimentos casuais têm, todos eles, um denominador comum (que ele procurou descobrir por meio de uma especulação transcendental).

Jung notou que Schopenhauer

“... reconheceu, também corretamente, que se tratava de um problema de princípio de primeira ordem, ao contrário de todos aqueles que, depois dele, operaram com conceitos inúteis de ‘transferência de energia’ ou mesmo rejeitaram tranqüilamente tudo isto como sendo um contrasenso, para evitarem uma tarefa difícil demais”.

Jung aponta Kant, cujo tratado “Sonhos de um vidente espiritual explicados pelos sonhos da metafísica” foi uma obra que inspirou Schopenhauer. Esse, porém, introduziu forçadamente no esquema causal conceitos que parecem dizer respeito a uma ordem paralela à causalidade: a prefiguração, a correspondência e a harmonia preestabelecida.

II) A influência da Parapsiologia

Jung (1971) cita que fatos reunidos por pesquisadores como Gurney, Myers, e Podmore estimularam Dariex, Richet e C. Flammarion a tratarem do problema com base no cálculo das probabilidades:

1º) Assim, Dariex descobriu uma probabilidade de 1/4.114.545 para a precognição “telepática” da morte, o que significa que a explicação de tal fato premonitório como obra do acaso é, portanto, acima de um milhão de vezes mais improvável do que a coincidência “telepática” ou *coincidência acausal significativa*.

2º) O astrônomo Flammarion calculou uma probabilidade não inferior a 1/804.622.222 para um caso de *phantasms of living* (fantasmas dos vivos), particularmente bem observado. Ele foi também o primeiro a relacionar outros acontecimentos suspeitos com o interesse, então vigente, pelas precognições de morte.

3º) O problema do acaso foi tratado do ponto de vista psicológico por Herbert Silberer. Ele provou que coincidências aparentemente significativas são arranjos parcialmente inconscientes e interpretações arbitrárias parcialmente inconscientes. Ele também critica a nossa maneira de avaliar ou conceber o conceito de acaso.

Para Jung (1971) a prova decisiva da existência de combinações de acontecimentos acausais foi apresentada de maneira científica adequada, apenas com os experimentos parapsicológicos de J. B. Rhine e seus colaboradores, sobre ESP (extra-

^{28[4]} Além disso, para Jung, há um problema filosófico em se postular um fator de causa transcendental (e, portanto, incomensurável): por definição, uma causa é um conceito que só pode ser reconhecido como uma entidade demonstrável. E uma causa transcendental, é uma contradição nos termos, porque o que é transcendental, por definição, não pode ser demonstrado.

sensory-perception), embora tais autores não tenham reconhecido as conclusões de longo alcance que se deveriam extrair de suas descobertas.

Mesmo atualmente, nenhum argumento crítico irrefutável foi apresentado contra esses experimentos. Ele usou um baralho de 25 cartas, divididas em 5 grupos de 5, cada um dos quais com um desenho próprio (estrela, retângulo, círculo, cruz, duas linhas onduladas).

A descrição dos experimentos é a seguinte: em cada série de experimentos retiravam-se aleatoriamente as cartas do baralho, 800 vezes seguidas, mas de modo que o sujeito (ou pessoa testada) não pudesse ver as cartas que iam sendo retiradas. Sua tarefa era adivinhar o desenho de cada uma das cartas retiradas. A probabilidade matemática calculada de acerto é de 1:5, mas o resultado médio obtido com um número muito grande de cartas foi de 6,5 acertos em 25 cartas (ou seja, 1,5 acima da probabilidade matemática, que é de 5 acertos), e a probabilidade de um desvio *casual* de 1,5 é só de 1/250.000.

Alguns indivíduos alcançaram o dobro ou mais de acertos. Em um caso excepcional, um jovem que, em numerosas tentativas, alcançou a média de 10 acertos em cada 25 cartas (o dobro, portanto, do número provável), de uma vez acertou **todas** as 25 cartas, o que corresponde a uma probabilidade de 1/298.023.223.876.953.125.

Os resultados individuais, como se observou, parecem variar de acordo com os dotes específicos de cada sujeito experimental. Por outro lado, foram realizados experimentos variando a distância entre o experimentador e a pessoa testada, desde uns poucos metros até 4.000 léguas, sem afetar os resultados.

Por exemplo, quando aumentada a distância entre o experimentador e o sujeito experimental, em até 350 quilômetros, o resultado médio de numerosas tentativas foi de 10,1 acertos em 25 cartas.

Em outra série de tentativas, quando ambos se achavam na mesma sala, o resultado foi de 11,4 acertos; quando o sujeito experimental estava numa sala vizinha, foi de 9,7, e quando as duas salas estavam afastadas uma da outra, foi de 12 em 25. Ou seja, estatisticamente o resultado sempre esteve próximo do dobro do número provável, em alguns sujeitos experimentais.

Rhine menciona as experiências de Usher e Burt, realizadas com resultados positivos, a uma distância de mais de 960 léguas. Com a ajuda de relógios sincronizados, fizeram-se também experimentações entre Durham (Carolina do Norte) e Zagreb, na Iugoslávia (cerca de 4.000 léguas), também com resultados positivos.

Jung conclui desses dados empíricos e experimentais que, se a distância em princípio não tem influência no resultado, isso é prova de que o objeto aqui em estudo não pode ser um fenômeno de força ou energia, porque, do contrário, a superação da distância e a difusão no espaço deveriam causar uma diminuição do efeito e, como não é muito difícil de ver, o número de acertos deveria ser inversamente proporcional ao quadrado da distância. Como isto não aconteceu, Jung conclui que a distância é fisicamente variável e, em determinadas circunstâncias, pode ser reduzida a zero por alguma disposição psíquica.

Jung explica que mais notável ainda é o fato de que o tempo, em princípio, não é um fator negativo, isto é, a leitura antecipada de uma série de cartas a serem tiradas no futuro produz um número de acertos que ultrapassa os limites da probabilidade.

O experimento era o seguinte: mandava-se o sujeito adivinhar previamente a carta que iria ser retirada no futuro próximo ou distante. A distância no tempo foi aumentada de alguns minutos até duas semanas. O resultado desta experiência apresentou uma probabilidade de 1/400.000, o que significa uma probabilidade considerável de que haja um fator independente do tempo.

Os resultados da experimentação com o fator tempo aponta para uma relatividade psíquica do tempo, visto que se trata de percepções de acontecimentos que ainda não ocorreram. Em tais circunstâncias parece que o fator tempo foi eliminado por uma função psíquica, ou melhor, por uma disposição psíquica que é capaz de eliminar também o fator espaço.

Se já nas experimentações com o fator espaço éramos obrigados a constatar que a energia não diminuía com a distância, nas experimentações com o fator tempo é totalmente impossível pensar sequer em uma relação energética qualquer entre a percepção e o acontecimento futuro.

Por isto, devemos renunciar a todos os tipos de explicação em termos de energia, o que equivale a dizer que os acontecimentos desta natureza não podem ser considerados sob o ponto de vista da *causalidade*, pois a causalidade pressupõe a existência do espaço e do tempo, uma vez que todas as observações se baseiam, em última análise, sobre corpos em movimento.

Jung ainda cita os experimentos PK (psicocinéticos) com dados, realizados por Rhine. Aqui, o sujeito experimental deve lançar dados, e ao mesmo tempo desejar que uma das faces com um número específico (por exemplo, o três) apareça o maior número possível de vezes. Os resultados foram positivos, e tanto mais vezes, quanto maior era o número de dados utilizados de uma só vez. Jung conclui que se o espaço e o tempo são fatores psiquicamente relativos, o corpo em movimento deve possuir também uma relatividade ou deve estar sujeito a ela.

Assim, resumindo: o experimento espacial parece mostrar que a psique pode eliminar o fator espaço até certo ponto. A experimentação com o tempo nos mostra que o fator tempo (pelo menos na dimensão futuro) pode ser relativizado psiquicamente. A experimentação com os dados nos indica que os corpos em movimento podem ser influenciados também psiquicamente, como se pode prever a partir da relatividade psíquica do espaço e do tempo. Por sua vez, para Jung, o postulado da energia é inaplicável no experimento de Rhine, o que exclui a idéia de transmissão de força, bem como a aplicação da lei da causalidade. Além disso, é impossível imaginar como um acontecimento futuro seja capaz de influir num outro acontecimento já no presente, ou em outros termos, seria absurdo admitir que uma situação ainda não existente, e que só se dará no futuro, possa transferir-se como fenômeno energético para um receptor do presente. Parece mais indicado dizer que a explicação deve começar, de um lado, com uma crítica ao nosso conceito de tempo e lugar e, do outro lado, com o inconsciente. Como atualmente é impossível qualquer explicação causal, forçoso é admitir – segundo Jung – a título provisório, que houve acasos improváveis ou *coincidências significativas* de natureza acausal.

Por causa dessa simultaneidade, Jung escolheu o termo sincronicidade para designar *um fator hipotético de explicação equivalente à causalidade*. Assim, Jung considera a sincronicidade como *uma relatividade do tempo e do espaço condicionada psiquicamente*.

III) Inconsciente, arquétipos, afetos e sincronicidade

Segundo Jung (1971), nas experiências parapsicológicas de Rhine o tempo e o espaço se comportam, por assim dizer, “elasticamente” em relação à psique, podendo ser reduzidos, aparentemente à vontade: podem ser reduzidos mais ou menos a zero, como se dependessem de condições psíquicas, ou como se não existissem por si mesmos, mas sim, fossem “produzidos” pela consciência.

Ou seja, como afirma o próprio autor, “em si, o espaço e o tempo consistem em *nada*”. São conceitos hipostasiados, nascidos da atividade discriminatória da consciência, formando coordenadas que servem de parâmetro para descrever e medir o comportamento dos corpos em movimento. O tempo e o espaço são, para Jung, conceitos de origem essencialmente psíquica, o que é equivalente a hipótese de Kant que os considera como categorias *a priori*.

Jung conclui que “se o espaço e o tempo são propriedades aparentes dos corpos em movimento, criadas pelas necessidades intelectuais do observador, então sua relativização por uma condição psíquica, em qualquer caso, já não é algo de miraculoso, mas situa-se dentro dos limites da possibilidade” (Jung, 1971).

Contudo, Jung assevera que essa possibilidade ocorre, quando a psique observa não o corpo exterior, mas a si própria. Ele salienta, por exemplo, que as repostas dos sujeitos nos experimentos de Rhine, não são produtos das cartas materiais, mas sim da

pura imaginação, ou da pura atividade da psique, ou ainda, das *associações de idéias* (ou *complexos*) que, por si, revelam a estrutura do **inconsciente** que as produz.

Aqui vemos como salientou Stein (1998) que a compreensão do conceito de sincronicidade, depende do conhecimento da teoria junguiana dos arquétipos, já que esses são os fatores decisivos da psique inconsciente, constituindo a estrutura particular do inconsciente coletivo.

Em sua obra sobre a sincronicidade, Jung (1971) esclarece que o inconsciente coletivo representa uma “psique” idêntica em todos os indivíduos, e não pode ser percebida nem observada diretamente, ao contrário dos fenômenos psíquicos perceptíveis – por esta razão ele atribuiu ao inconsciente coletivo uma qualidade que ele designou de psicóide.

Sobre os arquétipos Jung(1971) explica o seguinte:

“Os arquétipos são fatores formais responsáveis pela organização dos processos psíquicos inconscientes: são os *patterns of behaviour* [padrões de comportamento]. Ao mesmo tempo, os arquétipos têm uma ‘carga específica’: desenvolvem efeitos numinosos que se expressam como *afetos*. O **afeto** produz um *abaissement de niveau mental* [baixa de nível mental] parcial, porque, justamente na mesma medida em que eleva um determinado conteúdo a um grau supranormal de luminosidade, retira também tal quantidade de energia de outros conteúdos possíveis da consciência, a ponto que estes se tornam obscuros e inconscientes. Em consequência da restrição da consciência provocada pelo afeto, verifica-se uma diminuição do sentido de orientação, correspondente à duração do efeito, que, por seu lado, proporciona ao inconsciente uma oportunidade favorável de penetrar sutilmente no espaço que foi deixado vazio. Verificamos, quase de maneira regular, que conteúdos inesperados ou comumente inibidos e inconscientes irrompem e encontram expressão no afeto. Tais conteúdos são, muitas vezes, de natureza inferior ou primitiva e, assim, revelam sua origem arquetípica. (...) certos fenômenos de simultaneidade ou de sincronicidade parecem estar ligados aos arquétipos em determinadas circunstâncias” (p15).

No exemplo de conexão significativa entre o escaravelho e o besouro no sonho da paciente racionalista de Jung, o escaravelho é um símbolo clássico de renascimento. No livro *Am-Tuat* do antigo Egito descreve a maneira como o deus-sol morto se transforma no Kheperâ, o escaravelho, a décima estação, e a seguir, na duodécima estação, sobe à barcaça que trará o deus-sol rejuvenescido de volta ao céu matinal do dia seguinte. E de fato, qualquer mudança essencial na atitude (como ocorreu com a paciente de Jung) significa uma renovação psíquica que vem quase sempre acompanhada de símbolos de renascimento, nos sonhos e fantasias do paciente.

Já no exemplo, que envolve a conexão entre morte e o bando de pássaros, a relação de um simbolismo arquetípico parece ser incomensurável, até constatarmos que no Hades Babilônico as almas trajavam “vestes de penas” e, no antigo Egito, o *ba*, isto é a alma, era concebida como um pássaro.

Segundo Jung, o psicólogo se depara constantemente com casos desta natureza nos quais o aparecimento de paralelos simbólicos não pode ser explicado satisfatoriamente sem a hipótese do inconsciente coletivo. Mas, naturalmente, o terapeuta só pode verificar isto, se possuir o necessário conhecimento da história do simbolismo.

Os fundamentos arquetípicos dos experimentos de Rhine já são mais difíceis de serem identificados, porque aí não há evidência de alguma constelação do arquétipo, e nem parecem se tratar de situações emocionais como as que encontramos em situações clínicas ou cotidianas. Contudo, a primeira série de experimentações de Rhine geralmente produz os melhores resultados que, logo em seguida, diminuem rapidamente. Mas, quando se consegue despertar um novo interesse pelo experimento (em si tedioso), os resultados voltam também a melhorar. Daí se conclui que o fator emocional desempenha um papel importante no experimento. A afetividade, porém, repousa grandemente nos instintos cujo aspecto formal é justamente o arquétipo.

Todas as situações de sincronicidade apresentadas, seja em contexto clínico, experimental, ou cotidiano, têm como característica comum um certo elemento de *impossibilidade*. Nos casos clínicos, a situação de crise intensa, insolúvel racionalmente, parece ativar um arquétipo que direciona o inconsciente do paciente há uma solução evolutiva, que inclusive pode aparecer na forma de um sonho. Já a situação experimental parece estimular as fantasias dos sujeitos experimentais sobre a possibilidade de ocorrência de um milagre, sejam eles céticos ou não.

IV) O conceito de sincronicidade propriamente dito

O critério decisivo para a identificação de um fenômeno de sincronicidade é a aparição simultânea de dois acontecimentos ligados pela significação, mas sem ligação causal.

O conceito geral de *sincronicidade* é empregado no sentido especial de coincidência, no tempo, de dois ou vários eventos, sem relação causal, mas com o mesmo conteúdo significativo.

O termo *sincronismo* possui um significado diferente, sinalizando apenas a ocorrência simultânea de dois fenômenos quaisquer (algo que ocorre até com certa frequência no ambiente e na natureza).

Assim, Jung agrupa três classes possíveis de fenômenos que podem ser designados como pertencentes ao conceito de sincronicidade:

1. 1. Coincidência de um estado psíquico do observador com um acontecimento objetivo externo e simultâneo, que corresponde ao estado ou conteúdo psíquico (como no exemplo do escaravelho), onde não há nenhuma evidência de uma conexão causal entre o estado psíquico e o acontecimento externo e onde, considerando-se a relativização psíquica do espaço e do tempo, acima constatada, tal conexão é simplesmente inconcebível;
2. 2. Coincidência de um estado psíquico com um acontecimento exterior correspondente (mais ou menos simultâneo), que tem lugar fora do campo de percepção do observador, ou seja, especialmente distante, e só pode verificar posteriormente (como por exemplo, a visão significativamente atestada, do grande incêndio de Estocolmo, tida por Swedenborg, que foi identificado como um caso parapsicológico de clarividência, para alguns de ordem mediúnic);
3. 3. Coincidência de um estado psíquico com um acontecimento futuro, portanto, distante no tempo e ainda não presente, e que só pode ser verificado também posteriormente.

Nesse último caso, podem ser colocados os sonhos premonitórios. Jung cita, por exemplo, a obra “An Experiment with Time” de J. W. Dunne. Esse engenheiro e matemático inglês, ao procurar uma explicação para seus sonhos premonitórios, questionou o próprio fluir do tempo, uma vez que não se consegue medir esse fluxo: o relógio marca intervalos de tempo, mas não o seu fluir, nem o comportamento desse fluxo. Isso é válido mesmo para os atuais relógios atômicos, de altíssima tecnologia e precisão. Dunne lançou a hipótese ainda não confirmada de que nós é que passamos pelo tempo, o qual estaria imóvel como o espaço. A questão ainda está em aberto, mas ela é de relativa importância para o tema aqui tratado (Pessoa, 2003).

Jung cita um exemplo de sonho premonitório como se segue:

“... Um de meus conhecidos viu e presenciou em sonho a morte súbita e violenta de um de seus amigos, com todos os detalhes específicos. O sonhador estava na Europa e o seu amigo na América. Na manhã seguinte um telegrama atesta a morte e dez dias mais tarde uma carta confirma os detalhes. A comparação entre o tempo europeu e o americano mostra que a morte se deu pelo menos uma hora antes do sonho. O sonhador

recolhera-se tarde e não dormira até uma hora da madrugada. O sonho se dera por volta das duas”.

Jung esclarece que “a experiência do sonho não fora síncrona com a morte. Experiências deste gênero ocorrem antes ou depois do acontecimento crítico”.

Outro exemplo de sonho premonitório (ou precognitivo, como dizem alguns) foi o seguinte:

Um estudante, amigo de Jung, recebeu do pai a promessa de uma viagem para a Espanha, se passasse satisfatoriamente nos exames finais. Este rapaz, então, sonhou que estava andando em uma cidade espanhola. A rua conduzia a uma praça onde havia uma catedral gótica. Assim que chegou lá, dobrou a esquina, à direita, entrando noutra rua. Aí ele encontrou uma carruagem elegante, puxada por dois cavalos baios. Nesse momento ele despertou. Contou a Jung (junto com outros colegas) o sonho, num encontro ocasional numa mesa de bar. Pouco depois, tendo sido bem sucedido nos exames, viajou à Espanha e aí, em uma das ruas, reconheceu a cidade de seu sonho. Encontrou a praça e viu a igreja, que correspondia exatamente à imagem que vira no sonho. Primeiramente, ele queria ir diretamente à igreja, mas se lembrou de que, no sonho, ele dobrava a esquina, à direita, entrando noutra rua. Estava curioso por verificar se seu sonho seria confirmado outra vez. Mal tinha dobrado a esquina, quando viu, na realidade, a carruagem com os dois cavalos baios...

Os acontecimentos sincronísticos – segundo Jung – repousam na simultaneidade de dois estados psíquicos diferentes. Um é normal, provável (quer dizer: pode ser explicado causalmente) e o outro, isto é, a experiência crítica, não pode ser derivado causalmente do primeiro. Segundo o autor, é preciso ter esta definição diante dos olhos, quando se trata de acontecimentos futuros, pois estes, evidentemente não são *síncronos*, mas *sincronísticos*, porque são experimentados como imagens psíquicas no presente, como se o acontecimento objetivo lá existisse.

Um conteúdo inesperado, que está ligado direta ou indiretamente a um acontecimento objetivo exterior, coincide com o estado psíquico ordinário: é isto que Jung chama de sincronicidade, não importando que a sua objetividade surja separada da consciência no tempo e no espaço. Aliás, concordando com a concepção relativista de Einstein (que postula a existência de um continuum espaço-tempo), Jung declara que o tempo e o espaço “constituem uma só e mesma coisa, e por isso se fala de um ‘espaço de tempo’” .

V) Métodos mânticos: Uma metodologia de pesquisa da sincronicidade

Jung se questionou se não haveria um método que pudesse ao mesmo tempo (1º) demonstrar a existência da sincronicidade, e de outro (2º) revelar pelo menos alguns pontos de referência quanto à natureza do fator psíquico relativo ao fenômeno. Ele encontrou respostas num terreno – dizia ele – em que as “autoridades” da ciência garantiram que nada poderia ser encontrado (nesse ponto, Jung já sabia que iria se confrontar com os preconceitos do meio acadêmico).

Os experimentos de parapsicologia de Rhine, obtiveram bons resultados estatísticos, mas apenas evidenciaram o caráter psíquico da sincronicidade, sem oferecer maiores dados explicativos. Para Jung, os métodos intuitivos (também chamados de mânticos) como o I-Ching e a Astrologia, partem sobretudo do fator psíquico, e consideram a realidade da sincronicidade como um fato evidente por si mesmo.

Para Jung a visão de conjunto do fenômeno da sincronicidade fica incompleta se não considerarmos os métodos mânticos. Esses objetivam senão a produção de acontecimentos sincronísticos, pelo menos de fazê-los servir a seus objetivos.

Começando pelo I-Ching, temos uma técnica intuitiva que permite apreender e examinar uma situação em seus aspectos globais, provinda da China. Ao contrário do pensamento ocidental padrão, originado na Filosofia Grega, o pensamento chinês não procura apreender os detalhes, mas uma percepção em que o detalhe seja visto como parte do todo. Por razões tipológicas, uma operação cognitiva desta natureza é impossível para o puro intelecto, e por isto o julgamento deve apoiar-se muito mais nas funções irracionais da consciência, ou seja, na sensação (sentido do real) e na intuição (percepção, sobretudo, por meio de conteúdos subliminares).

O I-Ching, que se constitui de certa maneira, no fundamento experimental da Filosofia chinesa clássica, é um método usado desde tempos imemoriais para apreender uma situação de globalidade, e assim colocar o grande problema dos detalhes no grande quadro das inter-relações de opostos complementares dialéticos, que a terminologia chinesa designa pelos termos polares Yin (feminino, passivo, negativo, etc) e Yang (masculino, ativo, positivo, etc).

O fenômeno da sincronicidade não é uma novidade para os chineses. Jung conta que dois sábios chineses no século XII, baseando-se na hipótese da unidade de toda a natureza, procuraram explicar a simultaneidade de um estado psíquico com um processo físico como uma equivalência de sentido. Em outras palavras eles supõem que **o mesmo Ser se exprime tanto no estado psíquico como no estado físico**.

Mas, para verificar tal hipótese, precisar-se-ia de uma determinada condição experiencial: uma forma definida de processo físico, um método ou técnica, que extraia da natureza respostas representadas por números pares e ímpares (esses como representantes do processo universal de opostos yin-yang, presentes tanto no inconsciente como na natureza). Da síntese desses opostos, surge um terceiro termo de comparação entre o mundo interior psíquico e o mundo exterior físico. Assim, os dois sábios inventaram um método mediante o qual fosse possível representar um estado interior como sendo exterior, e vice-versa.

O I-Ching, portanto, é constituído por uma coleção de sessenta e quatro interpretações, nas quais foi expresso o sentido de cada uma das sessenta e quatro combinações entre os fluxos Yin e Yang^{29[5]}. Estas interpretações formulam o conhecimento que corresponde ao estado da consciência num determinado momento, e esta situação psíquica coincide com o resultado casual do método, ou seja, com os números pares e ímpares que resultam da queda das moedas ou da divisão fortuita das varinhas de miefólio.

^{29[5]} O experimento se baseia num princípio triádico (dois trigramas) e é constituído de sessenta e quatro mutações, cada uma das quais corresponde a uma situação psíquica. Jung também cita um sistema alternativo ocidental baseado num princípio tetrádico, que resulta em 16 quatérnios compostos de números pares e ímpares.

Segundo Jung, o método se baseia – como todas as técnicas divinatórias, ou melhor e mais precisamente designadas, técnicas intuitivas – no *princípio da conexão sincronística ou acausal*. Em **O Segredo da Flor de Ouro**, escrito em 1929, como resultado de uma parceria entre Jung e Richard Wilhelm, é afirmado que “A *ciência* do I-Ching se baseia, não no princípio de causalidade, mas sobre um princípio, até agora não nomeado – porque não surgiu entre nós – que, a título de ensaio, designei como *princípio sincronístico*”.

Jung reconhece que em alguns casos práticos, ocorrem muitas situações evidentes de sincronicidade que no fundo se revelam racionalmente como simples projeções. Mas, supondo que há um número razoável de casos legítimos de sincronicidade, esses seriam coincidências significativas para as quais, até onde se sabe, não há explicação causal.

Jung considerou que os resultados de suas pesquisas com o I-Ching apontavam para o caminho desejado, mas não ofereciam base para uma avaliação estatística, porque o estado psíquico em questão é demasiadamente indeterminado e indefinível. O mesmo ele dizia de outro método intuitivo – a *geomancia*, baseada em princípios similares de sincronicidade.

Diante dessas limitações Jung encontra na **Astrologia** uma solução mais favorável. A Astrologia pressupõe uma “coincidência significativa” de aspectos e posições planetárias com o caráter e o estado psíquico ocasional do interrogados, e além disso pode ser submetida a um estudo estatístico. A Astrologia é um método que coliga dados objetivos e intuitivos com o objetivo de oferecer uma visão mais ou menos global do caráter do indivíduo.

Jung aponta que à luz de pesquisas astrofísicas de sua época (como as do prof. Knoll), a correspondência astrológica provavelmente não é um caso de sincronicidade mas, em sua maior parte, uma relação causal. Uma das possibilidades é a existência de um elo entre perturbações do campo magnético da Terra que, por sua vez, se devem às flutuações de irradiação de prótons solares, desviadas por aspectos angulares entre os planetas (como as conjunções, oposições e aspectos quartis), provocando até tempestades eletromagnéticas. Jung chega a especular uma relação causal entre os aspectos planetários e as disposições psicofisiológicas, e declara que “Por isto, seria aconselhável considerar os resultados da observação astrológica não como fenômenos sincronísticos, mas como efeitos de origem possivelmente causal, pois sempre que se possa imaginar uma causa por mais remota que seja, a sincronicidade se torna uma questão extremamente duvidosa”.

Sem entrar em maiores detalhes nessas pesquisas, por enquanto é válido frisar que Jung embora tenha reconhecido que a interpretação psicológica dos horóscopos seja uma matéria ainda muito incerta, contudo, em sua época ele conseguiu prever a perspectiva de uma possível explicação causal para a Astrologia, em conformidade portanto, com a lei natural. Assim, ele concluiu que não haveria mais justificativa – caso, isso venha a acontecer – para se descrever a Astrologia como um método mântico. Ela estaria, segundo o autor, em vias de se tornar uma ciência^{30[6]}.

Em outro momento, Jung relata que para “fazer justiça aos postulados da Astrologia, não tem sentido rejeitar uma doutrina quase tão antiga quanto a civilização humana, por mero preconceito e sem um exame acurado, mas sobretudo porque não se é capaz de ver aí uma conexão causal ou conforme a determinadas leis”.

Assim, Jung estudou como a Tradição Astrológica se comportaria diante de uma investigação estatística. Ele levantou algumas considerações para a realização do seu *Experimento Astrológico* (esse foi o título de um capítulo expressivo de seu livro sobre Sincronicidade):

^{30[6]} Atualmente, novas pesquisas na área, entre diversos autores, parecem caminhar nessa direção. O aprofundamento desse tema exigiria um trabalho de pesquisa à parte, que poderá ser realizado em outra oportunidade.

“... desde os tempos mais remotos os vários planetas, casas astrológicas, os signos zodiacais, e os aspectos têm significados estabelecidos que servem de base para a interpretação de uma determinada situação. É sempre possível objetar que o resultado não concorda com o conhecimento psicológico que temos da situação ou do caráter em questão, e é difícil refutar a afirmação segundo a qual o conhecimento de um indivíduo é um ponto sumamente subjetivo porque no domínio da caracterologia não há sinais certos e infalíveis que possam ser medidos ou calculados – objeção esta que, como se sabe, se aplica também à *Grafologia*, embora, na prática, esta já goze de amplo reconhecimento.

Esta crítica, juntamente com a ausência de critérios seguros para determinar os traços de caráter, nos mostra que a coincidência significativa entre a estrutura horoscópica e o caráter, postulada pela Astrologia, não pode ser aplicada à finalidade aqui em discussão. Por isto, se queremos que a Astrologia nos diga alguma coisa sobre a conexão acausal, devemos substituir este diagnóstico incerto do caráter por um fato absolutamente certo e indubitável. Um destes fatos é, por exemplo, a união matrimonial de duas pessoas...”

A Astrologia afirma que os casamentos podem ser facilitados por conjunções entre o Sol e a Lua no horóscopo de cada parceiro, ou pelas conjunções exclusivamente lunares de ambos, ou ainda pelas conjunções do ascendente de um dos parceiros, com a Lua ou o Sol do outro cônjuge. Enfim, combinações variadas dos luminares (Sol e Lua) e/ou do ascendente, devem estar presentes no mapas de casais. Pelo menos uma combinação deveria estar presente segundo as previsões.

Foi exatamente isso que Jung constatou ao analisar os mapas astrológicos de 360 horóscopos individuais de pessoas casadas (ou 180 mapas astrológicos de casais), e depois ainda ter reunido e analisado separadamente dois novos grupos de 220 e 83 casamentos, respectivamente, chegando então, às mesmas conclusões. O Grupo de controle foi formado por 32.220 pessoas não-casadas. Foram, então analisados, 483 casamentos, ou seja, 966 horóscopos individuais. A formação dos grupos experimentais foi casual.

O primeiro fato que chamou a atenção foi que todas as conjunções significativas encontradas eram conjunções lunares. A tabela abaixo resume os dados encontrados^{31[7]}:

Sol conjunção Lua (1º grupo – 180 casamentos)	10%	Probabilidade de 1 / 10.000
Lua conjunção Lua (2º grupo – 220 casamentos)	10,9%	Probabilidade de 1 / 10.000
Lua conjunção ascendente (3º grupo – 83 casais)	9,6%	Probabilidade de 1 / 3.000

Porém, no todo, as três posições fundamentais – Sol, Lua e Ascendente – estão presentes. São exatamente as três conjunções clássicas da Astrologia. Jung conclui que “o fato de que aconteça algo de tão improvável quanto a coincidência das três conjunções clássicas só pode ser explicado ou como o resultado de uma fraude, intencional ou não, ou mais precisamente como uma coincidência significativa, isto é, como uma *sincronicidade*”.

De fato, a probabilidade de uma coincidência Sol em conjunção com a Lua, e Lua em conjunção com a Lua é de 1 / 100.000.000. E a coincidência das três conjunções lunares com Sol, Lua e ascendente – tal como ocorreu no experimento astrológico de Jung – é de 1/300.000.000.000. Em outros termos, a improbabilidade de um mero acaso para esta coincidência é tão grande, que nos vemos forçados a considerar a existência de um fator responsável por ela. Ou seja, são resultados praticamente improváveis do ponto de vista estatístico, mas do ponto de vista teórico da Astrologia tão prováveis, que

^{31[7]} Jung contou com a colaboração da Dr^a L. Frey-Rohn para a coleta dos dados astrológicos, e com a ajuda do prof. Markus Fierz, para a realização dos cálculos matemáticos e análise estatística dos dados.

quase não há motivos para considerar os resultados estatísticos como ocorrências meramente muito casuais^{32[8]}.

Assim Jung conclui que,

“Embora mais acima eu tenha sido levado a fazer reparos quanto ao caráter mântico da Astrologia, contudo, agora sou obrigado a reconhecer que ela tem esse caráter, tendo em vista os resultados a que chegou o meu experimento astrológico (...) O êxito do experimento está inteiramente de acordo com os resultados da ESP de Rhine”.

As expectativas favoráveis tanto no experimento astrológico quanto nos experimentos parapsicológicos de Rhine, segundo Jung, e de acordo com as implicações do próprio conceito de sincronicidade, estão relacionadas com o êxito dos resultados obtidos nos dois experimentos.

Nesse sentido, Jung acredita que Rhine jamais alcançaria seus resultados experimentais se tivesse usado apenas um (ou mesmo poucos) sujeitos experimentais. Segundo sua explicação, Rhine precisou sempre de renovado interesse, ou seja, de uma certa emoção com seu característico *abaissement mental*, conferindo uma certa predominância ao inconsciente. Isso, para alguns pode ser um fenômeno similar a um “efeito placebo”. Mas unindo conceitos de Física e Psicologia, Jung explica que somente com essa baixa de nível mental, o espaço e o tempo podem ser psiquicamente relativizados, reduzindo a possibilidade de um processo causal. O resultado é então uma espécie de *creatio ex nihilo*, ou uma criação a partir do nada, no sentido de ser um ato de criação que não pode ser explicado causalmente.

Segundo o autor,

“Os procedimentos mânticos, como a Astrologia e o I-Ching devem a sua eficácia à mesma conexão com a emocionalidade: tocando uma predisposição inconsciente do sujeito, eles estimulam o seu interesse, sua curiosidade, sua expectativa e seus temores e, conseqüentemente, suscitam uma predominância correspondente do inconsciente. As potências ativas (numinosas) do inconsciente são os arquétipos. Na grande maioria dos fenômenos espontâneos de sincronicidade que eu tive ocasião de observar e analisar percebia-se facilmente que havia uma ligação direta com um arquétipo. Este, em si, é um fator *psicóide* irrepresentável do inconsciente coletivo”.

^{32[8]} Segundo Jung, outros fatos evidentes que poderiam ser usados na análise estatística de dados astrológicos, além dos horóscopos de casais, seriam o assassinato e o suicídio. Atualmente existem estatísticas sobre o assunto. Jung também cita o trabalho de Paul Flambart, sobre os ascendentes astrológicos de 123 pessoas altamente dotadas do ponto de vista intelectual. Em seu quadro estatístico, há acumulações bem definidas nos ângulos do triângulo aéreo gêmeos-libra-aquário. Este resultado é confirmado por mais 300 casos.

O Inconsciente psicóide e o Unus Mundus

Stein (1998) define **psicóide** como “um adjetivo referente às fronteiras da psique, uma das quais estabelece o contato direto com o corpo e o mundo físico, e a outra com o domínio do ‘espírito’”. Para o autor, o conceito de sincronicidade de C. G. Jung, representa uma linha de pesquisa sobre o Self, que demarca um ponto de transgressão da fronteira entre psique e não-psique. Como o arquétipo *per se* é psicóide e não se encontra rigorosamente dentro dos limites fixados pelas fronteiras da psique, serve de ponte entre os mundo interior e exterior, e decompõe a dicotomia sujeito-objeto.

Para Stein (1998), a curiosidade acerca das fronteiras da psique levou Jung a formular uma teoria que procura articular um único sistema unificado que abrange matéria e espírito e lança uma ponte entre tempo e eternidade. Nesse sentido, a teoria da sincronicidade é considerada uma extensão da teoria do Self à Cosmologia, que é a ciência do funcionamento do Universo, e hoje é uma área de especialização intermediária da Física, da Astronomia e da Filosofia. Com o conceito de sincronicidade, a Psicologia também passa a oferecer a sua contribuição à Cosmologia. A sincronicidade fala da profunda e oculta ordem e unidade entre tudo o que existe, e também revela, segundo Stein (1998), C. G. Jung enquanto um metafísico (uma identidade que ele teria procurado negar em si mesmo).

Os fenômenos de sincronicidade exemplificados não são, *stricto sensu*, psicológicos e, no entanto, possuem uma profunda conexão com a vida psicológica. Os arquétipos, segundo Jung, são passíveis de transferência, ou seja, não estão limitados à esfera psíquica. Em sua transferibilidade, podem surgir na consciência quer oriundos do interior da matriz psíquica, quer do mundo à nossa volta – ou de ambos simultaneamente. Quando ocorrem ao mesmo tempo, são chamados de sincronísticos. Assim, a compensação psicológica pode ocorrer não só em sonhos, mas também em acontecimentos não-psicologicamente controlados. Ou seja, a compensação pode chegar, às vezes, do mundo exterior. É o que acontece no caso da paciente com o sonho do escaravelho, em que um besouro entra no consultório pela janela, no momento em que ela relatava o sonho a Jung.

Segundo a linha de raciocínio de Jung,

“Se não – como tudo parece indicar – não se pode explicar causalmente a coincidência ou ‘conexão cruzada’ significativa de certos acontecimentos, então o princípio de ligação consiste na *equivalência* de *sentidos* dos acontecimentos paralelos; em outras palavras: o seu *tertium comparationis* é o *sentido*. **Estamos tão acostumados a considerar o ‘sentido’ como um processo ou um conteúdo psíquico, que relutamos em admitir que ele possa existir também fora de nossa psique**”. (grifos meus).

A obra de C. G. Jung sobre a sincronicidade acrescenta à sua teoria psicológica a noção de que existe um alto grau de continuidade entre a psique e o mundo, de tal modo que imagens psíquicas podem revelar também verdades sobre a realidade no espelho refletor da consciência humana. Assim, **a psique não é algo que começa e termina somente em seres humanos e em isolamento do cosmo**. A tese de Jung é a de que *há uma dimensão na qual a psique e o mundo interagem intimamente e se refletem reciprocamente*. Segundo suas palavras,

“A sincronicidade postula um significado aprioristicamente relacionado com a consciência humana e que parece existir fora do homem. Semelhante hipótese ocorre sobretudo na filosofia de Platão, a qual admite a existência de imagens ou modelos transcendentais das coisas empíricas, as chamadas *formas*, de que as coisas são cópias. Esta concepção não somente não apresenta nenhuma dificuldade para os tempos antigos, mas era como que uma evidência em si mesma”.

Segundo suas observações, até o século XVIII, o pensamento filosófico admitia uma correspondência secreta ou uma conexão significativa entre os acontecimentos naturais. Essa hipótese – que irá originar a idéia que Jung denominou como o *Unus Mundus* - tem a vantagem de não entrar em choque com o princípio da causalidade (que como sabemos é quase universalmente aceito na ciência), e pode ser considerado como um princípio *sui generis*. Isso obriga não há uma correção dos princípios da explicação natural, mas a ampliá-los.

Jung conseguiu apoio para todas essas idéias na Física Moderna, onde a visão de universo estava em fase de mudança e expansão de modo a acomodar a sua tese. Tanto que em 1952, ele e o Nobel de Física Wolfgang Pauli publicaram juntos o livro “A Interpretação da Natureza e a Psique”, que como o título mesmo sugere, foi uma tentativa de elucidação das possíveis relações entre natureza e psique. Não foi à toa que Jung publicasse essa obra em conjunto com um cientista vencedor do Nobel e não com um filósofo, um teólogo ou um mitologista. De toda a obra teórica de Jung, seu estudo sobre a sincronicidade é o que está mais vulnerável a interpretações distorcidas. Ele queria evitar ser visto como um místico ou um excêntrico, e se preocupava com a maneira como iria expor essa parte do seu pensamento aos olhos do público científico moderno.

Para o pensamento científico ordinário, algumas implicações do conceito de sincronicidade são temerárias. Por exemplo, supõe-se tradicionalmente que a psicologia se limita ao que ocorre na mente humana; mas com a sua teoria do si-mesmo e da sincronicidade, a psicologia analítica de Jung desafiou essa segmentação arbitrária. Quando estudantes perguntaram certa vez a Jung onde termina o Si-mesmo e quais as suas fronteiras, sua resposta foi que não tem fim, é ilimitado. Para se entender o que ele quis dizer com esse comentário, tem que se levar em conta que ele estava considerando as implicações da sincronicidade para a teoria do si-mesmo.

Sincronicidade e o pensamento Chinês

Segundo Jung, enquanto o princípio da causalidade nos afirma que a conexão entre a causa e o efeito é uma relação necessária, o princípio da sincronicidade nos afirma que os termos de uma coincidência significativa são ligados pela *simultaneidade* e pelo *significado*. Ou seja, para Jung, ao lado da conexão entre causa e efeito, existe na natureza um outro fator que se expressa na sucessão dos acontecimentos e parece ter significado.

Jung reconhece que embora o significado seja uma interpretação antropomórfica, contudo, ele constitui o critério indispensável para julgar o fenômeno da sincronicidade.

Ele assevera que o racionalismo ocidental parece não saber reconhecer o que possa ser esse fator que parece ter significado, negando ou achando impossível a sua existência. Mais do que isso, ele aponta que essa atitude ocidental não é a única cosmovisão possível. Ele declara “a atitude racionalista do homem ocidental não é a única possível nem a que tudo abrange; é, sob certos aspectos, um preconceito e uma visão unilateral que talvez seja preciso corrigir”.

A civilização, muito mais antiga, dos chineses sempre pensou de modo diferente da nossa sob certos aspectos, e somente no plano da Astrologia, da alquimia e dos processos mânticos é que não se observam diferenças de princípio entre nossa atitude e a atitude chinesa (é por isso, que a alquimia se desenvolveu em direções paralelas no Ocidente e no Oriente, tendendo para o mesmo objetivo, e com uma formação de idéias mais ou menos idênticas). Isso é válido também para o plano de outra tradição mística ocidental, mais especificamente de origem judaica, denominada Cabala, que guarda certa similaridade com o pensamento oriental.

Um dos conceitos mais antigos e mais centrais da Filosofia Chinesa é o do Tao, que o pensamento ocidental tentou traduzir por “Deus” (aqui, temos a tradução dos jesuítas) ou Providência. Isso não é totalmente correto, porém. Richard Wilhelm, sinólogo, colaborador e amigo de Jung, interpreta o Tao como *sentido*. O conceito de Tao impregna todo o pensamento filosófico da China. A causalidade desempenha este

mesmo papel entre nós, mas só veio adquirir esta importância nos dois últimos séculos, graças à influência niveladora do método estatístico e ao êxito sem precedentes das Ciências naturais, o que levou ao descrédito da visão metafísica do homem. Por razões que não cabem debater agora, estamos vivendo uma nova reviravolta nessa posição, e a visão científica e metafísica do ser humano parecem caminhar para um acordo e uma integração. Isso ainda está em fase inicial, embora em crescimento acelerado.

Existem várias afirmações que podem ser feitas à noção de Tao. Lao-Tse o chama de “nada”, indicando com isto, como diz Wilhelm, apenas a sua “oposição ao mundo da realidade” (circunscrita aos sentidos físicos). O “nada” é, na verdade, o “sentido” ou a finalidade, e chama-se nada justamente porque em si, ele não aparece no mundo dos sentidos, mas é apenas o seu organizador.

É descrito por paradoxos como “a forma sem forma” ou “a imagem sem conteúdo”. Nele, os opostos (Yin e Yang) “se dissolvem na indeterminação”, embora ainda existam potencialmente. O Tao constitui uma “unidade não-espacial” (sem um “em cima e um “embaixo”) e atemporal (sem um “antes” e um “depois”). Ch’uang-Tse (um contemporâneo da época de Platão) diz a respeito das premissas psicológicas nas quais se baseia o Tao: “O estado no qual o eu e o não-eu já não se opõem é chamado o eixo do Tao (sentido)”.

O pensamento racionalista ocidental não está acostumado a lidar com este tipo intuitivo de pensamento dialético. Mas a Física Moderna fez, recentemente, os cientistas ocidentais se confrontarem com paradoxos^{33[9]} semelhantes em seu próprio campo de pesquisas, tanto que um físico chamado Fritjof Capra realizou todo um estudo das relações entre Física Moderna e Filosofia Oriental (Capra, 1975), chegando a conclusões muito parecidas com as de Jung ao aproximar Psicologia Profunda e o pensamento do Oriente.

Jung cita a obra de Wilhelm, para quem a realidade é cognoscível porque, segundo a concepção chinesa, há uma “racionalidade” latente em todas as coisas. Esta seria a idéia fundamental que se acha na base da coincidência significativa: esta é possível, porque os dois lados possuem o mesmo sentido. Onde o sentido prevalece, aí resulta a ordem.

A visão taoísta é típica do pensamento chinês em geral, e se caracteriza por ser um pensamento que procura apreender a realidade em termos de globalidade. Para a mente ocidental, os detalhes são importantes em si mesmos. Para a mente oriental, os detalhes juntos e, principalmente, *a relação que existe entre eles*, é que formam o quadro global. Por isso, Jung diz que soa como uma crítica à nossa visão científica do mundo, a citação de Ch’uang-Tse de que “O Sentido [Tao] se obscurece, quando fixamos o olhar apenas em pequenos segmentos da existência”.

Jung cita que essas idéias se encontram na psicologia primitiva e na psicologia medieval pré-científica: é aqui que se situa a teoria da *correspondentia*, defendida pela Filosofia natural da Idade Média, e particularmente a noção clássica (de Hipócrates) de *simpatia* de todas as coisas. Assim, o princípio universal se encontra até na partícula menor e, por conseguinte, corresponde ao todo.

O conhecimento Absoluto *a priori*

Jung esclarece que o problema da sincronicidade o ocupou por muito tempo, sobretudo a partir de meados dos anos vinte, embora mesmo antes desse tempo ele duvidasse da aplicabilidade do princípio da causalidade na Psicologia. Para ele a causalidade é apenas um dos princípios a considerar, e na realidade esse princípio não pode explicar ou dar conta sozinha de toda a Psicologia – como queria, por exemplo, o extremo determinismo freudiano – porque a mente ou a psique é também teleológica.

^{33[9]} Jung e W. Pauli exemplificam o postulado de Niels Bohr, na microfísica, que usa “correspondência” como termo geral para exprimir a mediação entre a idéia de descontínuo (partícula) e contínuo (onda) expressa originalmente (1913-1918) como “princípio de correspondência” e mais tarde (1927) como “argumento de correspondência”.

Segundo Jung, a finalidade psíquica repousa em um significado “preexistente” que só se torna problemático quando é um arranjo inconsciente. Nesse caso, ele sugere que se deve admitir uma espécie de “conhecimento” anterior a qualquer consciência.

Ele chega a essa conclusão, inicialmente postulando a existência no inconsciente dos arquétipos, bem como de percepções subliminares, e imagens esquecidas da memória que não podem ser reproduzidas no momento, ou mesmo nunca. Algumas imagens inconscientes podem estar ligadas a estímulos sensoriais subliminares, mas outras parecem não estarem ligadas a fundamento nenhum, ou possuem conexões causais reconhecíveis com certos conteúdos já existentes (e muitas vezes arquetípicos). Mas, estas imagens, radicadas ou não em bases já existentes, se acham em uma relação significativa, análoga ou equivalente, com acontecimentos objetivos que não têm com eles nenhuma relação causal reconhecível ou mesmo imaginável.

Jung então levanta a seguinte questão: “Como pode um acontecimento distante no espaço e mesmo no tempo produzir, por exemplo, uma imagem psíquica correspondente, se nem sequer podemos falar de um processo de transmissão de energia para isto necessária? Por mais incompreensível que isto pareça, nós nos vemos, afinal, forçados a admitir que há, no inconsciente, uma espécie de conhecimento ou ‘presença’ *a priori* de acontecimentos, sem qualquer base causal. Em qualquer caso, nosso conceito de causalidade é incapaz de explicar os fatos”.

Na maioria dos casos de sincronicidade expostos por Jung (seja nos experimentos de Rhine, no exemplo do sonho do escaravelho, no caso da conexão pássaros-morte, os sonhos precognitivos, etc), parece que há um conhecimento *a priori*, inexplicável causalmente e incognoscível na época em que as sincronicidades ocorrem. Assim o fenômeno é constituído por dois fatores:

1. 1. Uma imagem inconsciente alcança a consciência de maneira direta (literalmente) ou indireta (simbolizada ou sugerida) sob a forma de sonho, associação ou premonição;
2. 2. Uma situação objetiva (no sentido de que possa ser coletivamente compartilhável) coincide com este conteúdo subjetivo.

Tanto uma coisa como a outra podem, por assim dizer, causar admiração. Por outro lado, no que se refere ao papel que os afetos desempenham no aparecimento de acontecimentos sincronísticos, Jung salienta que esta não é uma idéia nova, mas já era conhecida de Avicena e de Alberto Magno. Este, por sua vez, acreditava que na Alma Humana habita um poder (*virtus*) capaz de subordinar e mudar a natureza das coisas, em especial quando expressa por algum tipo de forte emoção (como amor ou ódio), que ligaria (magicamente) as coisas e as modificaria no sentido em que a Alma quiser. Em alguns casos, supõe Alberto Magno, a hora adequada, a situação astrológica, ou uma outra força correm paralelas com esse afeto que ultrapassa todos os limites. Assim, a Alma pode se achar tão desejosa de alguma coisa que gostaria de realizar, que pode escolher espontaneamente a *hora astrológica* melhor e mais significativa que *rege também as coisas* que concordam melhor com o objeto de que se ocupa. Jung, explica que Alberto Magno, em conformidade com o espírito da época, explica os fenômenos de coincidências significativas postulando uma faculdade mágica para a Alma, sem levar em conta que *o processo psíquico é tão “organizado” quanto a imagem coincidente que antecipa o processo físico exterior.*

Nesse ponto, podemos cogitar que Jung parece direcionar toda a explicação do problema aos fenômenos inconscientes, de uma certa maneira supervalorizando o poder do inconsciente, e subestimando explicações que utilizem uma concepção que podemos chamar de vitalista (ou energética). É nesse sentido que ele rotula a concepção de Goethe como sendo “mágica”. Esse autor propunha o seguinte: “Todos nós temos certas forças elétricas e magnéticas dentro de nós e exercemos um poder de atração e repulsão, dependendo do contato que tivermos com algo afim ou dessemelhante”. Como já vimos, Jung rejeita explicações dessa natureza, e prefere confiar no salto intuitivo, que por sua vez está baseado em considerável soma de provas confirmativas obtidas em sua

experiência, que postula que o inconsciente possui o que ele designa por *conhecimento a priori*.

Segundo suas palavras,

“Não é, certamente, um conhecimento que possa estar ligado ao eu, e, portanto, não é um conhecimento consciente como o conhecemos, mas um conhecimento inconsciente subsistente em si mesmo, e que eu preferiria chamar de *conhecimento absoluto*”.

Ele identificava esse fenômeno nos processos teológicos da Biologia (ou seja, esse conhecimento absoluto não se limita apenas à psique), na função compensadora do inconsciente, e no próprio fenômeno da sincronicidade. Esse saber apriorístico implica sempre numa precognição de alguma espécie.

Jung cita um zoólogo – A. C. Hardy – interessado em parapsicologia que realiza a seguinte explanação:

“Talvez nossas idéias sobre a evolução se modifiquem, se se constatar que qualquer coisa semelhante à telepatia – indubitavelmente de natureza inconsciente – é um fator presente na formulação dos esquemas de comportamento entre os membros de uma espécie. Se há um plano de comportamento grupal não-consciente, distribuído e, ao mesmo tempo, fazendo a ligação entre os indivíduos da raça, talvez nos vejamos de volta a algo de parecido com as idéias da memória racial subconsciente de *Samuel Butler*, não porém, fundadas sobre o indivíduo, e sim sobre o grupo”.

Ao citar Hardy, Jung quer propor que esse conhecimento absoluto tem a tendência a produzir correspondências ou coincidências significativas.

A hipótese do Conhecimento Absoluto, a priori, denuncia que o “inconsciente muitas vezes sabe mais do que a consciência”. É esta noção – segundo Stein (1998) que leva Jung aos limites extremos de suas especulações sobre a unidade da psique e do mundo. Se sabemos coisas que estão além da nossa possibilidade consciente de conhecimento, então também existe em nós um conhecedor desconhecido, um aspecto da psique que transcende as categorias de tempo e espaço e está simultaneamente presente aqui e ali, de tempos em tempos. Esse seria o Si-Mesmo (o Self). Numa visão espiritualista, o cerne da Alma Humana.

Psicossomática e Sincronicidade: Corpo e Mente, Matéria e Espírito

Vimos primordialmente que o princípio da sincronicidade torna-se a regra absoluta em todos os casos em que um acontecimento interior ocorre simultaneamente a outro exterior. Jung assevera sobre a aparente raridade das ocorrências espontâneas desse fenômeno, mas adianta a possibilidade de uma exceção na psicossomática. Segundo suas palavras,

“... devemos ter presente que os fenômenos sincronísticos que podem ser verificados empiricamente, longe de constituírem uma regra, são tão raros, que quase sempre se duvida de sua existência. Na realidade, eles são, certamente muito mais freqüentes do que se pensa e se pode provar, mas ainda não sabemos se ocorrem de modo tão freqüente e com tanta regularidade, que se possa dizer que são fatos que obedecem a determinadas leis. (...) Aqui, devo acentuar mais uma vez a possibilidade de a relação entre corpo e alma ser entendida como uma relação de sincronicidade. Se esta simples conjectura um dia se confirmar, minha atual opinião de que a sincronicidade é um fenômeno relativamente raro será corrigida”.

A relação da mente com a matéria nunca deixou de intrigar Jung. Achou muito curioso, por exemplo, que com base exclusiva no pensamento matemático, pudesse ser construída uma ponte capaz de suportar os rigores da natureza e do trânsito humano. A matemática é um produto puro da mente e não se mostra em parte alguma no mundo material; no entanto, pessoas podem sentar-se em seus gabinetes e gerar equações que rigorosamente predizem e captam objetos e eventos físicos. A Jung impressionava o fato de que um produto puramente psíquico (uma fórmula matemática) pudesse ter um relacionamento tão extraordinário com o mundo físico (Stein, 1998).

Por outro lado, Jung propõe que os arquétipos – enquanto elementos estruturais – servem como ligações diretas entre a psique e o mundo físico. Segundo suas palavras,

“Somente uma explicação adquirida dos fenômenos psíquicos, com um mínimo grau de clareza, nos obriga a admitir que os arquétipos devem ter um aspecto não-psíquico. As razões para essa conclusão se encontram nos fenômenos de sincronicidade que acompanham a atividade de fatores inconscientes e que até hoje têm sido considerados ou rejeitados como ‘telepatia’, etc”. Jung é cauteloso a respeito de atribuir causalidade aos arquétipos em conexão com fenômenos sincronísticos (caso contrário, estaria recorrendo a um modelo de causalidade em que os arquétipos seriam as causas de eventos sincronísticos), mas ele parece ligar os arquétipos a “operadores” que não causam, mas organizam a sincronicidade (segundo minha leitura pessoal, essa organização segue uma finalidade de ordem evolutiva).

Em outras palavras, quando ocorre uma sincronicidade expressa como uma coincidência significativa entre eventos psíquicos e físicos, Jung postula que tais coincidências apóiam-se em “organizadores” que geram, por um lado, imagens psíquicas e, por outro, eventos físicos. As duas coisas ocorrem aproximadamente ao mesmo tempo, e a ligação entre elas não é causal.

Isso é factível, se considerarmos – como admite Jung – um contínuo espaço-tempo psiquicamente relativo (idéia que como já vimos, é deduzida da Física Relativista de Einstein, expandida ao campo da Psicologia Profunda). Depois que o conteúdo psíquico cruza o limiar da consciência, desaparecem os fenômenos sincronísticos marginais, o tempo e o espaço retornam o seu caráter absoluto habitual e a consciência fica de novo isolada em sua subjetividade. Antes disso, os fenômenos sincronísticos – com a sua respectiva relativização da dimensão espaço-tempo na psique – manifesta-se com muito maior freqüência quando a psique está funcionando num nível menos consciente, como nos sonhos e devaneios. Nesse sentido, Jung via o caminho para a explicação científica da sincronicidade, sustentável mesmo frente a alguns críticos (ideologicamente) céticos (Stein, 1998).

Ao ligar a teoria dos arquétipos ao princípio de sincronicidade, Jung consegue formar um enunciado teórico unificado, a partir da observação de que não se pode afirmar com certeza, que os arquétipos sejam puramente psíquicos, em sua natureza ou

essência. Os arquétipos – como já foi visto – devem ser considerados mais psicóides do que puramente psíquicos. Segundo Jung,

“Embora eu tenha chegado, através de considerações puramente psicológicas, a duvidar da natureza exclusivamente psíquica dos arquétipos, a própria psicologia viu-se, contudo, obrigada a rever suas premissas ‘unicamente psíquicas’ em face de descobertas também físicas... A identidade relativa ou parcial entre *psique e contínuo físico*^{34[10]} é de suma importância, sob o ponto de vista teórico, porquanto implica uma enorme simplificação ao promover a transposição do aparentemente incomensurável abismo entre o mundo físico e o psíquico, não, por certo, de forma concreta mas, do ponto de vista físico, por meio de postulados empiricamente deduzidos – vale dizer, por meio de arquétipos, cujo conteúdo, se existe, a nossa mente não pode conceber” (grifos meus).

Em outras palavras, Jung enxerga vastas áreas de identidade entre as mais profundas configurações da psique (imagens arquetípicas) e os processos e padrões evidentes no mundo físico e estudados por físicos modernos.

A psique definida por Jung como quaisquer conteúdos ou percepções que sejam capazes, em princípio, de tornar-se conscientes e ser afetados pela vontade, inclui a consciência do ego, complexos, imagens arquetípicas e representações de instintos. Mas, arquétipo e instinto *per se* deixam de ser psíquicos. Situam-se num contínuo com o mundo físico da materialidade, o qual, em suas profundidades (como exploradas pela física moderna), é tão misterioso e “espiritual” quanto a psique, já que ambos se dissolvem em pura **energia**. Este ponto é importante porque sugere uma forma de conceber como a psique está relacionada com o soma e com o mundo físico. Os dois domínios, psique e mundo material, podem ser unidos por equações matemáticas (segundo os físicos modernos e os matemáticos) e por “postulados empiricamente deduzidos – os arquétipos” (segundo os psicólogos junguianos). Tanto o corpo material quanto a psique não precisam ser derivados um do outro. São antes, duas realidades paralelas que estão sincronicamente relacionadas e coordenadas. Hoje, alguns falam de uma relação sinérgica entre corpo e psique (Pessoa, 2003).

Por fim, Jung ainda relata alguns aspectos fundamentais sobre a relação corporeamente que necessitam ser debatidos. Jung inicia assumindo que o fenômeno da sincronicidade é um fator sumamente abstrato e irrepresentável. Ele diz o seguinte:

“Atribuo aos corpos em movimento uma certa propriedade psicóide que como o espaço, o tempo e a causalidade, constitui um critério de seu comportamento. Devemos renunciar inteiramente à idéia de uma psique ligada a um cérebro e lembrar-nos, ao contrário, do comportamento ‘significativo’ ou ‘inteligente’ dos organismos inferiores desprovidos de cérebro. Aqui nos encontramos próximos do fator formal que, como dissemos, nada tem a ver com a atividade cerebral” (grifos meus).

Jung nesse ponto se questiona se a relação entre “alma e corpo” ou se a coordenação dos processos psíquicos e físicos no organismo vivo pode ser entendida como um fenômeno sincrístico, em vez de uma relação causal.

O autor levanta a questão de que a suposição de uma relação causal entre psique e corpo nos conduz a conclusões dificilmente enquadradas pela experiência. Por exemplo, segundo o modelo causal, ou há processos físicos que dão origem a acontecimentos psíquicos, ou há uma psique preexistente que organiza a matéria. No primeiro caso, é difícil ver como processos químicos sejam jamais capazes de produzir processos psíquicos, e no segundo caso, de que modo uma psique imaterial poderá colocar a matéria em movimento.

^{34[10]} Atualmente (como também na época de Jung), muitos físicos modernos reconhecem a existência de uma relação de continuidade entre psique e matéria, ou entre a mente e a realidade física. David Bohm expõe esse tema de maneira clara em sua obra “A Totalidade e a Ordem Implicada”. Nessa linha de pensamento é possível citar Fritjof Capra, Danah Zohar, e o prof. Dr. José Pedro Andreeta, professor livre-docente de Física na USP, e autor do livro “Quem se atreve a ter certeza? – A realidade Quântica e a Filosofia”.

Mas, o conceito de sincronicidade, por outro lado, parece oferecer qualidades que podem nos ajudar a esclarecer o problema corpo-alma. Segundo Jung, é sobretudo o fato da ordem sem causa, ou melhor, do ordenamento significativo que poderia lançar alguma luz sobre o paralelismo psicofísico.

Segundo as palavras de Jung,

“O ‘conhecimento absoluto’, que é característico dos fenômenos sincronísticos, conhecimento não transmitido através dos órgãos dos sentidos, serve de base à hipótese do significado subsistente em si mesmo, ou exprime sua existência. Esta forma de existência só pode ser **transcendental** porque, como no-lo mostra o conhecimento de acontecimentos futuros ou espacialmente distantes, se situa em um espaço psiquicamente relativo e num tempo correspondente, isto é, em um contínuo espaço-tempo irrepresentável”.

Jung, então, relata experiências que parecem revelar a existência de processos psíquicos naquilo que comumente se considera como um “estado inconsciente”, quando, por exemplo, um indivíduo sofre um acidente, e fica desacordado, numa síncope profunda decorrente de alguma lesão cerebral. Em alguns casos, argumenta Jung, contra todas as expectativas, uma lesão craniana grave nem sempre implica a correspondente perda de consciência. Ao observador, a pessoa que sofreu a lesão parece apática, paralisada, “em transe” e subjetivamente privada dos sentidos, porém a consciência não se acha extinta.

Jung cita um exemplo de uma paciente que vivenciara um estado de coma, momentâneo, e que depois de acordada, sabia descrever com exatidão os movimentos e procedimentos realizados pelos médicos e enfermeiros para reabilitá-la. Diante de seu relato, os profissionais de saúde ficaram estarelecidos, mas tiveram que admitir a exatidão de suas percepções. Durante a síncope (desmaio), a paciente tomou consciência de que, sem sentir seu corpo e a posição em que jazia, ela olhava para baixo, de algum ponto situado junto ao teto do quarto, e podia ver tudo o que se passava no recinto, abaixo dela, incluindo a visão de si mesma deitada na cama, pálida e de olhos fechados, bem como a agitação dos profissionais de saúde para reanimá-la.

A paciente chegou a descrever para Jung, a existência por trás dela, de um belo jardim para “outro mundo”. Jung cita outros exemplos gerais, em que num estado semelhante de inconsciência, as pessoas têm uma sensação nítida e impressionante de alucinação ou levitação. São casos em que a pessoa ferida tem impressão de que se eleva no ar na mesma posição em que se encontrava no momento em que recebeu o ferimento. Ocasionalmente, tem-se a impressão de que o espaço circundante se eleva também. Pode-se perder a sensação do peso. Durante a levitação, a disposição interior é predominantemente eufórica: ‘sublime, solene, lindo, celestial, relaxante, feliz, despreocupado, excitante’, são as palavras usadas – segundo Jung – para descrever esse estado.

Jung assevera que não é fácil explicar como que tais processos psíquicos inusitadamente intensos podem ocorrer em estado de colapso grave e ser lembrados depois, e como o paciente pode observar acontecimentos reais em seus detalhes concretos, com os olhos fechados. Segundo todos os pressupostos, era de esperar que uma anemia cerebral tão definida afetasse notavelmente ou mesmo impedisse a ocorrência de processos psíquicos tão altamente complexos. Porém, estas experiências parecem mostrar que nos estados de síncope nos quais, segundo todos os padrões de julgamento humano, há plena certeza de que a atividade da consciência e sobretudo as percepções sensoriais estão suspensas, a consciência, as idéias reproduzíveis, os atos de julgamento e as percepções podem continuar a existir contra todas as expectativas.

A sensação de levitação que ocorre nestas condições, bem como a alteração do ângulo de visão e a extinção da audição e das percepções cinestésicas indicam uma mudança da localização da consciência, uma espécie de separação do corpo ou do córtex cerebral ou cérebro, onde se “supõe” esteja a sede dos fenômenos conscientes.

Jung se questiona (1º) se não existe em nós um outro substrato nervoso ou cérebro que possa pensar e perceber, ou (2º) se os processos psíquicos que ocorrem em

nós durante a perda de consciência não são fenômenos sincronísticos que não têm nenhuma conexão causal com os processos orgânicos.

Jung argumenta que “... Não se deve excluir *a priori* esta última possibilidade, sobretudo dada a existência da ESP, ou percepções independentes do tempo e do espaço que não podem ser explicadas simplesmente como processos do substrato biológico. Onde percepções sensoriais são impossíveis, já de início, só se pode pensar em sincronicidade” (Jung, 1984).

Jung então conclui que existem provas suficientes da existência de pensamentos e **percepções transcerebrais**, e afirma que “é preciso ter presente esta possibilidade, se pretendemos explicar a existência de alguma forma de consciência durante a inconsciência do estado de coma”.

Sincronicidade e a crítica da noção de Causalidade

Jung, ao comentar sobre a noção de causalidade e as leis da probabilidade, assinala a tendência humana universal para projetar a causalidade. De um modo quase inevitável, as pessoas fazem a pergunta: Por que aconteceu isso? Parte-se do princípio de que todo o evento é causado por alguma coisa que o precedeu. Com freqüência, está presente uma relação causal dessa espécie, mas ocasionalmente, pode não estar. Em psicologia, por exemplo, é particularmente difícil determinar a causalidade, porquanto ninguém pode saber com absoluta certeza o que nos causa fazer, pensar e sentir desta ou daquela maneira. Existe motivação consciente e existe motivação inconsciente dos conteúdos e impulsos psíquicos. Há muitas teorias que tentam explicar a emoção e o comportamento em termos causais, mas nossas projeções levam-nos, sem dúvida alguma, a apontar mais causas no domínio dos fenômenos psíquicos do que realmente aí se encontram (Stein, 1998). Esse fato, nos ajuda a entender porque quase dogmaticamente, Freud postulou em sua teoria psicanalítica o chamado “determinismo psíquico”, ou seja, a teoria de que existe uma explicação causal para todos os fenômenos que acontecem no aparelho psíquico. É interessante observar, que essa linha de pensamento, nos faz, algumas vezes, atribuir aos acontecimentos observáveis e psíquicos, causas erradas, descobrindo mais tarde que estávamos equivocados.

Assim, poderíamos apressar-nos em aceitar a conclusão de que um homem espanca a mulher porque foi espancado quando criança ou porque viu seu pai surrar regularmente sua mãe. Comporta-se assim, por causa de experiências infantis, ou porque os seus pais o influenciaram nessa direção. Poderíamos declarar com grande confiança em nossa acuidade psicológica que “ele sai ao pai” ou que o responsável é o “seu complexo materno”. Isso não deixa de ser uma boa abordagem inicial, mas tal análise redutiva certamente não esgota toda a gama de causas e significados possíveis.

Por exemplo, pode existir uma causa final que leva as pessoas a fazer algo com vistas à realização de um determinado objetivo ou à obtenção de uma certa medida de adaptação à vida. No caso desse homem, talvez ele esteja tentando assegurar-se de poder e controle sobre sua mulher, pretendendo assim adquirir maior domínio sobre o seu próprio futuro.

A causação psicológica pode levar a um retrocesso na história ou igualmente a um decidido avanço rumo ao futuro.

E depois temos também os acontecimentos aleatórios, como encontrarmo-nos no lugar certo e a hora certa. É difícil explicar por que algumas pessoas são tão afortunadas ou malfadadas, tão bafejadas pela sorte ou marcadas pelo infortúnio, e é freqüente acabarmos elogiando-as por coisas que elas não fizeram ou, o que é pior, censurando-as por coisas que não podiam evitar (Stein, 1998).

Podemos considerar aqui, que uma perspectiva baseada numa cosmovisão cármica e reencarnacionista baseada no conceito das leis de ação e reação presentes no corpo doutrinário da maioria das grandes Tradições Espirituais (incluindo o Espiritismo) resolvam essa questões. Se isso pode ser verdadeiro, não deixa de ser menos real o fato de que essa temática deixa um espaço quase infinito ou para a projeção, ou para a especulação, ou ambos.

Pensamos em termos de causa-e-efeito porque somos humanos, não porque vivemos numa era científica. Em todos os períodos e em todas as culturas, as pessoas pensam causalmente, mesmo que atribuam aos eventos causas que os nossos conhecimentos científicos contradizem. Poderemos dizer hoje de um determinado indivíduo que ele se comporta como um monstro psicopático porque foi severamente maltratado em sua infância, ao passo que na Idade Média (ou entre alguns evangélicos atuais) a opinião é a de que o Demônio o faz agir assim (Stein, 1998). Seja como for, isso indica que a causalidade goza de um fator arquetípico na psique humana, e a legitimidade de sua realidade até certo ponto é um fato concreto e aceitável. O problema reside em supor que esse seja o único princípio de análise possível, ou que *tudo* possa ser explicado por alguma relação de causalidade.

Jung reconhece que desafiar o pensamento causal é o mesmo que ir contra a natureza do senso-comum. Por que fazê-lo? Porque existem eventos que não podem ser

cobertos por nenhuma das teorias da causalidade. Em um de seus seminários, Jung aponta um exemplo na psicossomática. Segundo suas palavras,

“... O paralelismo psicofísico forma um problema insolúvel. Tome-se, por exemplo, o caso da febre tifóide e suas contaminações psíquicas; se os fatores psíquicos forem confundidos com uma causalidade atingiríamos conclusões absurdas. O máximo que se pode afirmar é a existência de certas condições fisiológicas que são claramente produzidas por doenças mentais, e outras que não são causadas, porém meramente acompanhadas de processos psíquicos. Corpo e psique são os dois aspectos do ser vivo, e isso é tudo o que sabemos. Assim prefiro afirmar que os dois elementos agem simultaneamente, de forma milagrosa, e é melhor deixarmos as coisas assim, pois não podemos imaginá-las juntas. Para meu próprio uso cunhei um termo que ilustra essa existência simultânea; penso que existe um princípio particular de sincronicidade ativa no mundo, fazendo com que fatos de certa maneira aconteçam juntos como se fossem um só, apesar de não captarmos essa integração. Talvez um dia possamos descobrir um novo tipo de método matemático, através do qual fiquem provadas essas identidades...” (Jung, 1985) – grifos meus.

Em outra oportunidade Jung relata que,

“A idéia de uma sincronicidade e de um significado subsistente por si mesmo, que constitui a base do pensamento chinês clássico e a concepção ingênua da Idade Média, hoje nos parece um arcaísmo que deve ser evitado a todo transe. Embora o Ocidente tenha feito o possível para se libertar desta hipótese antiquada, contudo não o conseguiu inteiramente. Certos procedimetos mânticos parecem desaparecidos, mas **a Astrologia, que em nossa época atingiu uma culminância jamais conhecida, permanece viva**. Nem mesmo o determinismo da época científica foi capaz de extinguir inteiramente a força persuasiva do princípio da sincronicidade. Com efeito, trata-se, em última análise, não de uma superstição, mas de uma verdade que permaneceu oculta, porque tem menos a ver com o aspecto material dos acontecimentos do que com seu aspecto psíquico. Foram a Psicologia Moderna e a Parapsicologia que provaram que a causalidade não explica uma determinada classe de acontecimentos, e que, neste caso, é preciso levar em conta um *fator formal*, isto é, **a sincronicidade, como princípio de explicação**” (Jung, 1964) – grifos meus.

De uma forma bastante irônica, Jung mostra que a *participation mystique* da primeira etapa da humanidade, a psicologia primitiva, não está, afinal de contas, assim tão longe da realidade (Stein, 1998). O conceito de sincronicidade se firma – na abordagem junguiana – como um símbolo e um conceito que une o mundo da magia e dos extraordinários e inexplicáveis fenômenos do inconsciente coletivo, com o racional mundo da inteligibilidade científica. Jung mostra que esses fenômenos místicos, religiosos ou quase mágicos, tradicionalmente excluídos de qualquer discussão científica, também fazem parte da herança profunda e arcaica (ou arquetípica) da humanidade. Negá-los não irá resolver o problema de sua ocorrência^{35[11]}. Jung opta pela relação dialética entre ciência e religião, sem favorecer unilateralmente um ou outro elemento.

Na rigorosa parte científica, ao colocar em dúvida o caráter último do raciocínio de causa-e-efeito, Jung descobriu que a física moderna era uma aliada, porquanto a física tinha descoberto alguns eventos e processos para os quais não havia explicações causais, tão somente probabilidades estatísticas. Jung menciona, por exemplo, a decomposição de elementos radioativos:

^{35[11]} Aliás, faz parte do pensamento junguiano a justa consideração tanto dos aspectos racionais quanto irracionais da psique, eliminando a conotação negativa que o racionalismo ocidental insistentemente tenta oferecer a esse último, ao mesmo tempo em que aponta que a existência desses dois pólos em equilíbrio dialético são necessários para a manutenção da saúde psíquica, individual e coletiva.

“Sir James Jeans inclui também a desintegração radioativa entre os acontecimentos acasais, dos quais fazem parte também, os fenômenos sincronísticos. A desintegração radioativa – diz Sir James – ‘aparecia como um efeito sem causa e sugeria que nem mesmo as últimas leis da natureza^{36[12]} são causais’^{37[13]}. Esta formulação altamente paradoxal, saída da pena de um físico, é característica do estado de perplexidade que a desintegração radioativa acarreta para o intelecto. A desintegração radioativa, ou mais implicitamente o fenômeno da ‘meia-vida’, aparece na realidade, como um caso de ordenamento acasual – conceito este que inclui também a sincronicidade” (Jung, 1984).

Não há explicação causal para nos elucidar por que um ou outro átomo de rádio se decompõe no momento em que isso ocorre. A decomposição de elementos radioativos pode ser prevista e estatisticamente medida, e a taxa de decomposição é constante ao longo do tempo, mas não há explicação que nos diga por que e como isso acontece. Simplesmente acontece. É uma daquelas coisas a cujo respeito dizemos: “Porque é assim mesmo” (Stein, 1998).

Essa descoberta de eventos não causados produz uma brecha no universo causal. É não só o fato de a ciência ainda não ter chegado a entender como a causalidade funciona em tais circunstâncias, mas sobretudo, a constatação de que, em princípio, a regra da causação não é aplicável. Se existem acontecimentos que não são criados por uma causa precedente, como poderemos pensar sobre suas origens? Por que acontecem? O que explica a sua ocorrência? São esses eventos aleatórios e puramente acidentais?^{38[14]}

^{36[12]} Jung acredita que o sentido extraordinário de orientação espacial dos animais talvez aponte também na direção da relatividade psíquica do tempo e do espaço (p15).

^{37[13]} Nesse ponto, Jung também cita o trabalho de pesquisa do professor A.-M. Dalcq, de Bruxelas, para quem a forma é uma “continuidade superior” à matéria viva, apesar de sua vinculação com a matéria. Com base nesse trabalho, Jung propõe que no plano orgânico, talvez se pudesse considerar a morfogênese biológica sob o ponto de vista do fator sincronístico (Jung, 1984, p.76). Esse conceito parece similar com a noção atual elaborada pelo biólogo neovitalista **Rupert Sheldrake**, que discorre sobre um conceito semelhante ao qual ele denomina de Campos Morfogênicos, em sua teoria da Ressonância Mórfica e sua Hipótese da Causação Formativa. Nesse mesmo sentido, pode ser citado o trabalho do professor de Anatomia da Universidade de Yale, **Harold Saxton-Burr**, sobre os campos eletromagnéticos, mensurados por voltímetros modernos, que segundo esse pesquisador, moldam e controlam o desenvolvimento de todos seres vivos, e que ele denominou de “campos da vida”.

^{38[14]} Jung reconhece a probabilidade como um importante fator na explicação de muitos acontecimentos. Mas existem séries de eventos aparentemente aleatórios que exibem um padrão para além das escalas de probabilidade, tais como seqüências de números e outras coincidências extraordinárias (Stein, 1998).

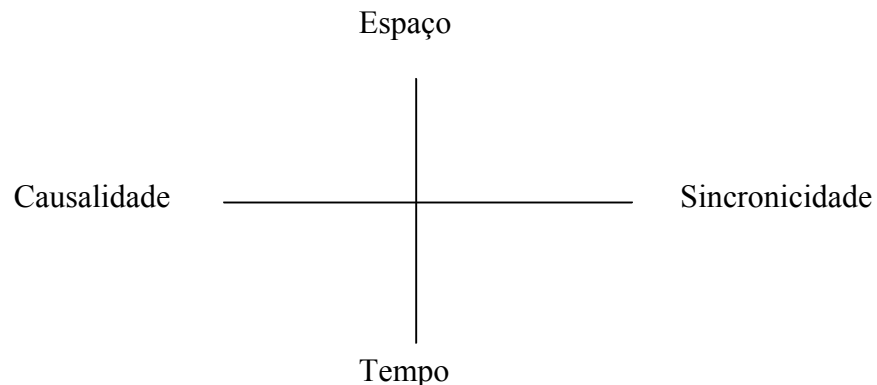
Considerações adicionais

Na parte final de seu ensaio, Jung apresenta uma idéia de grande importância e projeção: a inclusão da sincronicidade, ao lado das noções de espaço, tempo e causalidade, num paradigma que pode oferecer uma completa descrição da realidade, tal como é experimentada pelos seres humanos e medida por cientistas. Segundo suas palavras,

“Em contraste com a idéia de uma harmonia preestabelecida, o fator sincronístico postula apenas a existência de um princípio necessário à atividade cognitiva de nossa razão, princípio que se poderia acrescentar como quarto elemento à tríade espaço, tempo e causalidade. Da mesma forma que estes fatores são necessários mas não absolutos – a maioria dos conteúdos psíquicos não está ligada ao espaço, e o tempo e a causalidade são psiquicamente relativos – assim também o fator sincronístico só é válido condicionalmente”.

Jung, então, complementa que ao contrário da causalidade que impera despoticamente sobre a imagem do mundo macrofísico (ou seja, visível aos sentidos físicos), e cujo domínio universal se acha abalado apenas em certas ordens de grandeza interiores, a sincronicidade é um fenômeno que parece estar ligado primariamente a certas condições (micro)físicas, ou aos processos do inconsciente (bem como também a alguns aspectos ecológicos e evolutivos do domínio da biologia). Ocorrem de forma experimental, segundo Jung, com certa regularidade e freqüência nos procedimentos mânticos intuitivos, onde são subjetivamente convincentes, mas extremamente difíceis de verificar objetivamente pelo método estatístico.

Seja como for, Jung declara que a sincronicidade não é uma teoria filosófica, mas um conceito empírico que postula um princípio necessário ao conhecimento. O **espaço**, o **tempo** e a **causalidade**, a tríade da Física Clássica, seriam complementados pelo fator **sincronicidade**, convertendo-se em uma *tétrada*, um *quatérnio* que nos torna possível um “julgamento da totalidade”, nas palavras de Jung.



Jung explica que a sincronicidade, aqui, está para os três outros princípios, assim como a unidimensionalidade do tempo está para a tridimensionalidade do espaço, e da mesma forma que a introdução do tempo como quarta dimensão na Física Moderna implica o postulado de um contínuo espaço-tempo irrepresentável, assim também a idéia de sincronicidade com seu caráter próprio de significado produz uma imagem do mundo de tal modo também irrepresentável, que poderia levar à confusão. A vantagem, porém, de se acrescentar este conceito é que ele torna possível uma maneira de ver que

inclui o fator psicóide em nossa descrição e no conhecimento da natureza, ou seja, um significado apriorístico ou uma equivalência.

O eixo vertical representa o contínuo espaço-tempo, e no horizontal existe o contínuo entre causalidade e sincronicidade. Assim levando em conta o diagrama de Jung e W. Pauli, a descrição mais completa da realidade inclui o entendimento de um fenômeno pela consideração de quatro fatores: onde e quando o evento aconteceu (o contínuo espaço-tempo) e o que levou a isso e qual o seu significado (o contínuo causalidade-sincronicidade). Se estas questões podem ser respondidas, o evento será entendido em sua plenitude.

A tese de Jung sustenta que a resposta à questão do significado requer mais do que a mera descrição da seqüência causal de eventos que culminam no evento em questão. Argumenta ele que a sincronicidade deve ser levada em conta para se chegar a uma resposta à questão do significado. Do lado psicológico e psicóide das coisas, cumpre investigar os padrões arquetípicos que são evidentes numa situação constelada, pois eles fornecerão os parâmetros necessários para abordar a questão da sincronicidade e a profunda significação estrutural. Se a sincronicidade pode, nesse sentido, abrir espaço para uma grande quantidade de especulações e debates, a respeito do significado de acontecimentos importantes, a causalidade também não deixa de abrir uma vasta gama de opiniões, como se tem constatado na prática.

Para Stein (1998), o que Jung está fazendo nesse caso é inserir a psique na descrição completa da realidade, e isso adiciona o elemento de significação ao paradigma científico, o qual, sem o concurso desse elemento, continua sem referência à consciência humana ou ao valor do significado. Jung está propondo que uma descrição completa da realidade deve incluir a presença da psique humana – o observador – e o elemento de significação.

Nesse sentido Jung cita a idéia do físico Sir James Jeans que acha possível que as origens dos acontecimentos no substrato para além do espaço e do tempo incluam também as nossas atividades mentais, de sorte que o curso dos acontecimentos futuros depende em parte dessa atividade mental.

Autores contemporâneos da Física Moderna como Fritjof Capra ou David Bohm parecem corroborar a idéia de Jung, tal como foi esboçada. Eugene Wigner, prêmio Nobel de Física, também concorda que “a consciência, inevitável e inevitavelmente, entra na teoria”. Outro físico que segue esse mesmo pensamento, e também é um Nobel de Física, é Werner Heisenberg (Pessoa, 2003). Não devemos esquecer que Jung também postulou essa idéia, lado a lado com outro ganhador do Nobel, que foi Wolfgang Pauli. Por fim, no Brasil, o professor Dr. José Pedro Andreeta, físico livre-docente da USP, segue essa mesma linha de pensamento. Recentemente, um importante artigo da respeitada revista *Scientific American*, propôs uma hipótese semelhante (Chalmers, 2004).

O caminho de Jung, porém, inclui a pesquisa dos métodos mânticos (ou intuitivos), algo que é desconsiderado por pensadores mais conservadores. Como disse Jung, “... em princípio, geralmente se descobrem novos pontos de vista, não em terreno já conhecido, mas em lugares marginalizados, evitados ou mesmo mal-afamados”.

Como exemplo, o autor cita que “... O antigo sonho dos alquimistas, ou seja, a transmutação dos elementos químicos, idéia tão ridicularizada, tornou-se realidade em nossos dias, e seu simbolismo, que era também, e não menos, objeto de escárnios, tornou-se uma mina de ouro para a psicologia do inconsciente”.

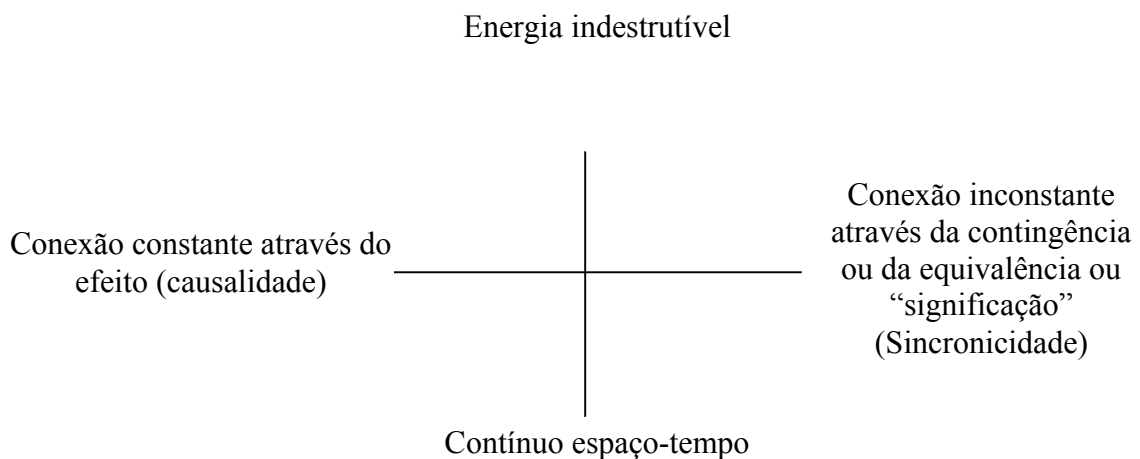
Outro exemplo se encontra na parapsicologia experimental. Segundo Jung, no campo das ciências naturais há relativamente poucos trabalhos experimentais cujos resultados atingem um grau quase tão alto de certeza, quanto na parapsicologia. Ele assevera que o ceticismo exagerado a respeito da percepção extra-sensorial não é capaz de apresentar qualquer argumento satisfatório em seu apoio. Sua principal justificação, segundo Jung, é apenas a incerteza que parece ser uma espécie de “maldição” de toda especialização – que em si já é um campo limitado, pela própria natureza de seus objetivos – privando-as de pontos de vista mais altos e mais amplos.

Voltando à Física Moderna – e especialmente para a descoberta da radioatividade, e para outras descontinuidades da Física (como a organização do

quantum de energia) que foi algo que modificou consideravelmente as concepções clássicas dessa disciplina – Jung propõe rever o seu esquema em quatérnio, que de certa forma ainda se baseia no superado modelo da física clássica, que opõe espaço e tempo. Com a ajuda de Pauli, ao invés de opor espaço e tempo, esses são vistos como na teoria da relatividade de Einstein, como um *continuum espaço-tempo*, se opondo à relação de conservação da energia.

Eis os argumentos de Jung:

“... Graças ao interesse amigável que o prof. W. Pauli demonstrou para com minhas pesquisas, gozei da situação privilegiada de poder discutir estas questões com um físico profissional que era, ao mesmo tempo, capaz de apreciar meus argumentos psicológicos. Por isto, hoje estou em condições de apresentar uma sugestão que leva em consideração os dados da Física Moderna. Pauli sugeriu que se substituísse a oposição de espaço e tempo do esquema clássico pela relação (conservação da) energia – contínuo espaço-tempo. Foi esta proposta que me levou a definir mais acuradamente o par de opostos causalidade-sincronicidade, com vistas a estabelecer uma certa ligação entre os dois conceitos heterogêneos. Acabamos, finalmente, concordando em torno do seguinte quatérnio:



Jung conclui que, “Este esquema satisfaz, de um lado, aos postulados da Física Moderna e, do outro, aos postulados da Psicologia”.

Ao propor esse esquema, Jung enfatiza a exclusão de uma explicação causalista para a sincronicidade. Segundo o seu esquema, a sincronicidade consiste em equivalências *aparentemente* “casuais”, mas que na verdade repousam em *fatores organizadores*, de natureza *psicóide*, denominados *arquétipos*. Segundo Jung, os arquétipos são indefinidos, ou seja, só podem ser conhecidos e determinados de maneira aproximativa (ou probabilística, na terminologia da Física). Podem até ser associados a processos causais, ou serem “portados” por eles, contudo estão continuamente ultrapassando os seus próprios limites, procedimento este que Jung denominou de transgressividade, “porque os arquétipos não se acham de maneira certa e exclusiva na esfera psíquica, mas podem ocorrer também em circunstâncias não psíquicas (equivalência de um processo físico externo com um processo psíquico)”.

Para Jung, as equivalências arquetípicas são contingentes à determinação causal, isto é, entre elas e os processos causais não há relações conformes a leis. Por isto,

parece que elas representam um exemplo especial de acidentalidade ou acaso ou “estado aleatório” que atravessa o tempo de maneira totalmente conforme à lei.

Segundo Jung, “se associarmos a sincronicidade ou os arquétipos ao *contingente*, este último assume o aspecto específico de uma modalidade que tem o significado funcional de um *fator constitutivo do mundo*”. Ao expor o conceito de sincronicidade nesses termos, Jung começa a traçar relações entre a Psicologia Profunda e uma área da Física denominada Cosmologia (a ciência que estuda o universo como um todo, sua origem, constituição, estrutura e organização).

Assim ele conclui que se por um lado, o **arquétipo** representa a *probabilidade psíquica*, porque retrata os acontecimentos ordinários e instintivos em uma espécie de tipos, por outro lado, é um exemplo psíquico especial da probabilidade geral que é constituída de *leis do acaso* e *estabelece regras tanto para a natureza quanto para a mecânica*.

Em outros termos, isso significa que embora no âmbito do intelecto puro, o contingente seja “uma matéria sem forma”, contudo ele se revela à introspecção psíquica, na medida em que a percepção interior seja capaz de apreendê-lo como imagem ou, antes, como tipo que está na base não só das equivalências psíquicas mas notavelmente também das equivalências psicofísicas.

O conceito de sincronicidade como *organização acausal*, inclui todos os “atos de criação”, os fatores *a priori*, como por exemplo, as propriedades dos números inteiros, as discontinuidades da Física Moderna, etc. Jung admite que o conceito de sincronicidade nesse sentido estreito é um tanto limitado, e precisa ser ampliado.

Para Jung, se os acontecimentos acausais existem, eles devem ser considerados como atos de criação no sentido de uma *creatio continua* (criação contínua) de um modelo que se repete esporadicamente desde toda a eternidade, e não pode ser deduzido a partir de antecedentes conhecidos. Por *creatio continua* não se deve entender apenas uma série de sucessivos atos de criação, mas também a presença eterna de um só ato de criação, no sentido Providencial ou Divino.

As coincidências significativas são pensáveis como puro acaso. Mas, quanto mais elas se multiplicam, e maior e mais exata é a sua concordância, tanto mais diminui sua probabilidade e mais aumenta a sua impensabilidade, quer dizer, não se pode considerá-las como meros acasos, mas por não terem explicação causal, devem ser vistas como simples arranjos que têm sentido.

Sua “inexplicabilidade” não é devida meramente à ignorância de sua causa, mas ao fato de que nosso intelecto é incapaz de pensá-las com os meios de que se dispõe atualmente. Isto acontece necessariamente quando o espaço e o tempo perdem seu significado, isto é, quando se tornam relativos, porque em tais circunstâncias, a causalidade, que pressupõe o espaço e o tempo, torna-se quase impossível de ser determinada ou é simplesmente impensável. Por estas razões, Jung introduz ao lado do espaço, do tempo e da causalidade, uma categoria que possibilite caracterizar os fenômenos de sincronicidade como uma classe especial de *acontecimentos naturais*, que considere o **contingente** (ou o paralelismo de fatos significativamente coincidentes) como um fator universal existente desde toda a eternidade, ao mesmo tempo, em que consiste na soma de inumeráveis atos individuais de criação que acontecem no tempo.

Para Jung, todos os fenômenos naturais desta espécie são combinações singulares extremamente curiosas de “acasos”, unidas entre si pelo sentido comum de suas partes e resultando em um todo inconfundível. Embora as coincidências significativas sejam infinitamente diversificadas quanto à sua fenomenologia, contudo, como fenômenos acausais, elas constituem um elemento que faz parte da imagem científica do mundo. A causalidade é a maneira pela qual concebemos a ligação entre dois acontecimentos sucessivos. A sincronicidade designa o paralelismo de espaço e de significado dos acontecimentos psíquicos e psicofísicos, que nosso conhecimento científico até hoje não foi capaz de reduzir a um princípio comum.

O termo em si nada explica. Apenas expressa a presença de coincidências significativas, que, em si, são acontecimentos casuais, mas tão improváveis, que temos de admitir que se baseiam em algum princípio ou em alguma propriedade do objeto empírico. Em princípio, é impossível descobrir *uma conexão causal recíproca entre os*

acontecimentos paralelos, e é justamente isto que lhes confere o seu caráter casual. A única ligação reconhecível e demonstrável entre eles é o significado comum (ou uma equivalência). Segundo Jung, a sincronicidade não se baseia em pressupostos filosóficos, mas na experiência concreta e na experimentação.

Os fenômenos sincronísticos são a prova da presença simultânea de equivalências significativas em processos heterogêneos sem ligação causal; em outros termos, eles provam que um conteúdo percebido pelo observador pode ser representado, ao mesmo tempo, por um acontecimento exterior, sem nenhuma conexão causal. Daí se conclui: ou que a psique não pode ser localizada espacialmente, ou que o espaço é psiquicamente relativo. O mesmo vale para a determinação temporal da psique ou a relatividade do tempo. A constelação desse fato tem conseqüências de longo alcance.

Um novo paradigma científico, e uma nova Cosmologia

Inicialmente, temos que a subida à consciência de padrões e imagens oriundas das profundezas do inconsciente coletivo psicóide fornece ao gênero humano seu propósito no universo. Temos aqui, um novo paradigma ou conceito de ciência, em que a consciência humana ganha uma grande importância, já que para Jung, a significação da vida humana neste planeta está vinculada à nossa capacidade de conscientização, ao adicionar ao mundo uma percepção reflexiva de coisas e significados. Em outros termos, os humanos estão uma posição que lhes permite tomarem consciência de que o cosmos tem um princípio ordenador (Stein, 1998). Segundo o conceito de sincronicidade, só uma cosmologia dessa espécie será aceitável no mundo contemporâneo.

Como base para uma nova visão do mundo, o conceito de sincronicidade e suas implicações funcionam com eficácia porque são bastante fáceis de entender intuitivamente e de incorporar à vida cotidiana de cada um. Por exemplo, todos temos consciência de acontecimentos em que a “sorte” nos bafejou e de dias de “azar” em que tudo parece correr mal. Grupos de eventos que estão relacionados através de significado e imagem, mas causalmente sem relação alguma entre si, podem ser facilmente experimentados e verificados por qualquer pessoa. Mas aceitar esse conceito seriamente como princípio científico nada tem de fácil, mas sim de revolucionário. Em primeiro lugar, requer uma forma de pensar inteiramente nova acerca da natureza e da história. Se uma pessoa pretende encontrar uma significação em eventos históricos, por exemplo, a implicação é que o subjacente arquétipo de ordem está organizando a história de tal modo a produzir algum novo avanço da consciência. Isso não significa progresso como os seres humanos gostariam de pensar, mas antes, um avanço no entendimento da realidade, que pode equivaler ao reconhecimento tanto do seu lado terrível quanto de sua face bela e gloriosa. Cada um de nós, portanto, é o portador de um fragmento de consciência de que a realidade e o tempo necessitam para ampliar o conhecimento dos motivos subjacentes que se desenrolam na história. Ou seja, o indivíduo é um co-criador do reflexo de realidade que a história como um todo revela. Cada história individual e a coletiva como um todo, devem ser vistas em relação recíproca e unidas de forma significativa (Stein, 1998).

Segundo Stein (1998), é um sacrifício mental para o racionalista ocidental pensar em cultura e história nos termos em que o conceito de sincronicidade implica, já que o pensamento ocidental está muito comprometido com um rigoroso princípio de causalidade. Ou seja, para muitos ocidentais, cientistas ou espiritualistas, ou ambos, a chamada Lei de Ação e Reação explica tudo... Historicamente, a Era do Iluminismo deixou especificamente para o pensamento científico (e mesmo para algumas linhas do pensamento filosófico e histórico) um legado de faticidade sem significação. Supõe-se que o cosmos e a história estão dispostos pelo acaso e pelas leis causais que governam a matéria. Nesse contexto, Jung reconhece o desafio, pois ele próprio era produto da cosmovisão científica ocidental.

Nesse sentido, a fim de relacionar a teoria dos arquétipos com os eventos sincronísticos que transgridem as fronteiras do mundo psíquico, Jung viu-se forçado a ampliar a sua noção da natureza não-psíquica do arquétipo. Por um lado, é psíquico e psicológico, uma vez que é experimentado dentro da psique na forma de imagens e idéias. Por outro lado, é irrepresentável em si mesmo e sua essência está fora da psique, representando a sua propriedade já discutida de *transgressividade*. O arquétipo transgride as fronteiras da psique e da causalidade, embora seja “portado” por ambas.

Jung tem o propósito de atribuir à transgressividade o significado de que as configurações que ocorrem na psique estão relacionadas com eventos e padrões situados fora da psique. A característica comum a ambos os domínios é o arquétipo. Por exemplo, no caso da bomba atômica, o arquétipo do Si-mesmo (Self) é revelado na história dentro e fora da psique pelo evento de sua explosão, na e através do contexto histórico mundial em que surgiu, e por milhões de sonhos em que figurou a bomba (Stein, 1998).

Essa idéia da transgressividade do arquétipo desenvolve-se em duas direções: Em primeiro lugar, afirma existir uma significação objetiva subjacente nas coincidências que ocorrem na psique e no mundo, e os impressionam como intuitivamente significativas. Por outro lado, ou em segundo lugar, cria a possibilidade de que exista um significado onde intuitivamente não o enxergamos, quando por exemplo, ocorrem acidentes que nos impressionam como meramente devidos ao puro acaso. Em ambos os casos, esse tipo de significação vai além de (transgride) a cadeia de causalidade linear.

O nosso nascimento numa determinada família é unicamente devido ao acaso e causalidade, ou pode haver também aí um significado? Ou suponhamos que a psique está organizada e estruturada não só causalmente, como é o pensamento dominante na psicologia do desenvolvimento, mas também de modo sincronístico. Isso significaria que o desenvolvimento da personalidade tem lugar por momentos de significativa coincidência (sincronicidade), assim como por uma seqüência epigenética pré-ordenada de etapas.

Subentenderia também que os grupos de instintos e os arquétipos se uniram e foram ativados de modo tanto causal quanto sincronístico (significativo). Um instinto como a sexualidade, por exemplo, poderia ser ativado não só em virtude de uma cadeia causal de eventos em seqüência (fatores genéticos, fixações psicológicas ou experiências infantis), mas também porque **um campo arquetípico está constelado num determinado momento**, e assim, por exemplo, um encontro ocasional com uma pessoa converte-se num relacionamento para a vida inteira. Nesse momento, algo do mundo psicóide torna-se visível e consciente (por exemplo, o par animus-anima). A imagem constelada do arquétipo não cria o evento, mas a correspondência entre a preparação psicológica interior (a qual pode ser totalmente inconsciente nesse momento) e o aparecimento exterior de uma pessoa, de forma inesperada e imprevisível, é sincronística.

Por que acontecem tais conexões parece um mistério se refletirmos unicamente em termos de causalidade, mas se introduzirmos o fator sincronístico e a dimensão de significação, então, estaremos muito mais perto de uma resposta mais completa e satisfatória. Num universo aleatório, essa coincidência de necessidade e oportunidade, ou de desejo e satisfação, seria impossível, ou pelo menos, estatisticamente improvável. Mas, esses mistérios inesquecíveis que estão consubstanciados em eventos sincronísticos transformam as pessoas, pois ingressar no mundo arquetípico desses eventos gera a sensação de se estar vivendo na vontade de Deus (Stein, 1998).

A Cosmologia é a ciência que procura explicar a organização e funcionamento do Universo como um todo. Apenas recentemente ela foi reconhecida como uma disciplina científica, antes sendo objeto de atenção apenas de filósofos, teólogos e metafísicos. O livro de Jung sobre Sincronicidade inicia-se e concentra-se sobre o que o autor designou de definição da sincronicidade em “sentido estrito”, ou seja, a coincidência significativa entre um evento psíquico, como um sonho ou pensamento, e um evento do mundo não-psíquico. Mas, Jung também considera a definição mais ampla. Esta relaciona-se com a organização acausal no universo sem qualquer referência especial à psique humana. Isso corresponde, segundo Jung, numa concepção mais geral de sincronicidade como organização acausal no mundo. Em outras palavras, isso converteu-se no enunciado cosmológico de Jung. Assim, Jung não teorizou apenas sobre Psicologia, mas também sobre Cosmologia.

A sincronicidade, ou organização acausal, é para Jung, um princípio^{39[15]} subjacente na lei cósmica. Do ponto de vista do princípio geral de sincronicidade, a nossa experiência humana de organização acausal, através do fator psicóide e da

^{39[15]} Segundo o físico e engenheiro brasileiro Wladimir Sanchez, PhD e doutor em ciências, a palavra princípio significa uma proposição que se coloca no início de uma dedução e que não é deduzida de nenhuma outra dentro do sistema considerado, sendo admitida provisoriamente, como ponto de partida para a construção de qualquer sistema de compreensão (SANCHEZ, Wladimir. Maiêutica – A ciência a serviço do Espiritismo. *Revista Universo Espírita*, São Paulo, ano I, n. 06, p. 08-13, fev. 2004).

transgressividade do arquétipo, constitui um caso especial de ordenamento muito mais amplo no universo.

A Cosmologia de Jung fornece, em sua perspectiva mais ampla, o mais extenso alcance de sua penetrante e unificada visão. Segundo ele, os seres humanos têm um papel especial a desempenhar no Universo. A nossa consciência é capaz de refletir o cosmos e de introduzi-lo no espelho da consciência.

O quatérnio de relações traçadas por Jung e Pauli, para descrever o universo, como vimos, se refere a quatro princípios: energia indestrutível, contínuo espaço-tempo, causalidade e sincronicidade. Aqui vemos que a psique humana e a nossa psicologia pessoal participam da maneira mais profunda na ordem desse universo por intermédio do nível psicóide do inconsciente. Mediante o processo de psiquização, configurações de ordem no universo tornam-se acessíveis à consciência e podem, finalmente, ser entendidas e integradas. Cada pessoa pode testemunhar o Criador e as obras criativas desde dentro, por assim dizer, prestando atenção à imagem e à sincronicidade. Pois o arquétipo é não só o modelo da psique, mas também reflete a real estrutura básica do universo. “Como em cima, assim embaixo”, falaram os místicos e esotéricos. “Como dentro, assim fora” parafraseou Carl Gustav Jung (Stein, 1998).

^{1[1]} Trata-se do escritor e jornalista suíço que escreveu uma biografia de Albert Einstein

^{1[2]} Em outro momento, Jung afirma que se a validade da lei natural é apenas estatística – como só recentemente foi observado – abre-se uma porta para o indeterminismo. Na Física Moderna, isso lembra o princípio da incerteza ou da indeterminação de Werner Heisenberg. Também se relaciona com a fórmula de ondas materiais de Erwin Schrödinger.

^{1[3]} Nesse sentido, Jung cita o seguinte conjunto de acontecimentos, que ilustra a sua conclusão: “... quando me vejo diante do fato de que meu bilhete para o metrô tem o mesmo número que o bilhete de entrada para o teatro que compro logo em seguida, e que, na mesma noite, recebo um telefonema no qual a pessoa que me telefona me comunica o número do aparelho igual ao dos referidos bilhetes, parece sumamente improvável que haja um nexos causal entre estes fatos, e imaginação nenhuma, por mais ousada que possa ser, seria capaz de descobrir como tal coisa poderia acontecer, embora seja também evidente que cada um desses casos tem sua própria causalidade”. Aqui, provavelmente estamos diante de um interessante caso de sincronicidade.

^{1[4]} Além disso, para Jung, há um problema filosófico em se postular um fator de causa transcendental (e, portanto, incomensurável): por definição, uma causa é um conceito que só pode ser reconhecido como uma entidade demonstrável. E uma causa transcendental, é uma contradição nos termos, porque o que é transcendental, por definição, não pode ser demonstrado.

^{1[5]} O experimento se baseia num princípio triádico (dois trigramas) e é constituído de sessenta e quatro mutações, cada uma das quais corresponde a uma situação psíquica.

Jung também cita um sistema

^{1[6]} Atualmente, novas pesquisas na área, entre diversos autores, parecem caminhar nessa direção. O aprofundamento desse tema exigiria um trabalho de pesquisa à parte, que poderá ser realizado em outra oportunidade.

^{1[7]} Jung contou com a colaboração da Dr^a L. Frey-Rohn para a coleta dos dados astrológicos, e com a ajuda do prof. Markus Fierz, para a realização dos cálculos matemáticos e análise estatística dos dados.

^{1[8]} Segundo Jung, outros fatos evidentes que poderiam ser usados na análise estatística de dados astrológicos, além dos horóscopos de casais, seriam o assassinato e o suicídio. Atualmente existem estatísticas sobre o assunto. Jung também cita o trabalho de Paul Flambart, sobre os ascendentes astrológicos de 123 pessoas altamente dotadas do ponto de vista intelectual. Em seu quadro estatístico, há acumulações bem definidas nos ângulos do triângulo aéreo gêmeos-libra-aquário. Este resultado é confirmado por mais 300 casos.

^{1[9]} Jung e W. Pauli exemplificam o postulado de Niels Bohr, na microfísica, que usa “correspondência” como termo geral para exprimir a mediação entre a idéia de descontínuo (partícula) e contínuo (onda) expressa originalmente (1913-1918) como “princípio de correspondência” e mais tarde (1927) como “argumento de correspondência”.

^{1[10]} Atualmente (como também na época de Jung), muitos físicos modernos reconhecem a existência de uma relação de continuidade entre psique e matéria, ou entre a mente e a realidade física. David Bohm

expõe esse tema de maneira clara em sua obra “A Totalidade e a Ordem Implicada”. Nessa linha de pensamento é possível citar Fritjof Capra, Danah Zohar, e o prof. Dr. José Pedro Andreetta, professor livre-docente de Física na USP, e autor do livro “Quem se atreve a ter certeza? – A realidade Quântica e a Filosofia”.

^[11] Aliás, faz parte do pensamento junguiano a justa consideração tanto dos aspectos racionais quanto irracionais da psique, eliminando a conotação negativa que o racionalismo ocidental insistentemente tenta oferecer a esse último, ao mesmo tempo em que aponta que a existência desses dois pólos em equilíbrio dialético são necessários para a manutenção da saúde psíquica, individual e coletiva.

^[12] Jung acredita que o sentido extraordinário de orientação espacial dos animais talvez aponte também na direção da relatividade psíquica do tempo e do espaço (p15).

^[13] Nesse ponto, Jung também cita o trabalho de pesquisa do professor A.-M. Dalcq, de Bruxelas, para quem a forma é uma “continuidade superior” à matéria viva, apesar de sua vinculação com a matéria. Com base nesse trabalho, Jung propõe que no plano orgânico, talvez se pudesse considerar a morfogênese biológica sob o ponto de vista do fator sincrônico (Jung, 1984, p.76). Esse conceito parece similar com a noção atual elaborada pelo biólogo neovitalista **Rupert Sheldrake**, que discorre sobre um conceito semelhante ao qual ele denomina de *Campos Morfogenéticos*, em sua *teoria da Ressonância Mórfrica* e sua *Hipótese da Causação Formativa*. Nesse mesmo sentido, pode ser citado o trabalho do professor de Anatomia da Universidade de Yale, **Harold Saxton-Burr**, sobre os *campos eletromagnéticos*, mensurados por voltímetros modernos, que segundo esse pesquisador, moldam e controlam o desenvolvimento de todos seres vivos, e que ele denominou de “campos da vida”.

^[14] Jung reconhece a probabilidade como um importante fator na explicação de muitos acontecimentos. Mas existem séries de eventos aparentemente aleatórios que exibem um padrão para além das escalas de probabilidade, tais como seqüências de números e outras coincidências extraordinárias (Stein, 1998).

^[15] Segundo o físico e engenheiro brasileiro Wladimir Sanchez, PhD e doutor em ciências, a palavra princípio significa uma proposição que se coloca no início de uma dedução e que não é deduzida de nenhuma outra dentro do sistema considerado, sendo admitida provisoriamente, como ponto de partida para a construção de qualquer sistema de compreensão (SANCHEZ, Wladimir. *Maiêutica – A ciência a serviço do Espiritismo*. *Revista Universo Espírita*, São Paulo, ano I, n. 06, p. 08-13, fev. 2004) .

Referências Bibliográficas

Jung, C. G. (1971) *Sincronicidade – Um princípio de conexões acausais*. Petrópolis: Vozes, 1984.

Jung, C. G. *Fundamentos de Psicologia Analítica*. Petrópolis: Vozes, 1985.

Jung, C. G. (1964) *O Homem e seus símbolos*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira.

Stein, Murray. *Jung – O Mapa da Alma – uma introdução*. São Paulo: Ed. Cultrix, 1998.

Capra, Fritjof. *O Tao da Física*. São Paulo: Ed. Cultrix, 1975.

Pessoa, Adalberto Ricardo. *A Quinta Força – Uma nova visão da Alma Humana*. São Paulo: Editora DPL, 2003.

Chalmers, David J. *O Enigma da consciência* in *Scientific American Brasil*. Edição Especial, nº 4, págs. 40-49.

Álcool: Uma perigosa sedução arquetípica

Capítulo 1 – Reflexões críticas sobre os conceitos de Saúde, Doença e Alcoolismo

Normalmente, quando se define, o alcoolismo como sendo uma doença, parte-se da concepção de saúde e doença adotada pela Organização Mundial de Saúde (O.M.S.) e os parâmetros de seu sistema internacional de classificação de doenças, constantes em seus conhecidos manuais diagnósticos (CID-10 e DSM-IV). Segundo a O.M.S., saúde é o melhor estado de bem-estar e equilíbrio bio-psico-social.

Assim, segundo Masur (1984), o alcoolismo é uma doença na medida em que o alcoólatra se ressent profundamente do ponto de vista orgânico, pessoal e social, e apesar disso persiste no alcoolismo, caracterizando uma situação de dependência tão intensa, que passa a poder ser considerada como doença.

Para a autora, o alcoolismo não é uma doença no sentido de que exista um “defeito biológico” de nascença, que levará o indivíduo fatalmente ao alcoolismo, assim que ele iniciar no hábito de ingerir bebidas alcoólicas. Mas, o alcoolismo é uma doença na medida em que implica uma situação de dependência tão intensa que leva a visível prejuízo físico e/ou das suas relações interpessoais. A autora enfatiza, portanto, que **a doença é a dependência do álcool**, e seu uso abusivo.

Guardando alguma sintonia com as idéias dessa autora, Araújo (1986) toma como referência a definição de Sonenreich (1971) que partindo do conceito de **doença mental** como “perda da capacidade de optar”, considera o alcoolismo “uma doença que se instala com o uso excessivo da bebida alcoólica, por tempo prolongado e sob as influências da família, sociedade e cultura, caracterizado por sua ingestão compulsiva e repetida”. Nesse sentido, o alcoolismo é considerado doença porque implica na **perda da capacidade de optar**. Além da (1) dependência física e psíquica, Araújo (1986) agrega ao conceito de alcoolismo outros parâmetros diagnósticos como (2) a visão de mundo do alcoólico que se mostra distorcida, a partir das alterações que esse apresenta na sua percepção da realidade do outro, e das suas relações pessoais de espaço e tempo, (3) sua manifesta baixa tolerância à frustração, (4) sua expressa labilidade de humor, e (5) a constatação de uma progressiva deterioração intelectual com perdas cognitivas, difícil de ser detectada e caracterizada num primeiro momento, devido a seu caráter infraclínico (ou subclínico).

Essa conceituação de alcoolismo, embora constitua uma expressiva contribuição para o entendimento das variáveis sócio-culturais do alcoolismo, num primeiro momento a meu ver, precisa ser complementada por outras variáveis explicativas como (1º) o fator de vulnerabilidade biológica envolvido na sintomatologia alcoólica, (2º) a articulação sobre como os fatores de organização intrapsíquica (especialmente do ponto de vista psicodinâmico) se relacionam à etiologia alcoólica, e (3º) como o alcoolismo se relaciona com o que pode ser chamado de “padrão de evolução espiritual e existencial” do sujeito. Esse aspecto será retomado em momento posterior.

Segundo Araújo (1986), a inserção do alcoolismo no campo da Medicina implica, necessariamente, em abarcá-lo de acordo com o modelo médico. Nesse contexto, o alcoolismo passa a ser entendido como doença e é assim, portanto, que pode ser diagnosticado. Para o autor, o ponto de vista sobre o alcoolismo ao se deslocar da moral (filosófica ou religiosa) para a Medicina, representou um considerável avanço. Jandira Masur, por sua vez, afirma que “a vantagem imediata da conceituação do alcoolismo como uma doença está na abolição, ao menos oficial, do julgamento moralista em relação aos alcoólatras onde a responsabilidade da ingestão exagerada de bebidas alcoólicas é atribuída à degradação moral ou à fraqueza de caráter” (Masur, 1984).

A validade dessas proposições, porém, é bastante limitada, correspondendo a “verdades” muito parciais. Encontramos, por exemplo, uma abordagem mais profunda da problemática dicotômica entre as noções de saúde e doença, sendo levantada pelo psicanalista argentino José Bleger, e que pode ser aplicada à reflexão crítica que, aqui,

se realiza sobre o conceito de alcoolismo. Segundo esse autor, a sociedade tende a instalar uma clivagem (ou seja, uma separação, uma cisão) entre o que considera como sadio e como doente, como normal e como anormal. Assim, se estabelece uma clivagem muito profunda entre ela (a sociedade que se adjudica o status de “sadia”) e todos aqueles que como os loucos, os delinquentes e as prostitutas acabam produzido “desvios e doenças” que, a sociedade supõe, não ter nada a ver com a sua estrutura social. Com esse equívoco e enganando a si própria, a sociedade na verdade, se autodefende não dos loucos, dos delinquentes e das prostitutas, mas de sua própria loucura, de sua própria delinquência, e de sua própria prostituição; dessa maneira, a sociedade os coloca fora de si mesma, ela os ignora e os trata como se lhe fossem estranhos e não lhe pertencessem. Isso se dá através de uma profunda clivagem. Segundo Bleger, essa segregação e essa clivagem são transmitidas pelos nossos instrumentos e pelos nossos conhecimentos. Trata-se de uma segregação sancionada pela sociedade, cuja aceitação passiva sem a devida contra-crítica reflexiva, significa a admissão tanto dos critérios normativos quanto dos mecanismos pelos quais determinados sujeitos ficam doentes e acabam sendo segregados. Significa também admitir o critério adaptativo de saúde e de doença e sua segregação como “cura” (Bleger, 1980). Se o alcoolismo é considerado uma “doença mental” como propõe Sonenreich (1971), as considerações levantadas por Bleger acabam sendo válidas também para essa dependência química, ajudando a explicar, como veremos, porque muitas das formas de tratamento do alcoolismo acabam se construindo sob as bases de uma certa lógica de segregação.

Precisamos retomar o papel histórico do saber médico, nesse quadro contextual, para compreendermos a sua participação nesse estado de situação. Michel Foucault é o autor que irá refletir sobre essa problemática, tomado como paradigma uma discussão sobre os temas da loucura, saber, poder e ética, que tem como pano de fundo uma crítica à sociedade disciplinar e à normalização operada pela Psiquiatria e pela clínica Médica.

Michel Foucault foi um autor preocupado com o esgotamento de valores que identificava como presente até o início do século XX, afirmando que “(...) Existem momentos da vida onde a questão de saber se é possível se pensar diferente do que se pensa, e perceber diferentemente do que se vê, é indispensável para continuar a olhar ou a refletir”. Ele ainda questiona reflexivamente “(...) O que é, pois, a filosofia – quero dizer, a atividade filosófica – se não o trabalho crítico do pensamento sobre si mesmo”. Para Foucault, “ser filósofo é problematizar a sua própria atualidade discursiva”.

A sua trajetória intelectual vai mostrar claramente que os seus trabalhos procuram responder a questão por ele mesmo colocada: “Qual é o campo atual das experiências possíveis?” O surgimento de novos problemas políticos, em sua época, (como os movimentos feministas e homossexuais, as lutas no setor de psiquiatria, da saúde, etc.), permitiram a Foucault a abertura de questionamentos teóricos e críticos para novos campos da experiência. Ele apresenta três problematizações que se tornaram clássicas:

- 1) A “*Arqueologia do Saber*”, que começa com as obras, a História da Loucura (1961), o Nascimento da Clínica (1963), As palavras e as coisas (1966), a Arqueologia do Saber (1969), e a Ordem do Discurso (1971);
- 2) A “*Genealogia do Poder*”, que é representada por Vigiar e Punir (1975), História da Sexualidade I (1976) e, finalmente, por Microfísica do Poder;
- 3) A “*Genealogia da Ética*”: aqui, a preocupação com a moral é refletida em História da Sexualidade II – o cuidado de si (1984) e História da Sexualidade III – o uso dos prazeres (1984).

A produção filosófica e discursiva de Michel Foucault nos permite contextualizar uma melhor compreensão da problemática levantada por José Bleger.

Para Foucault, como fica claro nas publicações da História da Loucura (1961), da Arqueologia do Saber (anos sessenta) e da Genealogia do Poder (anos setenta), o saber médico (ao lado de outras modalidades de saber) constituiu um vigiar e punir sobre a loucura e demais figuras “desviantes” ou ditas “patológicas”. Trata-se da observação de Bleger, de que a segregação do “desadaptado” – segundo os padrões de saúde e normalidade vigentes – muitas vezes é tomado como medida corretiva de “cura”. Foucault considerou que tal se concretizou, e Bleger considera que ainda assim se concretiza, tanto em práticas institucionais como também no tecido do corpo social e nas suas modalidades de subjetivação.

Aplicando tal princípio à questão do alcoolismo, observamos que o portador de dependência química, face aos conceitos de normal e patológico é situado na sociedade numa condição de desviante, ou ainda, face ao “saber-poder”, numa condição de portador de um discurso ininteligível e desqualificável. Bleger corrobora que essa segregação que se estende às demais figuras “desviantes” – que podem ser não só o louco, ou o alcoólatra, mas também aqueles que são denominados como errantes, homossexuais, criminosos, doentes, pobres, vagabundos, desempregados, “jovens perturbadores”, devassos, pródigos, libertinos, os filhos ingratos, as prostitutas, os travestis, os suicidas, os aidéticos, os blasfêmios, os insensatos, os espíritos transtornados, etc – é historicamente transmitida por nossos conhecimentos e instrumentos, muitas vezes assumindo uma máscara de cientificidade, que dissimula um ideário preconceituoso que lhe está implícito.

Assim, a consideração do alcoolismo como uma doença, e a adoção do modelo médico como metodologia de tratamento para o mesmo, não é vantajoso em si mesmo, a não ser que seja realizada a devida crítica sobre como é articulada a apropriação dos conceitos de saúde e doença, face aos mecanismos ideológicos que se encontram imbricados na estrutura social. Em outro plano, essas considerações apontam para a impossibilidade de se edificar uma estratégia de tratamento do alcoolismo (assim como de qualquer outra patologia ou problema social) sem que nos questionemos quanto aos nossos próprios preconceitos, tanto em suas expressões mais manifestas ou diretas até as mais sutis e quase indetectáveis.

A crítica de Foucault e Bleger precisa ser melhor aprofundada, para que se possa pensar novas formas de se trabalhar a questão do alcoolismo. O objetivo aqui, não é desqualificar o modelo médico do conceito de doença, as suas contribuições e sua aplicação à conceitualização e ao tratamento do alcoolismo. Muito pelo contrário, a finalidade é a sua recontextualização crítica, de maneira que seu aproveitamento instrumental seja muito mais eficaz e potencializado junto a outras categorias de saber, que em contexto interdisciplinar possam também oferecer a sua contribuição.

A retomada do discurso crítico de Foucault e Bleger – mesmo naquilo que aparentemente possa ter de “desgastado”, enquanto discurso confrontado com certos modelos contemporâneos - atende a consideração realizada por muitos estudiosos da comunicação que apontam a importância de se repetir, de tempos em tempos, as instruções, aprendizagens e acontecimentos de determinado período, como se fossem uma espécie de “lembrete”, pois parece ser próprio do ser humano o esquecimento de certas experiências agradáveis ou desagradáveis, sendo que a história individual e coletiva nos dá mostras de como certos fatos e inconvenientes se repetem e que novos avisos devem ser criados para manter a instrução ou a aprendizagem anteriormente elaborada (Araújo, 1986).

Voltando a Foucault, vimos que as três etapas de seu pensamento denominadas (1) Arqueologia do Saber, (2) Genealogia do Poder, e (3) Genealogia da Ética (ou ainda, de “Estética da Existência”), podem ser compreendidas como “três campos ou continentes de reflexão”, a saber: epistemológico, político e ético-moral. Estes campos de reflexão se expressam, respectiva e predominantemente nas seguintes “ordens de

problemas”: o da verdade, o do poder e o da conduta individual. Tais ordens de problemas são constantemente perpassadas pelas temáticas das relações entre loucura, sociedade e instituições, assim como por uma reiterada preocupação de Foucault sobre a questão do sujeito (Silva, 2001).

A preocupação com o sujeito se fez presente de distintas formas na trajetória de Foucault. Inicialmente na Arqueologia do Saber, tratava-se de abordar o sujeito enquanto “curioso objeto” de um domínio de saber. Na Genealogia do Poder o sujeito foi abordado como objeto das estratégias e dispositivos de poder. Posteriormente, na Genealogia da Ética, o foco no sujeito expressou-se de forma ainda mais explícita, desta feita não mais enquanto domínio de um saber ou como objeto do poder, mas sim como elemento ou fio condutor da discussão do “sujeito ético”.

Nesse contexto, a questão do sujeito e da desconstrução do sujeito cartesiano seriam autênticos pilares do pensamento de Foucault. Tal questão esteve sempre atrelada às críticas das limitadas noções de “saúde e doença” e “normal e patológico” (noções estas presentes nos saberes médico, jurídico e psicológico, ou mesmo nas Ciências Humanas como um todo) assim como das práticas institucionais direta ou indiretamente correspondentes às primeiras (Silva, 2001). O ponto-chave a ser discutido quanto a tais práticas institucionais diz respeito ao debate sobre os dispositivos destinados a **tratar** ou simplesmente **excluir** sujeitos identificados sob o estigma da patologia, da loucura e da doença mental, ao mesmo tempo em que aqui especificamente, se está interessado em refletir sobre como tal problemática pode estar se fazendo presente nas propostas de tratamento da questão do alcoolismo.

O quadro referencial (Almeida & Santos, 2001) que alimentará esse debate englobará três linhas de tensão que colocam em evidências formas divergentes de lidar com as noções de *autonomia e livre-arbítrio*, questões cruciais para a definição do sujeito moderno. São elas denominadas:

- 1º) Ética da Tutela;
- 2º) Ética da Ação Social; e
- 3º) Ética da Interlocação.

Segundo Almeida & Santos (2001), a **Ética da Tutela** é caracterizada pela prática da psiquiatria biológica, e pela concepção de ser humano demarcada pela noção de sujeito biológico, como representante máximo do sujeito da razão, capaz de controlar e erradicar os transtornos mentais. Nesse sentido, a relação estabelecida entre aquele que cuida e o sujeito assistido se dá a partir de uma definição prévia desse indivíduo como *privado de razão e vontade*, partindo de dois pontos de vista. O primeiro relaciona-se a descrição fisicalista, em que a conduta da pessoa, sua vontade e razão são submetidas a causas fisiológicas. Pelo segundo ponto de vista, o sujeito pode ser considerado como privado de razão e vontade pelas conseqüências jurídico-legais atribuídas àqueles que possuem o estatuto de *doente mental* (lembramos, que Sonenreich baseia o seu conceito de alcoolismo na noção de doença mental) ou outra patologia neurofuncional. Quando isso não é realizado por canais “oficiais”, o mesmo se dá por canais mais sutis, implícitos no tecido social.

Ao modelo da ética da tutela podemos associar os dispositivos da chamada psiquiatria biológica (que é paradoxalmente acionada, mesmo quando o discurso oficial é o de considerar a saúde e a doença sob uma ótica bio-psico-social) em que o universo

das intervenções se dá no campo das técnicas farmacológicas, biológicas e das instituições custodiais. A crítica à ética da tutela se dá especificamente, quando essa é adotada em contexto não-interdisciplinar, ou quando mesmo em contexto interdisciplinar, desconsidera as outras contribuições não-médicas reduzindo-as à condição de coadjuvantes (em muitos casos até como prescindíveis ou descartáveis). Tal posição é incoerente até mesmo com a concepção mais básica de uma visão bio-psico-social do ser humano. Quando praticado nesse contexto reificado, o asilo e a internação médica podem ser citados como as produções mais expressivas dessa concepção ética em que o sujeito torna-se despossuído de razão, de vontade, de liberdade de escolhas, mas sobretudo, perde sua condição de cidadão.

No caso do dependente químico, essa observação fornecerá argumentação para se defender a idéia básica de que o objetivo de um trabalho terapêutico com o alcoolista não é apenas a sua abstinência e sua conseqüente internação, mas sim a recuperação de sua reinserção social, a sua adaptação ativa e transformadora ao ambiente familiar e cultural, bem como a recuperação de sua condição de cidadania. A abstinência, por sua vez, pode ser um dos procedimentos necessários à instrumentalização desse fim social (embora, como veremos, não necessariamente é a única opção de ação a ser considerada).

A prática gerida sob os auspícios da Ética da Tutela é criticada (especialmente, pelos adeptos da Ética da Ação Social) por ser vista como reducionista e normatizadora. Considera-se, aqui, que a prática cientificista é integrada à uma objetivação também política, onde a sociedade capitalista – especialmente os representantes que detém o controle dos variados mecanismos de poder e controle dessa estrutura de sociedade – busca se proteger de sua parcela de responsabilidade na emergência das expressões patologizantes que lhe são inerentes. Esse aspecto será melhor esmiuçado mais adiante. No momento é válido expor, que sob a lógica da tutela, os padrões de diagnóstico e cura clássicos, também são criticáveis na medida em que tentam imputar ao sujeito objeto de intervenção (por exemplo, ao alcoolista), a aceitação de um modelo único e universal de subjetividade, e a partir daí, como conseqüência, um modelo único, massificado e estereotipado de tratamento.

Foucault, dissertando sobre essa temática falava em uma “Microfísica do Poder”, a qual sempre precisamos estar atentos: trata-se de uma forma diversificada de formas de dominação, ou formas de sujeição que funcionam *localmente*, por exemplo, na oficina, no exército, numa propriedade do tipo escravista ou, numa propriedade onde há relações servis, na estrutura e na forma como a família tradicional é organizada, no organograma escolar, ou ainda numa instituição com finalidades “aparentemente” terapêuticas. O aspecto “Micro”, aqui, está na sutileza com que as técnicas de manipulação e dominação se fazem presentes, de forma quase indetectável, dissimulada por um discurso que pode ser denominado de “ideológico”. Tudo isso são formas regionais de poder, que tem seu próprio modo de funcionamento, procedimento e técnica. Todas essas formas de poder são heterogêneas (metaforicamente, seriam “as malhas do poder”), e formam a gestalt de um estado de coisas que não está explicitamente “localizado”, de um poder que não é propriedade de um ente identificável com facilidade, mas está imbricado nas relações sociais como os “nós” entrecruzados de uma malha. É um poder que não se restringe a uma concepção jurídica de poder, desta concepção do poder a partir da lei e do soberano, a partir da regra e da proibição. Essa concepção Foucaultiana da noção de “Microfísica do Poder” complementa as observações clássicas sobre o assunto arroladas pelas concepções fenomenológicas e marxistas, e que ainda serão tratadas nesse texto.

A Ética da Tutela não permaneceu inerte a todo esse movimento crítico, e procurou se reorganizar de forma mais coerente e aceitável. Nesse contexto, entrou em cena a concepção de autonomia e gestão cotidiana que, necessariamente não representou o fim da tutela, mas imprimiu-lhe um outro significado. Deixou de ter como condição para a realização da tutela a adequação a um modelo universal de subjetividade, deixando conseqüentemente de exigir a exclusão social quando da falência deste propósito. Assim sendo, ela deixa de ser a figura central desta clínica,

dando lugar à idéia de *autonomia, mesmo que sob cuidados intensivos*. Esse raciocínio aplicado à questão do alcoolismo se constitui em uma crítica aos modelos de atendimento “massificados” que ostentam um paradigma único e fechado de atenção ao dependente químico, e ao qual este deve forçosamente se encaixar, restando-lhe apenas a opção de ser excluído em caso de desadaptação, reeditando no âmbito clínico uma história de segregação (muitas vezes, no contexto de um desenrolar discursivo dominador e moralista) que já foi vivenciada no seio da organização social. O conceito de autonomia e gestão cotidiana é uma tentativa relativamente bem-sucedida de mudar esse quadro, dentro da própria ideologia da Ética da Tutela, representando uma iniciativa crítica dentro da mesma.

Opondo-se à Ética da Tutela, temos a **Ética da Ação Social**. Em termos pragmáticos, esse modelo propõe que o sujeito assistido (por exemplo, o dependente químico, em nossa hipótese de trabalho), e o agente da intervenção (por exemplo, o terapeuta) definem-se como *pares*, como cidadãos. As ações são voltadas para a renovação daquilo que é normalmente instituído, abrindo espaços para as ações e atitudes não previstas pela ideologia dominante. Originalmente, este ideário, que tem como modelo a ética pública, coaduna-se aos princípios da chamada “psiquiatria militante” inspirados nos movimentos da antipsiquiatria e da reforma psiquiátrica italiana, que priorizam o estatuto de *sujeito cidadão*, pretendendo a equivalência entre virtudes políticas e terapêuticas. Geralmente, a operacionalização desse modelo ético se dá junto àqueles considerados casos graves ou minorias abandonadas pela psiquiatria, ou ainda, segregadas de alguma forma pelos preconceitos da sociedade.

Essa “psiquiatria militante” prioriza a transformação das relações sociais pelo viés político. Seus objetivos mais gerais podem ser resumidos, quando aplicados à questão do alcoolismo, não simplesmente no abstencionismo do álcool, mas pelo ideal de resgate da cidadania, pela legitimação efetiva de seus direitos de autonomia, bem como sua reinserção social. O livre-arbítrio para o “sujeito-cidadão” da psiquiatria “militante” representaria um ideal a ser conquistado. Essa abordagem fomenta a aplicação de uma filosofia humanista à questão da patologia, e por extensão à problemática da dependência química.

Há ainda um fator adicional que os adeptos da Ética da Ação Social criticam na Ética da Psiquiatria Biológica anteriormente citada, e que tem as suas raízes marcadas pelo pensamento marxista. Sob a inspiração do posicionamento filosófico de Karl Marx, conhecido como materialismo histórico ou materialismo dialético, diversos pesquisadores (Breilh, 1991) têm consolidado a proposição de que a doença não pode ser entendida à margem da sociedade na qual ocorre. As evidências incontestáveis de que (1º) o panorama patológico se transformou ao longo da história, (2º) de que as doenças predominantes são distintas de uma sociedade para outra em um dado momento, e (3º) de que a problemática de saúde difere de uma a outra classe social, dentro de uma mesma sociedade, comprovam o caráter social e histórico da noção de doença.

Assim, contemporaneamente há um reconhecimento quase universal da importância do social no processo de geração da doença. No entanto, esse reconhecimento não teve maiores repercussões práticas, e é aí que encontramos o primeiro grande problema e a primeira contradição da visão bio-psico-social de doença apregoada pela mentalidade médica e pela O.M.S., pois embora o discurso médico “manifesto” seja o de buscar um bem-estar de conjunto nos campos biológico, psicológico e social, na prática a medicina continua sendo exercida nos hospitais com um enfoque puramente clínico-biologicista. Mesmo a saúde pública, que deveria poder assimilar mais facilmente a proposição da determinação social (parcial) da doença, dada a sua orientação coletiva, segue desenvolvendo uma prática como se as características principais que determinam a distribuição desigual da doença na sociedade fossem, apenas, biológicas ou se devessem apenas a problemas de um ambiente contaminado.

No caso da pesquisa do alcoolismo, uma das conseqüências desse fato é a predominância de uma literatura que prima pelo estudo dos aspectos farmacológicos e bioquímicos sobre o cérebro do dependente químico, os seus efeitos neurais e corporais, e a busca de terapêuticas medicamentosas como conseqüência dessa busca. Os aspectos psicológicos, de forma geral são sofrivelmente abordados (não há, por exemplo, estudos bem fundamentados sobre a psicopatologia da dependência química, e seus aspectos psicodinâmicos). Embora se identifique a existência de uma dependência física e uma psíquica, concomitantes, a ênfase costuma recair sobre as implicações da dependência física, inclusive na análise diagnóstica e prognóstica do alcoolismo. Aqui, encontramos a segunda contradição da visão bio-psico-social, pois como na prática é observado muito enfaticamente os aspectos biológicos, em detrimento de uma visão mais holística e integral, perde-se de vista a conexão psicossomática na questão do alcoolismo e das outras formas de dependência química.

Se a adequada consideração dos aspectos psicodinâmicos da dependência química é superficialmente abordada, os aspectos sociais são simplesmente negligenciados. Esses são exemplos de como a ideologia organicista, biologicista e imediatista dominante na nossa sociedade ocidental e, conseqüentemente em nosso meio científico, se refletem na pesquisa do alcoolismo e da dependência química de forma geral.

É claro que não se trata de negar a importância dos fatores biológicos na etiologia da dependência química. Nem tão pouco se trata de querer se reduzir toda a questão a uma determinação exclusivamente social. Trata-se sim, de se refletir criticamente uma situação contraditória – o reconhecimento do caráter social do alcoolismo e de qualquer doença e sua negação na prática, seguida por uma ênfase ideológica da questão biológica.

Sociologicamente, isso tem uma explicação. Os pensadores marxistas argumentam que a sociedade capitalista não pode assumir as propostas de causalidade social (mesmo que parcial) da doença (alcoólica ou qualquer outra). É assim porque esta concepção desqualifica implicitamente a burguesia como organizadora da sociedade “em benefício de todos”. Aliás, a classe dominante incorreria em contradições ainda piores tratando de implementar uma prática conseqüente com a proposição da causalidade social, já que teria de partir do princípio de que a patologia se gera na organização da sociedade, sendo além disso, obrigada a desconstruir os mecanismos de clivagem e segregação que foram referidos anteriormente, com base nas conclusões de Bleger. Do ponto de vista econômico, os principais a perderem com isso seriam os donos de indústrias de bebidas, cigarros, e os traficantes de drogas.

Essa questão permitiria maiores desenvolvimentos, que podem ser retomados posteriormente. Para não perdermos o nosso foco de trabalho, voltaremos a classificação de Almeida & Santos (2001), para tratarmos do último modelo ético citado: A **Ética da Interlocução**. Aqui temos um modelo gerado pela metodologia clínica e institucional no campo das abordagens psicodinâmicas, em especial na psicanálise e na psicologia profunda de C. G. Jung. Na psicanálise, sempre partindo de Freud, temos as escolas francesa, inglesa e argentina como os principais desenvolvimentos. Essa última escola (a Argentina) tem o mérito, como veremos, de interagir de forma dinâmica e dialética, os pressupostos da Ética da Ação Social e da Interlocução, devido a seu caráter clínico, psicossocial e institucional. Na psicologia profunda, temos a abordagem analítica fundada por C. G. Jung, que além de compartilhar de um discurso e de um pensamento dialético semelhante ao existente na escola argentina de psicanálise, possui um excelente ferramental teórico para refletir as questões transpessoais do ser humano, englobando tanto o psicossocial quanto o espiritual, numa dialética entre o individual e o coletivo. Devido ao seu caráter holístico, também é uma abordagem apropriada para tratar a questão psicossomática, e a sua devida aplicação na compreensão da dependência química.

Segundo Almeida & Santos (2001), na Ética da Interlocação, a afirmação que se faz é a do sujeito singular, sustentado pelos pressupostos da alteridade e da diferença. A posição de “sujeito da singularidade” coloca em questão a própria noção de livre-arbítrio, pois suas motivações e desejos são determinados por forças inconscientes, que dão a esse sujeito a falsa convicção de ser senhor de seus atos. Na verdade, não se trata de considerar o sujeito privado de vontade ou razão (como na Ética da Tutela), mas como razoavelmente “determinado” ou influenciado por uma outra instância psíquica, vontade ou razão, que chamamos de *Inconsciente*. Esse conceito ganha uma importância essencial nesse contexto, como veremos, e maior relevância é dada justamente no que distingue cada ser humano e não no que lhe é comum.

Há um interesse particular pelo trabalho terapêutico com o sujeito que sofre, o que implica um interesse por temas relacionados à metapsicologia e à clínica “strictu sensu”. Em relação à questão do alcoolismo, a abordagem clínica psicodinâmica, relacionada à Ética da Interlocação, não pretende negligenciar a importância das dimensões biológica, social e política envolvidas na questão, mas sim acentuar a necessidade de se reconhecer que a psicopatologia da dependência química não pode ser referida de uma maneira simples, linear e mecanicista a uma determinação qualquer, seja ela biológica ou social, pois é expressão da forma peculiar, própria a cada sujeito, de enfrentamento de um conflito vivido (também) *intrapsiquicamente*. É claro que sob os parâmetros da Ética da Ação Social, essa posição é criticável, na medida em que a diluição do fenômeno da dependência química, é conformada nos limites do campo da estrutura psíquica, em detrimento do contexto mais abrangente do sofrimento produzido nas relações estabelecidas com o meio social; mas, nesse âmbito os autores sociais, na verdade, têm tido uma apreciação um pouco equivocada ou parcial quanto à proposta da Ética da Interlocação, pois abordagens psicodinâmicas como a da Escola Argentina de Psicanálise e da Escola Analítica de C. G. Jung, têm preenchido as ausências que as outras escolas analíticas foram deixando no âmbito psicossocial e coletivo.

Na verdade, todas as três categorizações éticas possuem suas contribuições e limitações, tratando-se de se fazer a melhor escolha conforme as circunstâncias apresentadas. Aliás, como é perceptível na prática, são comuns as tentativas de interação entre essas três posições, que como foi dito, tem como ponto central de divergência a defesa de uma posição frente à questão do livre-arbítrio e da autonomia do sujeito portador de uma patologia (como por exemplo, o alcoolismo) frente a diferentes modalidades de tratamento terapêutico.

Na ética da tutela, a posição é a de que pode ser legítimo em determinados momentos, que o sujeito (o alcoolista) aceite que outra pessoa (o médico ou o terapeuta) saiba mais sobre o seu corpo, que ele mesmo, e que até o aparato jurídico-legal possa ser acionado e respeitado. Entretanto a crítica chama a atenção para aquilo que seria a sua consequência mais grave (especialmente, quando mal apropriado pelo imaginário popular): a definição de atributos psíquicos do indivíduo pela genética ou neuroquímica. Isso se dá entre alguns grupos sociais, como por exemplo, os Alcoólicos Anônimos (Masur, 1984) e no pensamento médico ortodoxo.

Quanto à ética da interlocação a crítica ressalta que a ênfase no indivíduo ou no individualismo faz com que percamos de vista determinantes outros que não aqueles intrínsecos ao próprio psiquismo. Já na Ética da Ação Social, podemos correr o risco de exarcebar cada vez mais a existência de um mundo no qual se perde a referência aos símbolos coletivos mais gerais, em prol da construção de um mundo de tribos, marcado pela elaboração de uma “moral das minorias”, que apenas reedita uma história de segregação já vivenciada em nossa sociedade.

Além disso, em relação à questão do conceito de saúde e doença, a psiquiatria “militante” nada traz de novo quanto aos problemas estruturais subjacentes a qualquer formação patológica (algo que as abordagens psicodinâmicas são mais

instrumentalizadas para efetivar). Em suas formas de expressão mais extremas, a Ética da Ação Social chega mesmo a negar o conceito de doença e patologia, sendo questionável até que ponto isso possa nos trazer alguma vantagem. Questionar os limites e imprecisões das noções de saúde e doença, bem como de normal e patológico, e denunciar as formas como esses conceitos são muitas vezes apropriados para incrementar mecanismos complexos de segregação e dominação são atitudes bastante pertinentes, mas que podem perder seu valor quando o radicalismo recai para a simples negação da existência das noções de saúde e doença, que querendo ou não, são conceitos que possuem o seu caráter arquetípico, estando tão ligados à vida quanto o nascimento ou a morte (Bergeret, 1974).

Como o foco desse trabalho é a visão psicodinâmica, psicossocial e transpessoal da questão do alcoolismo (sem negligenciar a dimensão biológica que, aliás, já possui bastante literatura disponível no mercado), a proposta aqui defendida é a de ressignificação do conceito de saúde e doença a ser aplicado à dependência química, sendo antes necessário o aprofundamento do quadro referencial teórico e prático a ser adotado, quanto aos elementos etiológicos do alcoolismo e formas conseqüentes de tratamento. Esse aspecto será abordado a partir do próximo capítulo.

Capítulo 2 – Modelos estruturais das causas do alcoolismo

A partir de agora serão delineados alguns “esboços” de modelos causais possíveis de serem empregados para a explicação do alcoolismo, iniciando pelos primeiros modelos mais simplistas - seguidos da pertinente crítica que lhes é procedente - até chegarmos aos modelos mais complexos e coerentes com a realidade dialética da qual fazemos parte, caracterizados pela interpenetração de fatores biológicos, psicossociais, culturais e transpessoais na sintomatologia alcoólica. A seguir, serão debatidos os enquadramentos epistemológicos modernos que testam e avaliam a produção discursiva resultante.

Serão descritos 4 modelos causais, descritos por Kusnetzoff (1982):

- I. Modelo da Causa Única;
- II. Modelo do Encadeamento;
- III. Modelo da Causa Múltipla;
- IV. Modelo do “Feedback” ou Causalidade de Ação Recíproca.

I) Modelo da Causa Única

Também chamada **monocausalidade unidirecional**, enquanto modelo explicativo, na verdade é uma ilusão, e também a forma mais simples de se responder a um porquê determinado. Outra designação para esse modelo é **causalidade mecânica**, por supor uma *única* causa atuando num determinado corpo que a ela reage, e cujo efeito esgota-se posteriormente. Esta é a modalidade explicativa mais comumente utilizada por cientistas jovens, terapeutas iniciantes, aconselhadores inexperientes, e mesmo pelo senso comum popular, para explicar qualquer patologia. Uma vez

assimilado esse modelo, é comum tentar-se aplicar essa estruturação simplista para explicar o alcoolismo.

Trata-se de uma abordagem ingênua empregada para explicar fenômenos sumamente complexos, mas que possui muita popularidade perante o público devido a ideologia imediatista dominante na estrutura social, que busca respostas rápidas, imediatas, precisas e concisas para todas as questões, esquecendo-se que a maior parte dos fenômenos humanos, devido à complexidade que lhes é inerente, não podem comportar uma explicação minimamente satisfatória tomando como paradigma esse molde mecanicista.

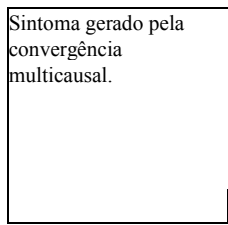
II) Modelo do Encadeamento

Frente à crítica anterior do modelo monocausal, seus defensores pensaram poder sustentá-la como uma nova “roupagem”, designada de modelo do encadeamento. Nessa concepção (que é uma variação da anterior) observa-se uma causa que atua sobre um determinado corpo e produz efeitos que, por sua vez, se transformarão em estímulos para outros corpos, e assim sucessivamente.

Tanto o modelo da causa única, quanto o do encadeamento são considerados na atualidade extremamente simplistas, ineficazes, e sujeitos a riscos de levarem o sujeito que deles emprega, a erros cruciais de explicação e conclusão. Acontece que **nunca** qualquer sintomatologia ou doença humana reconhecem uma única causa produtora ou desencadeante (como supõe o modelo da causa única). Pensar desta maneira é pensar ilusoriamente, o que pode conduzir o profissional a erros graves. No modelo do encadeamento (também chamado de **monocausalidade encadeada ou linear**) a ilusão da causa única foi meramente *potencializada mecanicamente*. São enfim, modelos explicativos superficiais que empregados na questão do alcoolismo, geram conclusões banais como “Ele é alcoólatra por causa do pai...”, ou “Ele é alcoólatra por que tem vontade fraca”, ou ainda “Ele é alcoólatra por causa dos amigos”. Foram percorridos alguns dos motivos sociológicos que justificam ideologicamente a manutenção desses modelos entre alguns segmentos sociais. Posteriormente, será aprofundado essa questão.

III) Modelo da Causa Múltipla

Esta visão corrige boa parte das falhas dos dois mecanismos anteriores, adaptando-se melhor ao pensar explicativo da sintomatologia psicopatológica, ao explicar a complexidade fenomenológica mediante uma extensa gama de causas que atuam em diferentes ângulos e em diversas direções, incidindo sobre determinado campo. Como resultado, teremos um somatório das forças intervenientes, que pode ser representado pictoricamente como na figura abaixo:



Sintoma gerado pela convergência multicausal.

Este conceito de causalidade gestáltica foi abordado e desenvolvido por Kurt Lewin, sendo importante na explicação de diversos fenômenos que acontecem com o indivíduo, tanto em contato com seu grupo imediato, como com a comunidade. Aplicado à psicopatologia do alcoolismo, permite que o alcoolista seja abordado como um ser humano integral, holístico e complexo. Mas, esse modelo não esgotou a questão. Junto com o modelo seguinte, observaremos uma compreensão muito maior da sintomatologia alcoólica.

IV) Feedback ou Causalidade de Ação Recíproca

Este tipo de causalidade é um aperfeiçoamento do tipo anterior, já que se admite nele a multiplicidade causal, mas acrescentando que os efeitos produzidos por essas causas retroagem sobre essas mesmas causas, produzido-se um condicionamento mútuo às vezes extremamente complexo.

Um “esboço” analítico da sintomatologia alcoólica, poderá exemplificar o que desejo transmitir nesse modelo causal. Podemos considerar, o alcoolismo um sintoma produzido pela convergência de variados fatores: biológicos, psicológicos, sociais, culturais, econômicos, transpessoais, etc. Até aqui, empregamos o raciocínio do **Modelo da Causa Múltipla.**

O **Modelo do Feedback ou Causalidade de Ação Recíproca**, que é na verdade uma evolução do modelo multicausal anterior, nos permite observar algo a mais: esses vários fatores causais se relacionam de forma a se retroalimentarem, e **a partir do momento que o alcoolismo se instala, em função das próprias especificidades do sintoma emergente, ele desenvolve também a capacidade de se retroalimentar, potencializando-se, e mostrando-se cada vez mais grave.** Aqui está o ponto-chave para entendermos porque o sintoma alcoólico se mostra tão grave quando se instala em um sujeito, e nessa descrição temos na verdade, um modelo estrutural psicopatológico que pode servir de base para explicar outras enfermidades (mentais ou não) graves.

Uma vez que o modelo do Feedback inclui, em si, o modelo da causa múltipla, o seu desenvolvimento culminará em dois outros modelos ainda mais amplos, que são: (1) o modelo psicanalítico das séries complementares de Freud e (2) o paradigma holístico-transpessoal.

A. Considerações sobre as causas em psicopatologia psicanalítica

As séries complementares representam a teoria dos “porquês” introduzida por Freud, sendo assim chamadas por descreverem uma seqüência interdependente de causas que interatuam entre si (Kusnetzoff, 1982).

Segundo Kusnetzoff (1982), a *primeira série* está constituída pelos elementos transmitidos **geneticamente** e também pelos que se desenvolveram durante a **vida intra-uterina**. No caso do alcoolismo, aqui encontraremos os fatores de vulnerabilidade biológica (Masur, 1984) e psicofarmacológicos que a clínica médica pesquisa continuamente. Além disso, a questão das mães grávidas que também ingerem bebidas alcoólicas e/ou outras drogas também deve ser considerado.

A *segunda série complementar* se encontra composta pelas **experiências infantis** que, como propõe Freud, adquirem relevante importância pela idade em que ocorrem, e são decisivas na formação da personalidade. Posteriormente, um capítulo específico será dedicado só a essa questão, focalizando a problemática da dependência química.

As duas séries em conjunto e combinando-se em proporções variáveis dão como resultado a **disposição** que interatuará com os **diversos fatores atuais ou desencadeantes**, produzindo a **sintomatologia psicopatológica** (em nosso caso, o alcoolismo). Como facilmente se deduz, segundo a visão psicanalítica freudiana, e também segundo os estudos gestálticos de Kurt Lewin, um sintoma ou um conjunto deles é o produto final de uma complicada série de fatores e situações que aparecem *hoje*, mas que na realidade se originaram em outro tempo e outro lugar. Essa explicação relaciona-se, pelo menos parcialmente, com o fato constatado pela maioria dos pesquisadores que estudam o alcoolismo, de que esse tipo de dependência química costuma demorar anos para se instalar como um sintoma manifesto.

Kusnetzoff (1982), observa que esta maneira de abordar o campo psicopatológico faz com que o presente e o passado se articulem em uma interação constante, o que não nos impede, contudo, de hierarquizar sempre os fatores causais, podendo dar prevalência aos mais atuais, que não só desencadeiam condutas, mas também permitem sua persistência.

B. Considerações sobre as causas no moderno Paradigma Holístico

Aqui, temos o último desenvolvimento em termos de modelos causais, tomando como ponto de partida o Modelo Gestáltico das Causas Múltiplas, e que engloba também o Modelo do “Feedback” e o modelo psicanalítico, mas vai mais além, acrescentando alguns elementos adicionais. Trata-se do Modelo ou Paradigma Holístico.

Há toda uma construção filosófica em termos de paradigma epistemológico e conceitual de ciência e conhecimento humano, que fundamenta esse “modelo causal”, cujo detalhamento ultrapassaria os objetivos desse material. Na verdade, não é exato descrever o Paradigma Holístico como um “modelo causal”, pois ele vai muito além disso, trazendo conceitos como **sincronicidade e sinergia**, ou ainda, **análise dialética e pensamento relacional**, que são concepções que ultrapassam o simples registro das relações de causa e efeito tratadas até aqui.

O Paradigma Holístico se opõe aos modelos explicativos que enfatizam a extrema segmentação do conhecimento humano, baseado na crença fundamental de que tudo é separado de tudo, que valoriza a superespecialização tecnicista, e faz da análise sem fim, o único modo correto de entendimento das coisas, esquecendo as características próprias de um conjunto, de um todo complexo. Por trás dessa oposição, há uma crítica sociológica por parte dos autores holísticos (Guimarães, 1996), relacionado ao fato de que a excessiva segmentação do conhecimento humano reflete, na verdade, os resultados ideológicos da extrema segmentação da nossa sociedade de classes, com todos os problemas e limitações que isso possa provocar.

O Paradigma Holístico propõe uma perspectiva **ecológica** que considera a nossa vivência num mundo interligado no qual os fenômenos biológicos, psicológicos, sociais, ambientais e **espirituais** são todos interdependentes. O fator **transpessoal**, ou seja, a dimensão espiritual, cósmica e energética é uma das principais contribuições que o modelo holístico tem para acrescentar, resultado numa visão mais *orgânica, humanística e integral* do ser.

O Paradigma Holístico antevê e constrói um modelo científico que se baseia no *conceito de relação*, que é muito mais amplo que o de *análise*, como o usado pela ciência normal. Já não são somente as partes constituintes de um corpo, objeto ou fenômeno humano que são de fundamental importância para a compreensão da natureza do mesmo, mas o modo como se expressa todo esse conjunto, e como ele se insere em seu meio. As partes que constituem um sistema tem um notável conjunto de características que se vêem no âmbito das partes, mas o sistema inteiro, o todo – o holos -, freqüentemente possui uma característica que vai bem além da mera soma das características de suas partes. É um modelo que sem excluir a análise das partes e de suas especificidades, estimula também a síntese. O Paradigma Holístico também ultrapassa o *modelo causalista* (que marca a contribuição freudiana, advinda dos primórdios da psicanálise), que apenas se preocupa com as causas e os “porques” de um dado fenômeno humano, para acrescentar um *modelo finalista* (aqui temos as contribuições de Jung, e do modelo psicanalítico argentino de Pichón-Rivière e José Bleger), que se ocupa com a finalidade de uma dada conduta ou fenômeno social, com os seus resultados funcionais e suas conseqüências. Assim, esse modelo não está preocupado apenas com a dialética entre fatores passados e presentes, mas também destes com o fator das expectativas e planejamentos futuros.

C. Concluindo o modelo explicativo adotado para a questão do Alcoolismo

O enfoque psicodinâmico, psicossocial e transpessoal, aqui empregado, na pesquisa do alcoolismo é expressamente embasado no modelo holístico e integral do ser humano. De certa forma interage os últimos modelos causais vistos (do modelo da causa múltipla, em diante) e ao mesmo tempo, é uma evolução desses. Propõe-se dessa maneira, dar conta de explicar de forma razoavelmente consistente a complexidade da fenomenologia que envolve o alcoolismo e as diversas formas de dependência química, mas antes disso, é uma aplicação nesses campos, de um modelo estrutural que – em verdade – se propõe a explicar qualquer fenomenologia humana. Focalizando, porém, a questão do alcoolismo, o detalhamento desse modelo - com a definição de alguns conceitos complementares - será concluído agora.

Retomando o tópico das causas ou motivações em psicopatologia psicanalítica (Kusnetzoff, 1982), vimos que:

- a) Todo fato psicopatológico se origina no passado, mas só se manifesta e se mantém devido a fatores presentes;
- b) Não existe a simplicidade causal. Um fato psicopatológico (envolvendo o alcoolismo ou não) é multideterminado e se conserva em permanente movimento: ele é criado pela interpenetração de fatores históricos e presentes. Por sua vez, ele interatua com seu meio atual modificando-o e sendo por ele modificado. Trata-se, aqui, de uma abordagem dialética dessa questão;
- c) Deduz-se, desses postulados, que não pode ser único ou *estático* o diagnóstico em psicopatologia. Isso é válido, inclusive, para o diagnóstico de alcoolismo e dependência química. Um diagnóstico abrangente deverá contemplar os processos que deram origem aos sintomas atuais, assim como também as causas situacionais presentes que o perpetuam.

A visão holística por sua vez, vai complementar a análise dialética do passado e do presente, com os fatores de expectativas e planejamentos futuros. Nesse aspecto

Araújo (1986), fornece uma contribuição para o que ele denomina “visão de mundo do alcoólico”. Segundo esse autor, essa visão de mundo parece se tornar alterada pelos anos de uso da bebida. Partindo do pressuposto de que todos nós temos uma visão de mundo, isto é, uma forma de encararmos as diversas situações da vida, supõe o autor, que o alcoólico ou o toxicômano apresenta um confronto bastante precário com a realidade. Sua visão do futuro está comprometida e a lembrança do passado e das desvantagens advindas com o uso da droga (álcool ou outra) aparece nitidamente distorcida. Conclui o autor, que a sua vida se prende ao imediato, ao momentâneo. Sugere, portanto, Araújo (1986) que a *cura* do alcoolismo passa pela reconstrução de sua visão de mundo. Apenas discordo parcialmente, com o autor, com a suposição de que essa “visão de mundo do alcoólico” se construa **exclusivamente** com o uso continuado da bebida, pois pensar assim, seria teorizar nos termos do modelo da causa única, que já observamos ser insuficiente para abordar a questão. Num nível psicodinâmico mais profundo, o dependente químico já teria, segundo uma hipótese particular, alguma disposição a elaborar essa visão distorcida de mundo. A bebida seria um **potencializador** para a cristalização dessa configuração mental, acrescentando novos problemas ao padrão elaborado, o que é bem diferente. Essa função de potencialização será retomada brevemente.

À abordagem causalista (freudiana), o modelo holístico agrega a abordagem finalista (junguiana), ou seja, além do “porque”, busca pelas conseqüências e pelas finalidades implícitas a qualquer fenomenologia humana. No caso do alcoolismo, não importa saber apenas os “porques” da dependência química, mas também a que finalidades e “ganhos secundários” esse sintoma está condicionado. Junto com a abordagem analítico-redutivista (psicanálise) busca o método sintético-construtivo (Jung), ou seja uma visão do “todo”.

Podemos, ainda, por em evidência dois conceitos fundamentais para a abordagem psicodinâmica do alcoolismo. Trata-se da conceituação de: (1) sintoma ou motivo manifesto e (2) motivos ou variáveis latentes.

Chamamos de sintoma manifesto aquele que é expresso, visível ou acessível num primeiro momento, seja pela queixa exposta através do discurso do cliente/paciente, seja através da observação de seus comportamentos e condutas expressas.

O alcoolismo, nesse sentido, muitas vezes se comporta como um sintoma explícito, no sentido de que é a queixa inicial a ser apresentada pelo paciente no atendimento clínico. O fato de se considerar o alcoolismo um sintoma originado a partir de conteúdos latentes mais profundos, não exclui o fato de que a dependência química seja também uma doença (ou seja, de que seja uma disfunção bio-psico-social). Isso é importante de ser citado, pois existem alguns profissionais que acreditam que ao se tratar o alcoolismo como um sintoma, ele deixa de ser considerado como sendo uma doença.

Chamamos de conteúdos latentes um amplo conjunto de variáveis que convergem sobre a emergência de um sintoma manifesto, e englobam diversas dimensões etiológicas (biológica, psicológica, social, familiar, cultural, econômica, etc).

A idéia de conteúdos manifestos e latentes em um quadro clínico é uma construção clássica da psicanálise. Os conteúdos manifestos costumam estar associados à percepção consciente do paciente, enquanto os motivos latentes costumam estar associados a conteúdos inconscientes.

Normalmente se entende que a abordagem comportamental “clássica” enfatiza a intervenção sobre o sintoma manifesto (embora, os comportamentalistas não usem esse tipo de terminologia em seu sistema teórico), e os psicanalistas “clássicos” enfatizam a intervenção sobre o material latente ou implícito. Hoje em dia, essas posições “clássicas” ou ortodoxas vêm sofrendo modificações, cujo detalhamento ultrapassaria dos objetivos desse material.

De fato, as variáveis latentes se conjugam na formação de um dado sintoma (por exemplo, o alcoolismo), mas a partir do momento que o sintoma se instala, os seus próprios elementos característicos se organizam de forma a se retroalimentarem, ou seja, o sintoma ganha “vida própria”, se auto-potencializando. Surge daí a necessidade de se conhecer com profundidade as especificidades do sintoma a ser tratado. No caso do alcoolismo, isso é muito importante, e tal compreensão engloba especialmente as suas características psicofarmacológicas.

As variáveis latentes também possuem, cada qual, um componente de retroalimentação, e por isso a abordagem terapêutica precisa levar em conta esse fator de agravamento do problema.

Conclusão: a abordagem terapêutica deve incluir intervenções diretas sobre o sintoma (como postulam os comportamentalistas) e as variáveis latentes (como defendem os psicanalistas) simultaneamente. Isso é válido para qualquer tipo de sintoma manifesto (alcoolismo, transtornos sexuais, problemas de aprendizagem, etc), e para os elementos implícitos (latentes) da situação.

Logo, torna-se necessário a pesquisa conjunta das especificidades do sintoma expresso (por exemplo, na literatura específica), e das abordagens clínicas generalistas (ou das grandes escolas teóricas da psicologia), que permitam a compreensão do material latente ao sintoma.

Vale afirmar finalmente, que a divisão entre conteúdos manifestos e latentes, é apenas uma construção teórica que objetiva uma melhor compreensão do quadro-problema que se apresenta ao terapeuta. Em termos existenciais e mais concretos, essa divisão é muito relativa, e em si mesma não possui existência real, pois como um todo, trata-se de uma única e peculiar situação que se apresenta ao terapeuta. Apesar disso, é uma construção teórica bastante instrumental, e que pode ser ampliada se levarmos em conta as contribuições junguianas para o entendimento da questão, como veremos posteriormente.

Capítulo 3 – Retroalimentação na farmacologia alcoólica e seus efeitos

Segundo Masur (1984), na procura da compreensão das causas que levam ao consumo de uma droga psicotrópica como o álcool (ou outra qualquer), o fator decisivo a ser considerado é, sem dúvida, o seu tipo específico de efeito farmacológico produzido. No caso do álcool estes efeitos são marcados primariamente pela seguinte contradição: apesar de ser visto por muitos como um estimulante, o álcool na verdade é um depressor do sistema nervoso central.

A aparente estimulação resulta da depressão dos mecanismos psíquicos inconscientes responsáveis pelo controle inibitório, em função da ação do álcool em diferentes partes do cérebro, especialmente a córtex cerebral, que é a região responsável pela organização do pensamento complexo e do funcionamento cognitivo da mente.

Assim, as pessoas quando bebem se mostram mais liberadas, mais audazes, com maior tendência às confidências e à eloquência, mais amigáveis, mais à vontade. Ficam por algum tempo sem os freios da autocrítica. Juntando a isso o efeito de diminuir a ansiedade que o álcool possui, levado a um estado de relaxamento e tranquilização, é fácil imaginar quão atrativo pode ser beber.

Decorre daí que o álcool não produz transformações básicas na personalidade, de maneira tão “linear e direta” como algumas pessoas pensam. O que o álcool

primariamente concretiza é a manifestação de sentimentos que antes estavam sob controle. Porém, com os anos de uso do alcoolismo, e com a instalação da dependência química, mudanças estruturais da personalidade passam a se cristalizar, de forma dialética e complementar à estrutura de personalidade que o sujeito formou durante o seu processo de desenvolvimento particular, anterior ao começo do uso do álcool. Ou seja, o álcool - ao atuar sobre os mecanismos cerebrais de controle e organização dos processos cognitivos superiores, limitando a manifestação desses de maneira patológica - age como um **potencializador** e **amplificador** dos aspectos afetivos sincréticos do indivíduo, ou seja, como um estimulador da parte psicótica ou regressiva da personalidade. Para compreender esse tipo de afirmação, é necessário compreendermos como a personalidade se estrutura e quais são os mecanismos psíquicos da alma humana, o que será realizado posteriormente.

No momento, é interessante compreendermos como o álcool age como depressor do cérebro. Quando a dose que deprime as regiões responsáveis pela autocrítica é ultrapassada, o efeito depressor aparece claramente. Outras regiões do cérebro passam também a ser deprimidas, o que se traduz por um sono profundo. De “desinibido” passa-se para o “derrubado”. Antes de levar ao sono, o álcool faz com que as pessoas se sintam como que “apagando”.

Alguns passam diretamente para essa fase depressora do álcool, mesmo tendo bebido relativamente pouco. Outros bebem muito antes de chegar a ela, ficando eufóricos por longo período. Isto ocorre por conta de inegáveis diferenças individuais.

A dualidade excitação-depressão, como efeito do álcool, se reflete na sua ação sobre a sexualidade. Do ponto de vista farmacológico, na medida em que diminui a autocensura, o álcool parece aumentar a produtividade sexual. Mas, é só aparência, pois o que o álcool faz é possibilitar a manifestação do desejo sexual que antes estava reprimido. Além disso, quando a depressão do cérebro se torna mais acentuada, pode ocorrer um prejuízo nas atividades envolvidas na relação sexual.

Assim como outras drogas que causam dependência, o álcool reforça o seu próprio consumo através da ativação do circuito de recompensa do cérebro, constituindo os seus aspectos psicofarmacológicos, em decisivo fator de **retroalimentação** para a manutenção da dependência química: as propriedades químicas do álcool permitem que ele seja facilmente absorvido do estômago para a corrente sanguínea. Do sangue ele passa para o cérebro igualmente sem restrições. Estas mesmas propriedades químicas do álcool permitem que ele penetre e modifique as propriedades das membranas celulares. Os neurônios expostos ao álcool podem não conduzir os potenciais de ação com a mesma frequência e rapidez com que o fazem normalmente. Isto ocorre pela disseminação de alguns efeitos sedativos do álcool no cérebro. O álcool ativa o circuito de recompensa do cérebro, na maioria das vezes, aumentando as ações inibitórias do neurotransmissor GABA (ácido gama-aminobutírico) em uma parte do circuito, a área ventral tegumentar (AVT). O GABA é um neurotransmissor inibidor muito encontrado no cérebro. O álcool também age sobre alguns segmentos receptores do GABA.

Resulta de tudo isso, que é muito difícil ou improvável a realização de uma terapia eficaz para o alcoolismo, que não inclua uma intervenção medicamentosa, em contexto interdisciplinar, para conter a doença.

O consumo repetido do álcool pode induzir à **tolerância**, o que significa que a quantidade necessária para produzir o efeito desejado tem que ser progressivamente aumentada. Em parte, existe um fator de vulnerabilidade biológica que demarca diferenças interindividuais importantes na reação ao álcool, atuando sobre os níveis de tolerância à droga. Assim, dentro de uma faixa de dose de álcool, alguns se sentem muito bem. Outros, mesmo em baixas doses, já se sentem mal, com dor de cabeça, náuseas, etc.

Esta diferença se deve à forma pela qual se dá o metabolismo do álcool: inicialmente, o álcool se transforma em aldeído acético no fígado, que é uma substância muito tóxica, mas que rapidamente se converte em acetato. A velocidade de transformação do aldeído acético em acetato tem uma variação individual, pois vai depender de uma enzima, a aldeído acético-desidrogenase, que é a responsável por esta transformação.

É claro que em pessoas com menor atividade desta enzima os níveis de aldeído acético vão ser maiores; portanto, elas vão ter maior probabilidade de sentirem-se mal com doses menores de álcool. Essa diferença interindividual, geneticamente determinada, na forma pela qual o álcool é metabolizado, em si, não implica doença ou distúrbio orgânico.

Entretanto, pessoas que se sentem bem com o álcool (metabolizam o aldeído acético de forma rápida) têm uma maior probabilidade de desenvolver o alcoolismo do que as que sentem principalmente o lado negativo dos efeitos do álcool (metabolizam o aldeído acético de forma lenta), e portanto, apresentam menor tolerância ao álcool.

Segundo Masur (1984), esta hipótese é bastante lógica, pois é pouco provável que quem se sente mal com o álcool vá persistir em beber. A autora salienta que esta diferença biológica não implica em predisposição orgânica ao alcoolismo, mas sim, diferentes probabilidades de as pessoas fazerem uso contínuo do álcool, que é a primeira condição para o desenvolvimento do alcoolismo.

Isso implica que o fator biológico nos oferece a possibilidade de desenvolver o alcoolismo, mas não o determina, sendo por isso, apenas um fator de **vulnerabilidade**. Essa constatação derruba a teoria que afirma haver uma predisposição biológica ao alcoolismo, caracterizada pelo fato de que algumas pessoas já nasceriam com a doença do alcoolismo, que levaria fatalmente tais indivíduos à instalação da dependência química, assim que elas iniciassem no hábito de ingerir bebidas alcoólicas. Essa teoria é veiculada entre os grupos mais “clássicos” de Alcoólicos Anônimos (A.A.) e perambula pelo imaginário popular, sendo ora esquecida, ora ressuscitada, de tempos em tempos, pela massificação inconseqüente da mídia.

O álcool possui efeitos agudos (situacionais, localizados, intensos, e normalmente passageiros) e crônicos (efeitos que se tornam freqüentes com o uso do álcool, e persistem ao longo do tempo, agravando-se e ganhando inclusive, uma certa “vida própria”).

Entre alguns dos efeitos agudos temos a embriaguez, que pode ocorrer com qualquer pessoa que se exceda na ingestão de bebidas alcoólicas, ou seja, quando a quantidade de álcool ingerida é consideravelmente maior que a velocidade da sua metabolização.

Como sintomas da embriaguez, observamos a manifestação de uma “fala pastosa”, diminuição da coordenação motora e retardamento das reações, com prejuízo progressivo da visão e da audição, de modo a interferir no desempenho das atividades que requerem eficiência física. Ao mesmo tempo ocorre um comprometimento da crítica, com conseqüente diminuição das inibições comportamentais.

A embriaguez vai depender da quantidade de álcool ingerida, bem como do fato de a pessoa estar em jejum ou não, e ainda da velocidade com que ela vai beber (Masur, 1984). Em alguns casos, a embriaguez não resulta em qualquer conseqüência mais grave, a não ser uma “ressaca” no outro dia, ou em cômicas juras de amor que causarão arrependimentos no dia seguinte. Porém, em outros casos, ocorrem que ao se embriagarem algumas pessoas demonstram uma agressividade que surpreende os

amigos ou familiares que fazem companhia ao sujeito alcoolizado no momento. Às vezes se trata de uma pessoa aparentemente muito calma, tímida ou retraída no cotidiano. Mas, em consequência do efeito liberador do comportamento e da diminuição da autocensura provocada pelo álcool, este lado agressivo, que antes permanecia latente, agora se torna manifesto, caracterizando um dos maiores problemas causados pela embriaguez.

Outro problema da embriaguez é evidenciado pelas estatísticas dos acidentes de trânsito, que mostram que a maioria dos acidentes automobilísticos são causados por pessoas alcoolizadas. Além da incoordenação motora e do retardamento dos reflexos, devido a perda de autocritica as pessoas pensam menos (ou nada) nas consequências e riscos dos seus atos, e no caso do motorista alcoolizado, este se sentirá mais corajoso e ousado. Isso fará com que essa pessoa atravesse sinais de forma perigosa, não leve em conta os cruzamentos, se irrite mais facilmente ao ser ultrapassada e ouse mais aumentando a velocidade. Enfim, torna-se uma pessoa altamente perigosa no trânsito. Não se pode, nesses casos, esperar que uma pessoa que tomou uma droga – que caracteristicamente diminui a autocritica – mantenha a crítica a ponto de se considerar inapta para dirigir. Muito pelo contrário, a pessoa dirá que “não possui nenhum problema para guiar”.

O consumo repetido de altas quantidades de álcool soma alguns efeitos crônicos aos agudos, como dependência física, lesão dos órgãos (principalmente estômago, fígado e cérebro), elevação da pressão sanguínea e agravamento de problemas médicos. Na verdade, o álcool provoca distúrbios em todo o organismo, englobando desde déficits de oxigenação das células do corpo, até disfunções no sistema digestivo e respiratório. Provoca sintomas de gota em pessoas suscetíveis (devido ao excesso de ácido láctico, como produto colateral do metabolismo do álcool). O aumento do consumo de álcool e o incremento do metabolismo desencadeiam o aumento da quantidade de lipídios (gorduras) no sangue e no fígado. Simultaneamente, as proteínas e o DNA (ou seja, o material genético das células) podem ser prejudicados ao reagirem com o excesso de acetaldeído decorrentes do metabolismo do álcool, que também reage com neurotransmissores para formar produtos de condensação que causam danos ao cérebro.

É preciso ter “muita boa vontade” para conseguir se observar algum benefício à saúde com o uso do álcool. Segundo Longenecker (2002), entre os “benefícios à saúde” do consumo moderado do álcool, temos a pequena redução dos níveis de lipídio no sangue, junto com um “modesto empurrãozinho favorável ao ‘bom’ colesterol”. Segundo a autora, isso pode reduzir os riscos de aterosclerose, ataques cardíacos e derrames. Porém, segundo a própria pesquisadora, PH.D. no assunto, estes benefícios podem ser obtidos também através de exercícios rotineiros moderados, que também modificam o nível de gordura no sangue, sem os outros efeitos potenciais do álcool.

Já a lista de disfunções causadas pelo álcool parece não ter fim. Destacam-se como efeitos crônicos do álcool:

- 1) Atrofia do cérebro e demência (perda da função cognitiva);
- 2) Icterícia e Teleangioma (ruptura dos vasos sanguíneos da superfície);
- 3) Cardiomiopatia (coração aumentado e enfraquecido);
- 4) Varizes Esofágicas (vasos sanguíneos dilatados);
- 5) Cirrose;
- 6) Úlcera estomacal;
- 7) Aumento do baço
- 8) Pancreatite (pâncreas inflamado);

- 9) Varizes Abdominais;
- 10) Fluido Abdominal (ascites);
- 11) Atrofia Testicular;
- 12) Tremores;
- 13) Eritema Palmar;
- 14) Distúrbios no Fígado;
- 15) Tendência a sangramento, com facilidade para provocar contusões;
- 16) Edema de Tornozelos;
- 17) Imunodeficiência, com distúrbios nas células defensivas do corpo;
- 18) Em alguns casos, até câncer...

Referências Bibliográficas

- 1) Masur, Jandira. *A questão do alcoolismo*. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- 2) Araújo, Vicente Antônio. *Para compreender o alcoolismo: teoria e prática*. São Paulo: Edicon, 1986.
- 3) Kalina, Eduardo. *Clínica e Terapêutica de Adicções*. Porto Alegre: Artmed Editora, 2000.
- 4) Carvalho, Elizabeth B. *As duas faces do alcoolismo. Problemas e Soluções*. São Paulo: DPL, 2001.
- 5) Carvalho, Elizabeth B. *Vencer ou ser vencido pelo alcoolismo: Esta é a prova final*. São Paulo: DPL, 2001.
- 6) May, Rollo. *A arte do Aconselhamento psicológico*. Petrópolis: Vozes, 1982.
- 7) Jung, C. G. (1957) *A prática da psicoterapia: contribuições ao problema da psicoterapia e à psicologia da transferência*. Petrópolis: Vozes, 1985.
- 8) Jacoby, Mario. *O Encontro analítico. Transferência e Relacionamento Humano*. São Paulo: Ed. Cultrix, 1984.
- 9) Pichon-Rivière, E. *O Processo Grupal*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1986.
- 10) Bleger, J. In temas de Psicologia: Entrevistas e Grupos. São Paulo, Martins Fontes, 1980.
- 11) Facure, Núbior O. *Muito além dos neurônios. Conferências e Entrevistas sobre Mente e Espírito*. Associação Médico-Espírita de São Paulo, 1999.
- 12) Rizzini, Carlos Toledo. *Psicologia e Espiritismo*. Matão: Casa Editora O Clarim, 1996.
- 13) Santos, Jorge Andréa dos. *Psicologia Espírita*. RJ: Soc. Ed. Espiritualista. F. V. Lorenz, 1991.

- 14) Silva, Eduardo Pinto e. *Ética, Loucura e Normalização: Renovação da prática clínica a partir de um diálogo entre a Psicanálise e Michel Foucault*. In Psicologia, Ciência e Profissão, 2001, 21 (4), 16-25.
- 15) Almeida, Patty Fidelis de & Santos, Núbia Schaper. *Notas sobre as Concepções de Clínica e Ética na Reforma Psiquiátrica: Impasses e Perspectivas de uma Prática em Construção*. In Psicologia, Ciência e Profissão, 2001, 21 (3), 20-29.
- 16) Breilh, J. *Epidemiologia: Economia, Política e Saúde*. São Paulo. Ed. Unesp: Hucitec, 1991.
- 17) Bergeret, J. (1974) *Personalidade Normal e Patológica*. Porto Alegre, Artes Médicas, 1988.
- 18) Kusnetzoff, Juan C. *Introdução à Psicopatologia Psicanalítica*. Ed. Nova Fronteira, 1982.
- 19) Guimarães, Carlos. *Percepção e Consciência*. João Pessoa: Ed. Persona, 1996.
- 20) Longenecker, Gesia L. *Drogas – ações e reações*. São Paulo: Market Books, 2002.

Nesse trabalho, é exatamente uma proposta diferenciada de se pensar a questão do alcoolismo, que identifico como sendo uma necessidade dos tempos atuais, caso se queira realmente contribuir com algo de crítico, reflexivo, transformador e eficaz na área.

Se tomarmos como consideração que o alcoolismo e as outras formas de dependência química colocam em evidência questões universais de base (ou seja, questões arquetípicas) como a noção do ser dependente ou independente (especialmente, porque o alcoolismo traz uma problemática ligada à conjugação das dependências física e psíquica), bem como a consistência da própria individuação, torna-se ainda mais fundamental a questão de se refletir a nossa posição frente a questão da autonomia e do livre-arbítrio do portador de alcoolismo, como será observado ao longo dessa pesquisa.

Evidentemente, existem exceções a essa regra geral, como o trabalho do psicanalista argentino Eduardo Kalina, publicado recentemente, e constante nas referências bibliográficas desse material. Aliás, a pesquisa realizada aqui, prescindiu de todo tipo de referência bibliográfica que recaísse sobre os moldes que foram criticados até agora.

Esses fatores biológicos e psicofarmacológicos são de extrema importância para o entendimento do alcoolismo e de qualquer dependência química. Por isso, deve ser reenfocado que as críticas que foram levantadas em relação à predominância da explicação biologicista-organicista para a questão do alcoolismo e de quaisquer outras patologias, não implica na desconsideração desse importante fator etiológico, nem tão pouco dos progressos aludidos pelo saber médico. Muito ao contrário, o que se buscou criticar é a visão unilateralista que alguns médicos pretendem adjudicar à uma suposta supremacia do fator de causação biológico (trata-se de um dos exemplos da aplicação do modelo da causa única, que já foi mencionado), e à maneira como o conceito de saúde assim decorrente é (mal) apropriado por algumas correntes ultrapassadas da chama Ética da Tutela, que não reviram alguns de seus conceitos. Na verdade, essa crítica é corroborada pelas correntes médicas mais modernas que desenvolvem um raciocínio sociopsicossomático mais coerente com uma visão bio-psico-social da noção de doença, e por aqueles que incluíram as concepções de *autonomia* e *gestão cotidiana* no sistema de valores da chamada *Ética da Tutela*.

Conceitos como sinergia, sincronicidade, pensamento dialético e relacional serão explicados em um momento posterior desse trabalho.

Para se ter uma medida de comparação, o álcool é oxidado, ou seja, metabolizado no organismo numa velocidade em torno de 0,2 g por quilo de peso por hora. Isto implica que o álcool contido em uma garrafa grande de cerveja (cerca de 24 g) vai levar perto de duas horas para ser metabolizado por uma pessoa de 70 quilos.

Wânia Gaspar Martins do Prado

A DEPENDÊNCIA QUÍMICA

NA PERSPECTIVA DA

PSICOLOGIA ANALÍTICA DE CARL GUSTAV JUNG

(TEORIA E PRÁTICA CLÍNICA)

FACIS/IBEHE

São Paulo

2004

Introdução

O objetivo desse texto é apresentar a nossa experiência no tratamento da dependência química, a partir de uma leitura junguiana.

Nossa vivência clínica nesse tipo de atendimento envolve tanto a experiência em uma instituição pública administrada pela prefeitura de São Paulo, quanto em consultório particular. Também possuímos uma experiência em uma organização não-governamental, onde prestamos trabalho voluntário.

Neste texto, incluímos uma breve revisão da literatura específica sobre dependência química, a partir de uma perspectiva analítica, com a finalidade de organizar os fundamentos teóricos que permitam maximizar a compreensão de nossa experiência prática.

Buscamos elaborar um quadro referencial amplo que procura compreender a dependência química sob uma perspectiva holística a partir da integração sistêmica de cinco fatores significativos que parecem compor esse fenômeno: (1) as características farmacológicas da substância psicoativa, (2) o perfil biológico e (3) psicológico do indivíduo, (4) o seu

contexto sociocultural de consumo da droga e (5) um fator para-religioso arquetípico de busca de significação para vida.

Concluimos que esse quinto elemento – o arquetípico – se constitui como base central sobre o qual os outros fatores se edificam (inclusive o biológico), embora seja o elemento mais inconsciente e, portanto, de difícil detecção, tanto para o usuário de drogas quanto para os profissionais ou pessoas responsáveis por seu cuidado ou tratamento.

Ao final do trabalho, procuramos explicar o intrincado mecanismo pelo qual esses fatores se interconectam, e esboçamos como isso pode ser utilizado no tratamento da dependência química.

A experiência do CAPS Jd. Nélia

Os CAPS (Centros de Atenção Psicossociais) são instituições destinadas a acolher pacientes com transtornos psíquicos, estimular sua integração social e familiar, apoiar-os em suas iniciativas de busca da autonomia, oferecer-lhes atendimento médico e psicológico. Sua característica principal é buscar integrá-los a um ambiente social e cultural concreto, designado como seu “território”, o espaço da cidade onde se desenvolve a vida cotidiana de usuários e familiares, constituído fundamentalmente pelas pessoas que nele habitam, com seus conflitos, seus interesses, seus amigos, seus vizinhos, sua família, suas instituições, seus cenários (igreja, cultos, escola, trabalho, boteco, etc). É essa noção de território que busca organizar uma rede de atenção às pessoas que sofrem com transtornos mentais e suas famílias, amigos e interessados.

Para constituir essa rede, todos os recursos afetivos (relações pessoais, familiares, amigos, etc), sanitários (serviços de saúde), sociais (moradia, trabalho, escola, esporte, etc), econômicos (dinheiro, previdência, etc), culturais, religiosos e de lazer estão convocados para potencializar as equipes de saúde nos esforços de cuidado e reabilitação psicossocial. Nesse contexto, os CAPS constituem a principal estratégia do

processo de reforma psiquiátrica, na substituição do histórico modelo hospitalocêntrico, como componente estratégico de uma política destinada a diminuir a ainda significativa lacuna assistencial no atendimento a pacientes com transtornos psíquicos mais graves.

Cabe frisar que os CAPS se constituem como serviços de saúde abertos e comunitários do Sistema Único de Saúde (SUS), cujos fundamentos se alicerçam nos princípios de (1º) acesso universal, público e gratuito às ações e serviços de saúde; (2º) integralidade das ações, cuidando do indivíduo como um todo e não como um amontoado de partes; (3º) equidade, como o dever de atender igualmente o direito de cada um, respeitando suas diferenças; (4º) descentralização dos recursos de saúde, garantindo cuidado de boa qualidade o mais próximo dos usuários que dele necessitam; (5º) controle social exercido pelos Conselhos Municipais Estaduais e Nacional de Saúde com representação dos usuários, trabalhadores, prestadores, organizações da sociedade civil e instituições formadoras.

Procurando atingir esses objetivos cada CAPS tem a sua forma de organização e estrutura de serviços de atendimento comunitário. Especificamente no CAPS Jardim Nélia, localizado num bairro de periferia da zona leste, no Itaim Paulista, atendemos adolescentes e adultos dependentes químicos (de álcool e/ou outras drogas).

Até aqui, expusemos os pressupostos teóricos que deveriam guiar o bom funcionamento e atendimento de um CAPS. Na prática, porém, muitas vezes os fatos se dão de maneira muito diferente do desejado. Os serviços públicos de saúde, no geral, vivenciam grande escassez de profissionais em diversas áreas. Em nosso CAPS, por exemplo, a equipe está incompleta. Somos em cinco psicólogos, uma enfermeira, duas auxiliares de enfermagem, um auxiliar técnico administrativo, e recentemente, conseguimos contratar uma psiquiatra, após meses de tentativas frustradas. Precisamos ainda de mais duas auxiliares de enfermagem, um médico clínico, e um terapeuta ocupacional.

Apesar de trabalharmos com uma equipe reduzida e com grande limitação de recursos materiais, considero que temos realizado muito. Assim, descrevendo os nossos serviços de atendimento, às segundas-feiras temos o que designamos de AMBULATÓRIO DA MULHER. Este serviço é resultante de uma parceria entre o CAPS Jd. Nélia e a equipe multiprofissional do PROMUD (Programa de Atenção à Mulher Dependente Química) do Instituto de Psiquiatria do Hospital das Clínicas da Faculdade de Medicina da Universidade de São Paulo (Ipq-HC-FMUSP). Em função dessa parceria, prevista para durar 2 anos, estamos conseguindo oferecer um serviço de boa qualidade para as mulheres dependentes químicas. Em termos gerais, trata-se de uma parceria de pesquisa que objetiva definir o grau de eficácia de uma proposta clínica-experimental de tratamento às mulheres dependentes químicas. Ao fim do estudo, caso se conclua que o serviço apresentou bons resultados, ele poderá se tornar referência como possibilidade de atendimento em políticas públicas. O serviço inclui entre outras atividades, um primeiro momento de triagem com testes psicológicos, consultas psiquiátricas individuais regulares, e encaminhamento para psicoterapia de grupo. A equipe do PROMUD utiliza como referencial principal de trabalho a psicanálise. Os casos clínicos são discutidos e analisados em reuniões com a equipe de trabalho multiprofissional, o que tem sido muito enriquecedor.

Nos outros dias são atendidos o restante dos pacientes do CAPS em psicoterapia individual, e em consultas clínicas com a psiquiatra (recém-chegada) e a equipe de enfermagem.

Às Quartas-feiras é realizado o trabalho de psicoterapia de grupo com dependentes de álcool, das 9:00 às 10:30 hs. Nesse serviço estão inscritos 21 pacientes, embora a frequência semanal gire em torno de 15 a 16 pacientes, em média.

Às Quintas-feiras, das 13:00 até 15:00 hs, é realizado o trabalho de psicoterapia de grupo com dependentes de outras drogas, com 15 pacientes

inscritos (a frequência semanal é de 10 ou 11 pacientes, em média), e dirigido por duas psicólogas do CAPS.

Temos percebido uma diferença significativa no perfil psicodinâmico dos dependentes de álcool, em comparação com os dependentes de outras drogas. Vale frisar que ambos os grupos são masculinos, e apresentam diferenças em relação ao grupo de mulheres, também. Percebemos que o tipo de enquadre psicoterápico adotado afeta significativamente o andamento do tratamento. Voltaremos nessas questões brevemente.

Quinzenalmente, às quintas-feiras, também é realizado um trabalho de orientação em grupo para os familiares dos dependentes químicos, com o objetivo complementar de lhes oferecer apoio emocional e informação para lidarem com esses indivíduos.

Por fim, estamos atualmente pesquisando o melhor tipo de serviço a ser oferecido aos adolescentes e jovens. Por enquanto, eles são atendidos em psicoterapia individual. Objetivamos oferecer um serviço de psicoterapia de grupo ou de orientação e apoio, coligados a outros serviços oferecidos pela equipe multidisciplinar.

Observações e Reflexões Clínicas e Sociais

A atividade clínica não pode ser compreendida de maneira separada de uma análise ou de uma visão sociológica do problema. Diversos autores são unânimes em observar que a dependência química e o uso abusivo de drogas é um problema de proporções nacionais e internacionais. Está diretamente ligado à problemática do consumismo numa sociedade capitalista e industrial, consolidada em valores sociais ligados à uma ideologia de intensa competitividade, busca obsessiva pelo sucesso financeiro ou material, e ênfase na propaganda pessoal e na imagem externa (ou na “persona”, segundo uma terminologia junguiana), que em

seu conjunto são elementos que dificultam a vivência do processo de individuação, ou seja, do processo evolutivo de diferenciação e desenvolvimento psicológico.

No serviço público – retornando à nossa experiência no CAPS Jd. Nélia – atendemos uma população carente dos serviços e necessidades mais básicos. A maioria dos pacientes não possuem um trabalho ou qualquer fonte de renda fixa. Muitos vivem de “bicos” – como eles mesmos costumam dizer – e alguns travam uma luta diária para conseguir aquilo que pode ser considerado o mínimo necessário para garantir a sobrevivência: um prato de comida ou um pão com café e/ou leite.

Assim atendemos uma população com características bem específicas que os unificam: de um lado é uma população unida pelo sofrimento com o uso abusivo de álcool e outras drogas, e de outro lado, há o sofrimento psíquico gerado pela pobreza e pela miséria. É claro que esses fatores estão interligados, e é nesse contexto que devemos procurar compreender os aspectos clínicos psicodinâmicos emergentes nos atendimentos psicoterapêuticos individuais e grupais, ao mesmo tempo que questionamos qual o papel, função e importância que um trabalho de referência analítica junguiana pode ocupar e desempenhar nesse cenário.

Em uma equipe interdisciplinar nos deparamos com profissionais com formação diversificada, tanto dentro do campo psicológico (onde precisamos dialogar com psicólogos de orientação psicanalítica, comportamental, humanista, entre outras) como fora desse campo (médicos, enfermeiros, etc). Cremos que um analista junguiano possa se adaptar perfeitamente a esse cenário. A teoria proposta por Carl Gustav Jung é tributária de muitas influências científicas e filosóficas, e isso a torna intrinsecamente hábil para dialogar e assimilar as contribuições de qualquer pesquisa ou trabalho realizado em contexto interdisciplinar, sem precisar que o analista descaracterize a sua forma peculiar de trabalho.

A teoria junguiana, além disso, busca a construção de uma visão holística e integral do ser humano havendo, portanto, ampla sintonia entre esse aspecto e os princípios teóricos norteadores do SUS, especialmente a integralidade e a equidade na prestação dos serviços de saúde. Isso baliza a

idéia de que a teoria junguiana também pode oferecer uma contribuição importante e significativa ao campo das políticas públicas.

É nesse sentido que discordamos de que a teoria junguiana seja imprópria para contribuir para o tratamento de populações carentes, como já ouvimos outros profissionais falarem em nossa experiência pessoal. Nossa vivência clínica se opõe a essa conclusão! Muito pelo contrário, a teoria junguiana oferece conceitos instrumentais para a compreensão tanto de vivências muito particulares e subjetivas como o que ocorre no processo de individuação, quanto de processos e vivências coletivas de importância social.

Utilizando um termo de um analista junguiano chamado James A. Hall, talvez o que caracterize a importância da experiência junguiana nesse tipo de trabalho, muito mais do que qualquer modalidade técnica seja o tipo de “olhar” que pode ser oferecido ao outro, ao seu sofrimento, à sua compreensão como sujeito de desejos, direitos e realizações, num contexto que possibilite o surgimento de um campo dialético, onde o indivíduo possa se expressar, se comunicar e ser ouvido, assistido, e de alguma forma, acolhido. É nesse sentido que acreditamos que a psicologia junguiana também possui a sua contribuição a oferecer ao atendimento de populações carentes. É claro que isso não esgota a questão, uma vez que se torna necessário organizar o conjunto de referenciais conceituais que instrumentalizem tal iniciativa, a partir de uma perspectiva analítica. Tal projeto pode ser considerado como sugestão de pesquisa para a posteridade.

Voltamos agora para a seguinte questão: o que a nossa experiência clínica nos tem mostrado? Inicialmente, podemos salientar que muito do que temos visto na prática é corroborado pelos referenciais teóricos que pesquisamos.

Nossa exposição pode seguir muitas direções, mas talvez seja pertinente esclarecer, em primeiro lugar, que todo o nosso trabalho ainda se encontra em estado experimental, de forma que o que temos para expor são apenas impressões iniciais.

Em aproximadamente dois anos de atividades clínicas no CAPS, temos uma lista de aproximadamente 130 pacientes que passaram por atendimento individual conosco, mas apenas entre 30 e 40 pacientes

efetivamente aderiram ao tratamento, o que nos fornece uma margem aproximada de 20% a 30% de adesão, em média. Uma boa parte desses pacientes estão em atendimento psicológico individual e em grupo. A maioria das instituições que trabalham com dependentes químicos relatam baixas taxas de adesão desses indivíduos a qualquer forma de tratamento. Na literatura específica também encontramos observações semelhantes, como na obra do psicanalista Vicente Antônio de Araújo, ou do analista junguiano Luigi Zoja. Esse último afirma que,

no campo das toxicomanias, os sucessos da psicoterapia parecem ser muito inferiores aos obtidos com outros tipos de problemas. Ou seja, quando vistas dentro de períodos longos de tempo (nestes casos, as remissões breves são freqüentes e enganadoras), as curas são muito poucas, relativamente ao número de pessoas que recorreram ao terapeuta.

Os dois autores concordam que a motivação é um fator crucial para o sucesso do tratamento. Deve ser uma motivação pessoal e profunda. De fato, os pacientes que efetivamente se implicam com o tratamento, de forma assídua e perseverante, são os que obtém os melhores resultados. Isso é coerente com a observação de Zoja, de que “ao avaliarmos os resultados das análises de dependentes de drogas, devemos calculá-los não com base em quantos deles se apresentam ao analista, mas sim em quantos começam, efetivamente a análise”.

Tivemos a oportunidade de observar que quando isso acontece, o paciente pode se beneficiar do tratamento conjunto envolvendo psicoterapia individual e de grupo.

Acontece, porém, que dificilmente esse perfil de paciente se apresenta com uma demanda bem demarcada de Análise, demanda esta que se caracterizaria pela disponibilidade em enfrentar um trabalho investigativo da própria personalidade, em se confrontar contradições psíquicas internas, e em se comprometer com a mudança no estilo global de vida.

Com esses indivíduos, a droga muitas vezes assume o papel de propiciar um elemento de fuga da realidade, vivida psiquicamente como

insuportável, muitas vezes porque as contingências a que o sujeito está submetido são realmente insuportáveis. A proposta de um trabalho de Análise ou de psicoterapia, porém, irá solicitar do indivíduo exatamente o contrário do que a droga lhe oferece nesse contexto: o compromisso em refletir sobre a sua realidade e se instrumentalizar para modificá-la. Isso é verdade, mesmo nos primeiros momentos da psicoterapia, em que o indivíduo ainda se encontra na fase do processo que Jung comparava com uma “confissão” (tal como normalmente se faria com um padre católico), pois para “confessar” as suas angústias, ansiedades e problemas, o paciente por mais exasperado que esteja, ele terá que realizar algum movimento interno de reflexão e organização, para expor o que está sentindo, pensando e fazendo. A droga oferece muitas vezes ao indivíduo um alívio imediato, sem que ele tenha que refletir sobre si, e possa, ao contrário, fugir de si e do mundo. A psicoterapia só oferecerá o seu alívio depois que o indivíduo aceitar o confronto consigo mesmo, ainda que seja um confronto inicial limitado ou momentâneo. Num primeiro instante, essa parece ser uma proposta de trabalho oposta a alguém que possui uma psicodinâmica disposta a realizar esse movimento de fuga de si e da realidade através da droga. Mas, existem aqueles que conseguem aceitar esse desafio, possibilitando-nos a descrição de um trabalho realizado.

Focalizando primeiramente a nossa experiência nos trabalhos de grupo, comentamos que os grupos de mulheres dependentes se comportam de forma diferente dos grupos masculinos, e que os dependentes de álcool de ambos os sexos se comportam diferentemente dos grupos de dependentes de outras drogas.

Os grupos de dependentes de outras drogas normalmente são formados por indivíduos jovens, entre 20 e 35 anos. A maioria dos adolescentes (entre 12 e 19 anos) também trazem queixas relacionadas ao uso de outras drogas, que não o álcool. Muitas vezes, porém, o álcool aparece como um coadjuvante ou como o fator que abriu as portas para o ingresso no mundo das drogas ilícitas. As drogas mais usadas por

adolescentes e jovens por nós atendidos são a maconha, a cocaína e o crack. Alguns trazem relatos de uso de cola de sapateiro.

Do ponto de vista psicológico, esses pacientes se mostram bastante dinâmicos, ativos, e com muitos conteúdos a verbalizar, mas ao mesmo tempo são os pacientes de mais difícil adesão ao tratamento, com pouca disponibilidade para a formação do vínculo terapêutico. Muitas vezes, nas primeiras consultas eles expõem ou desabafam suas angústias num ritmo e numa eloqüência muito acima do que eles próprios conseguem suportar. Assim, é comum eles desistirem do tratamento entre a primeira e terceira consultas, seja no trabalho individual ou no de grupo. Muitas vezes, o limite (sobre o que pode ser exposto) precisa ser demarcado pelo terapeuta, pois o paciente parece não ter noção de sua própria capacidade de absorção daquilo que ele próprio pode expor.

Há uma certa fugacidade na qualidade da formação de seus vínculos. Isso aparece tanto no processo psicoterapêutico com o psicólogo, quanto nos relatos em que o paciente fala das ocasiões em que ele se une com conhecidos (e muitas vezes, com desconhecidos) apenas por breves momentos, para utilizar a droga, e ao final disso, cada qual se separa e vai cuidar de sua vida.

Por outro lado, há os adolescentes e jovens que conseguem se vincular e levar o tratamento adiante. Disso depende a criação de um bom clima de “ressonância empática” (termo utilizado pelo junguiano Mario Jacoby) no momento terapêutico, alicerçado por um importante clima de confiança. Jacoby acrescenta que a ressonância empática pode ser entendida no sentido que os psicanalistas winnicotianos atribuem ao termo *holding*. Zoja também comentou que com os dependentes químicos “um trabalho analítico só é aconselhável num ambiente clínico protegido”.

Os grupos de dependência de álcool, por sua vez, são constituídos por indivíduos mais maduros e idosos. A maioria possui mais de 40 anos,

muitos possuem entre 50 e 60 anos, e também há pacientes com mais de 60 anos.

Psicologicamente são pacientes bastante passivos, a maioria não trabalha, e vive numa grande ociosidade. O tempo livre, então, muitas vezes é gasto no bar, onde ficam praticamente o dia inteiro (e, muitas vezes, boa parte da noite também) bebendo. O bar representa, num primeiro nível mais básico, o único espaço de lazer dessa população carente, e também o espaço de socialização.

A maioria começou a beber muito cedo, durante a adolescência (entre 12 e 14 anos). Mas, há um razoável número de relatos de indivíduos que começaram a beber com 6, 7 ou 8 anos – alguns por iniciativa própria, porém a grande maioria foi incentivada por amigos e familiares (tios, primos ou os próprios pais).

Algo que chama a atenção nesses pacientes é a rigidez de suas opiniões sobre si mesmo e os outros. Zoja, argumenta que tanto o dependente de álcool quanto o de outras drogas, são indivíduos “oprimidos por instâncias interiores de ordem particularmente opressivas” que funcionam como uma “autoridade interior cruel”, algo semelhante a uma “rigidez de supergo” na terminologia psicanalítica. A relação transferencial maciçamente positiva (e idealizada) que muitas vezes o paciente tenta estabelecer com o terapeuta, pode ser uma tentativa de internalizar uma “autoridade externa boa”, que lhe possa servir de alternativa para o seu árbitro interno cristalizado.

Na verdade, temos notado que um self terapêutico acolhedor pode ajudar muito para amenizar a potência dessa autoridade interna. Nos processos de grupo, por exemplo, isso contribui para que os pacientes sejam acolhedores com membros novos que ingressem no grupo, ou sejam tolerantes com pacientes que vivenciem recaídas, ou mesmo quando cheguem levemente embriagados para a psicoterapia (num nível que obviamente, não impeça o mínimo de comunicação, ainda que alguma

alteração visível seja denunciável). O próprio terapeuta precisa ter a capacidade de encarnar um símbolo de tolerância, e acolhimento, mas também de limite moderado e de certa ordem. Em termos simbólicos, isso significa um adequado manejo dos dinamismos matriarcal e patriarcal, na forma como isso é possível de ser expresso na condução da psicoterapia e do manejo do enquadre psicoterápico. Voltaremos a discorrer mais detalhadamente sobre esse ponto posteriormente.

Outro aspecto importante de ser salientado em nossa experiência de grupo com os dependentes de álcool masculinos, é a existência de uma noção de auto-identidade muito deficiente e empobrecida, restrita simplesmente à condição de dependentes de álcool. Ou seja, quando em qualquer sessão de grupo, os pacientes são convidados a se apresentarem, eles apenas relatam o seu nome, algumas vezes a sua idade, e dizem que são dependentes de álcool (ou alcoólatras em recuperação, ou qualquer outra coisa do gênero) e que o tratamento no CAPS está lhes fazendo bem. Relatam que estão há um certo número de dias sem beber, e não vão muito além disso.

As outras áreas da vida (profissional, familiar, afetiva, lazer, etc) são ignoradas, o que demonstra que elas não fazem parte da identidade que os pacientes localizam em si. É como se tudo se resumisse à bebida alcoólica.

Para fazer uma comparação, se a identidade desses pacientes pudesse ser comparada à construção de uma casa, no lugar de uma boa parte dos tijolos, nós teríamos garrafas de bebida alcoólica como sendo os “tijolos” de construção dessa “casa-identidade”. Alguns pacientes, inclusive, provavelmente teriam uma “casa-identidade” toda construída de garrafas de bebida.

Normalmente essa “identidade de alcoólatra” se sustenta como uma persona rígida e defensiva, um “falso self” na linguagem dos psicanalistas da escola inglesa. Essa persona oculta uma intensa crise de identidade latente, um vazio existencial expresso naquilo que resolvemos denominar

como sendo uma certa inércia psíquica, expressa comportamentalmente na ociosidade e na passividade relatada por esses pacientes.

Em função da fixação nessa persona defensiva, esses pacientes dificilmente entram no âmago de suas questões internas. Gastam boa parte do tempo da terapia num discurso razoavelmente estereotipado sobre os malefícios da bebida alcoólica, depositando sobre a mesma todas as mazelas e desgraças. A bebida se torna uma espécie de “vilã”, algumas vezes é associada ao demônio, e com certeza é vista com a causa de todos os problemas. Em uma linguagem psicopatológica, trata-se de um discurso esquizo-paranóico. Em decorrência disso, os prazeres e “benefícios” (imaginados ou reais) obtidos com a bebida por não serem assumidos, são deslocados para a sombra do grupo, havendo a necessidade de se intervir terapêuticamente para que esse aspecto seja exposto ao debate e à reflexão no self clínico. Isso é mais fácil de ser conseguido quando um dos pacientes espontaneamente faz emergir essa problemática. Quando não, o próprio terapeuta pode resgatar esse conteúdo “esquecido” ou reprimido.

O grupo de psicoterapia de mulheres dependentes de álcool se apresenta de um modo um pouco diferente. As mulheres conseguem penetrar mais à fundo em suas questões pessoais. O seu discurso não é centrado apenas no álcool. Elas comentam mais diretamente e espontaneamente sobre seus problemas familiares, financeiros, entre outros. Porém, a temática por elas privilegiada, é a sua crise de identidade ligada à função materna.

Assim, enquanto a identidade dos alcoolistas masculinos é muito ligada à sua condição de dependentes químicos, as mulheres trazem importantes questionamentos sobre a sua função materna, que denunciam uma crise ainda mais profunda e latente, que é a sua crise de identidade enquanto mulheres.

As mulheres são mais expostas ao preconceito do que os homens, embora esses também se queixem dos preconceitos sociais contra a sua

condição de dependência. Mas, com as mulheres a situação é mais intensa. Normalmente elas bebem sozinhas, e não nos bares. A maioria das dependentes de álcool que nós atendemos são mães, possuem entre 40 e 55 anos, e muitas enfrentam (ou enfrentaram) questões legais por maus tratos aos filhos, perdendo a guarda dos mesmos.

Na psicoterapia de grupo, elas se mostram mais desconfiadas do que os homens e também mais agressivas entre si. O processo de transferência com os terapeutas é caracterizado por uma maior ambivalência do que no processo de grupo dos homens (que é caracterizado por uma transferência positiva idealizada). Elas se envolvem mais emocionalmente do que os homens, mas também se desorganizam com mais facilidade, são tomadas pela ansiedade, e quando uma das pacientes se angustia de maneira mais manifesta, as outras pacientes parecem ser “contaminadas” pelo choro e pela angústia da paciente que se manifestou. A “contenção” do grupo feminino é mais difícil. Por outro lado, com os homens é mais difícil que eles aceitem enfrentar suas contradições internas e seus conflitos mais profundos.

O grupo feminino de psicoterapia para dependentes de outras drogas apresenta a mesma fugacidade de vínculos que notamos nos grupos masculinos. Na verdade, é muito difícil conseguirmos montar um grupo de dependentes de outras drogas, tanto masculino quanto feminino. Os grupos de dependentes de álcool são mais fáceis e rápidos de serem criados.

Assim, nos deparamos novamente com a questão da motivação para o tratamento. Nossa experiência clínica é semelhante à de Zoja. Segundo esse autor,

a motivação para o tratamento muitas vezes não é psicológica e interior, mas exterior, vinda da sociedade. Com frequência o tratamento é imposto pelos familiares ou pelos colegas do interessado, no auge de uma fase aguda que evidencia o seu comportamento anti-social. Passada a tempestade – e obtidos talvez os primeiros resultados da terapia –, as pressões diminuem e o interessado retoma a vida que levava antes, mesmo porque pôs em ordem por certo tempo a sua consciência.

Durante certo tempo, embriaga-se de boas intenções e de bons sentimentos, ao invés de se embriagar, digamos, com vinho. Na verdade, *o Ego do dependente de drogas parece ser facilmente devorado não só pelos efeitos da substância como*

também por todo tipo de emoções intensas e primitivas, não por acaso análogas àquelas que a própria substância lhe proporciona (grifos nossos).

Na nossa prática observamos esse último fato, nos relatos dos pacientes que dizem fazer um uso intenso de algum tipo de droga tanto após vivências de emoções tristes e angustiantes, como após vivências emocionais alegres ou satisfatórias. Afirmam, às vezes, de forma literal que bebem ou usam drogas tanto para fugir dos problemas, como para comemorarem ocasiões felizes, como uma partida de futebol, ou o recebimento do salário.

Luigi Zoja prossegue explicando que o paciente,

sente como algo importante encontrar no analista um aliado, alguém que acredite em suas boas intenções. De tais intenções sua família geralmente desconfia, e muitas vezes ele mesmo desconfia delas. Assim, esse aliado se apresenta como um substituto parcial e externo daquela solidez de que o Ego sente falta e como uma tela externa sobre a qual pode projetar, e através da qual pode recuperar, a auto-estima e a confiança em si mesmo que lhe faltam (...)

Nas fases de colaboração, encontramos no dependente de drogas uma benevolência incondicional, uma ânsia de redenção e uma proclamada disponibilidade muitas vezes expressas com tal candura que a pessoa, mesmo quando no começo não está muito persuadida dos seus próprios propósitos, acaba convencendo a si mesma.

Neste alternar-se de humores constatamos que em certo sentido o paciente não é motivado por um verdadeiro desejo de enfrentar as suas contradições interiores, e sim pela necessidade de conseguir um aliado e de aliviar o seu próprio sentimento de culpa, correlativo interior do moralismo ambiente que o obriga a se curar e, no mais das vezes, tão estéril quanto ele, porque se preocupa só com o sintoma.

O autor reconhece, porém, que esse é um esquema-limite que ajuda a isolar conceitos, já que na prática a possibilidade de esclarecer a motivação para o tratamento,

geralmente só existe quando se começa o trabalho com o paciente. Em seguida, uma terapia iniciada como uma simples busca de um aliado com que descarregar a consciência pode também dar lugar a uma forte transferência positiva, no interior da qual o paciente pode começar a colocar-se realmente em discussão.

Para que isso aconteça é necessário que,

O encontro terapêutico seja particularmente feliz, que a relação que se estabelece entre paciente e analista tenha a força de ativar e sustentar aquele autoquestionamento a que de início o paciente não estava disposto.

Sobre a crise de identidade do dependente químico, Zoja também tece importantes comentários. Ele define identidade como uma vivência psicológica e interior dotada de continuidade e coerência. Trata-se da

capacidade de reconhecermo-nos de algum modo como idênticos a nós mesmos, mesmo em meio à variação dos parâmetros de espaço e tempo. Também define papel, como um conceito sociológico, representado como sendo o conjunto de expectativas com que uma coletividade percebe a posição e a função do indivíduo dentro dela. Sob muitos aspectos, o papel é o correspondente externo da identidade, porém menos personalizado. Esse parece ser um conceito relacionado com a noção de persona proposta por Jung.

Assim, em relação à crise de identidade do dependente químico, Zoja afirma o seguinte,

Mais de uma vez me deparei com ou ouvi se referirem a atitudes de paradoxal orgulho no toxicômano, pelo qual ele se proclama: “Sou um drogado”. Parece-me que esta postura não existia tempos atrás, e mesmo hoje ela é característica principalmente dos viciados mais jovens e dos casos mais ruidosos, onde a droga em questão é chamada “droga pesada”, ao redor da qual giram todos os interesses.

Nestes casos, acho evidente que não basta encarar o ingresso no mundo da droga como uma regressão ligada a certa carência de identidade pessoal e de papel na sociedade. Ele é encarado também como uma opção ativa com a qual, mais ou menos conscientemente, o indivíduo tenta remediar aquela carência adquirindo uma identidade e um papel bem precisos, e até aberrantes, porque primitivos.

Aprofundando alguns aspectos teóricos

Iniciando pelo conceito de farmacodependência, Dartiu Xavier refere a definição da Organização Mundial de Saúde que define a farmacodependência como o estado psíquico e algumas vezes físico resultante da interação entre um organismo vivo e uma substância, caracterizado por modificações de comportamento e outras reações que sempre incluem um impulso a utilizar a substância de modo contínuo ou periódico, com a finalidade de experimentar seus efeitos psíquicos, e algumas vezes, de evitar o desconforto da privação. A tolerância pode estar presente ou não.

A dependência psíquica constitui o estado mental caracterizado pelo impulso a utilizar uma droga psicoativa periódica ou continuamente com a finalidade de obtenção de prazer ou de aliviar uma tensão.

O autor salienta que apenas secundariamente o uso de drogas acarretaria uma dependência física, definida como a necessidade por parte do organismo do aporte regular de uma substância química exógena para a manutenção de seu equilíbrio. Porém, observamos que é bastante comum na literatura específica que o fenômeno da dependência química seja, de forma extremamente simplista, reduzido a seus aspectos biológicos.

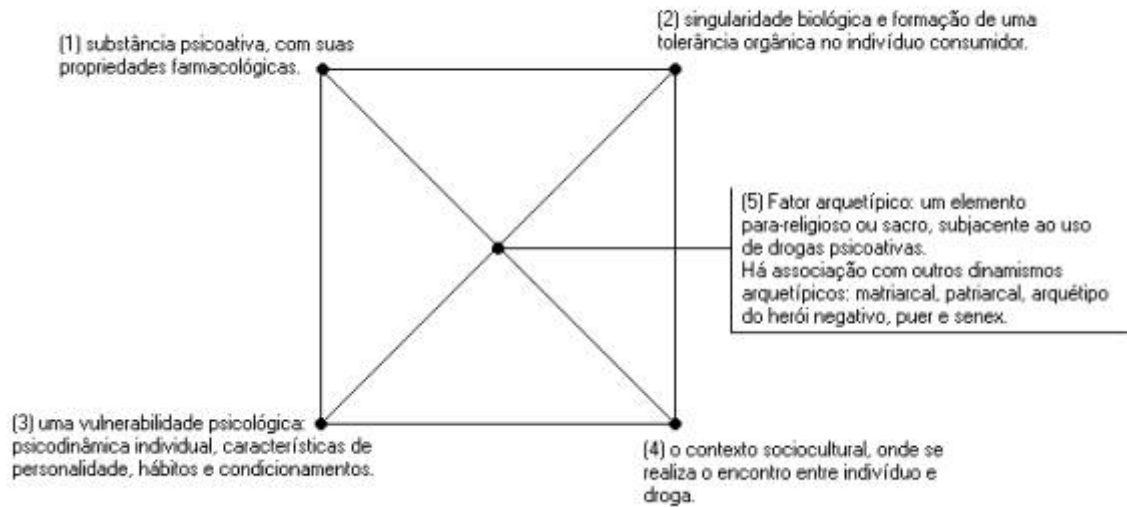
Além disso, temos que observar que a noção de uma “dependência psíquica” e de uma “dependência física” no fenômeno da farmacodependência acaba sendo oriunda de uma concepção dualista “corpo-mente” do ser humano, bastante questionável, quando adotamos uma leitura mais holística, sistêmica e integral derivada da teoria junguiana. Por outro lado, não encontramos referências significativas de pesquisas sobre uma visão psicossomática da dependência de álcool e/ou de outras drogas.

Para Dartiu Xavier, a farmacodependência é uma organização processual de um sintoma cuja gênese é tridimensional, e envolve (1) a substância psicoativa, com suas propriedades farmacológicas específicas, (2) o indivíduo, com suas características de personalidade e sua singularidade biológica, e (3) finalmente, o contexto sociocultural, onde se realiza este encontro entre indivíduo e droga.

Luigi Zoja, por sua vez, também decompõe sua análise do fenômeno da dependência química, em três elementos constitutivos a saber: (1) a formação de uma tolerância orgânica no indivíduo consumidor; (2) um hábito psicológico – sempre no indivíduo – que tende a assumir a forma de um condicionamento (sobre tudo quando os comportamentos individuais se reforçam uns aos outros num grupo); (3) um elemento para-religioso ou sacro, que, diferentemente dos outros dois, não é nem adquirido, nem condicionado culturalmente, mas constitui uma tendência arquetípica.

Comparando os dois autores e acrescentando a nossa própria experiência clínica, montamos o nosso próprio esquema de representação referencial que nos permite a compreensão do fenômeno da dependência química a partir da integração sistêmica de cinco fatores fundamentais, pictoricamente representados por um quadrado com um

ponto central simbolizando o quinto fator (arquetípico). Assim, procuramos nos inspirar no simbolismo da mandala para formular uma representação, que consideramos a mais completa possível para facilitar a compreensão do fenômeno estudado:



Resumidamente, portanto, consideramos cinco fatores fundamentais na compreensão da dependência química: (1) a substância psicoativa, (2) o perfil biológico e (3) psicológico do indivíduo, (4) o contexto sociocultural e (5) o fator para-religioso arquetípico.

Começando pelas características das substâncias psicoativas e pelo fundamento biológico da dependência química, um interessante estudo foi publicado na revista *Scientific American*, por dois psiquiatras Eric J. Nestler e Robert C. Malenka. Segundo esses autores, sabe-se que os mecanismos de tolerância e dependência das drogas estão relacionados à maneira como essas substâncias psicoativas atuam sobre o mecanismo neurológico de recompensa do cérebro, em especial, os neurônios da área tegmental ventral (ATV) incluindo seus seguimentos até o núcleo acúmbens (NA) – o chamado sistema mesolímbico dopaminérgico.

O sistema de recompensa é evolucionariamente antigo, estando presente uma versão rudimentar dele, por exemplo, no verme subterrâneo *Caenorhabditis elegans*. Em mamíferos, como o homem, o circuito de recompensa é mais complexo, e se liga a várias outras regiões cerebrais, responsáveis por colorir de emoção as experiências vividas e direcionar os estímulos de recompensa, incluindo comida, sexo e relações sexuais. Essas

outras regiões cerebrais incluem a amígdala, o hipocampo, e o córtex pré-frontal. Elas são todas afetadas pelas drogas, como confirmado em imagens de ressonância magnética funcional e tomografias por emissão de pósitrons.

Apesar de drogas como a cocaína, álcool, opiáceos e as anfetaminas, não possuírem características estruturais comuns e causarem enorme variedades de efeitos sobre o corpo (por exemplo, a cocaína é um estimulante que pode fazer o coração disparar, enquanto a heroína se caracteriza como um sedativo analgésico) contraditoriamente, elas causam as mesmas respostas nos circuitos cerebrais de recompensa. Como isso é possível? A resposta é que as drogas atingem vários alvos diferentes no cérebro, mas todas elas, direta ou indiretamente, aumentam a quantidade de dopamina no núcleo acúmbens, provocando a dependência química.

Primeiramente, as drogas promovem um influxo de dopamina que induz à euforia e provoca a “recompensa inicial”. Mas, elas ainda fazem mais: ao longo do tempo, e com exposições repetidas, elas dão início às adaptações graduais no circuito de recompensa que leva à tolerância e à dependência.

No primeiro caso, a tolerância é instalada através de um irônico mecanismo, que anula partes do circuito de recompensa fazendo com que o sujeito necessite cada vez de maior quantidade da substância psicoativa para conseguir o mesmo efeito, que antes era conseguido com menos droga. Esse mecanismo envolve a produção da proteína CREB, um fator de transcrição que regula a expressão ou atividade de certos genes, e portanto, o comportamento geral das células nervosas. O processo é o seguinte: com o aumento da dopamina no núcleo acúmbens, há também um aumento das concentrações de AMP cíclico (cAMP) e íons de cálcio (Ca^{2+}), que então ativam a proteína CREB (que é uma proteína de ligação do DNA ao AMP cíclico reativo, que por sua vez, é uma pequena molécula sinalizadora). Ativada, a CREB se liga ao DNA de genes específicos para coloca-los em

ação. Esses genes provocam a sintetização de proteínas envolvidas na tolerância e na dependência.

Mas, a CREB é responsável apenas por parte do processo de dependência. Esse fator de transcrição é desabilitado poucos dias depois da interrupção do consumo da droga, e por isso, não pode ser responsabilizado pelo efeito mais prolongado que as drogas possuem no cérebro. Nessa linha de pensamento, devem existir alterações cerebrais que se relacionam com a possibilidade do dependente voltar a fazer uso de uma substância psicoativa, mesmo depois de anos ou décadas de abstinência. Considera-se, assim, as recaídas relacionadas a um fenômeno denominado sensibilização, ou seja, um fator que amplifica os efeitos da droga, e onde uma simples lembrança pode levar o indivíduo de volta à droga.

Assim, para se entender as raízes da sensibilização temos de procurar alterações moleculares que durem mais tempo. Os pesquisadores acreditam que outro fator de transcrição – a delta-FosB – pode ser a responsável pelo fenômeno da sensibilização. Descritivamente, o aumento da sinalização de dopamina no núcleo acúmbens, além das transformações já citadas, também leva à ativação da proteína delta-FosB, que reprime a síntese de dinorfina e ativa genes específicos (diferentes dos ativados pela CREB), que por sua vez, sintetizam novas proteínas envolvidas na sensibilização da resposta às drogas e às coisas que façam lembrar delas. Uma dessas proteínas é a CDK5, capaz de causar mudanças neurológicas estruturais no núcleo acúmbens, deixando esses neurônios permanentemente sensíveis às drogas e às lembranças relativas a ele. Esses dados são confirmados em experiências com camundongos que, após exposições às substâncias psicoativas, se tornaram hipersensíveis às drogas e às recaídas (quando as drogas eram retiradas e depois de meses disponibilizadas novamente). Há também experimentos que sugerem que a delta-FosB pode ter um papel importante no desenvolvimento de comportamentos compulsivos não ligados às drogas, como a compulsão por fome, sexo ou jogos.

Falamos do aumento do neurotransmissor dopamina no núcleo acúmbens (euforia inicial), e do papel do CREB (tolerância) e do delta-FosB (sensibilização e recaída) ativados com esse aumento. Há ainda mais dois fatores a considerar: (1º) evidências apontam para um mecanismo pelo qual a sensibilização possa permanecer mesmo depois que os níveis de delta-FosB voltem ao normal, que é o aumento significativo de espinhas dendríticas nos neurônios do núcleo acúmbens com a exposição crônica às drogas. Em experimentos com ratos, observou-se que os seus neurônios do sistema de recompensa se tornaram mais espessos que o normal, graças ao aumento de prolongamentos dendríticos. Especula-se que as alterações dendríticas sejam as adaptações mais importantes para definir a natureza intransigente da dependência química; (2º) por fim, observou-se que muitas drogas, incluindo a cocaína, as anfetaminas, a morfina e o álcool, podem alterar por muito tempo as respostas das células do núcleo acúmbens e da área tegmental ventral ao neurotransmissor glutamato (originadas na amígdala, no hipocampo e no córtex frontal, que como vimos são regiões conectadas ao sistema de recompensa do cérebro), contribuindo para o desejo irrefreável de droga ao aumentar as lembranças de experiências passadas, mesmo quando a substância não está mais sendo consumida.

Observamos que as drogas afetam o sistema de recompensa do cérebro por muitos caminhos ao mesmo tempo, o que contribui para a gravidade e persistência do sintoma de dependência química. Porém, a descoberta das alterações moleculares citadas ajudam não apenas a entender como a exposição crônica às drogas reorganiza o cérebro do usuário, mas também fornece novos alvos para um tratamento bioquímico mais eficaz da dependência. Conforme as pesquisas avançam, os neurocientistas esperam poder revelar outras importantes adaptações moleculares e celulares do circuito de recompensa e nas áreas do cérebro envolvidas, e com isso desvendarem a verdadeira natureza das dependências químicas.

Porém, nesse ponto é interessante atentarmos para a crítica que Dartiu Xavier dirige a tais estudos. Segundo esse autor,

A psiquiatria contemporânea vem se utilizando de um modelo científico positivista das ciências exatas, que frequentemente incorre em redutivismos atualmente inaceitáveis. Se, por um lado, devemos grande parte do inquestionável desenvolvimento científico deste século a este tipo de método, por outro lado, o campo das farmacodependências demonstra de modo veemente quão limitado é este referencial.

(...) devemos estar atentos para os riscos da biologização excessiva do fenômeno da farmacodependência. Indubitavelmente, as recentes descobertas neurofisiológicas e neurofarmacológicas trouxeram contribuições inestimáveis à compreensão do funcionamento do cérebro. Entretanto, não podem contribuir, tanto quanto acreditam, para uma melhor compreensão do imaginário do dependente de drogas. Nenhum conhecimento neurológico poderá jamais compreender certa ordem de fenômenos, tais como: a qualidade de uma produção artística; a profundidade de uma experiência mística; ou a vivência de um toxicômano.

É aqui, portanto, que abordamos os outros três aspectos de nosso quadro referencial geral: o psicodinâmico individual, as influências sócio-culturais e o elemento arquetípico.

Segundo Dartiu Xavier, psicologicamente o dependente de drogas é,

um indivíduo que se encontra diante de uma realidade objetiva ou subjetiva insuportável, realidade esta que não consegue modificar e da qual não consegue se esquivar, restando-lhe como única alternativa a alteração da percepção desta realidade. Esta alteração da percepção da realidade pode ser obtida através do uso da droga. Se tivermos em mente que a relação de dependência com a droga é a única alternativa que restou para o toxicômano, torna-se compreensível que o comportamento de drogar-se se efetive através de um ato impulsivo. Não se trata do desejo de consumir drogas, mas da impossibilidade de não consumi-las. Estabelece-se assim um duo indissociável indivíduo-droga, em que tudo o que não é pertinente a essa relação passa a constituir pano de fundo na existência do dependente. Este duo permanece indissociável enquanto a droga for capaz de propiciar esta alteração da percepção de uma realidade insuportável, respondendo assim pela manutenção do equilíbrio do indivíduo. Para o dependente, a droga é uma questão de sobrevivência. Não ter a droga é perder-se. E a droga pode, ao mesmo tempo, ser a possibilidade de resgate de aspectos de sua identidade.

Entretanto, com o decorrer do tempo e o incremento do fenômeno da tolerância, acirra-se a dependência, e chega um momento crítico em que a droga deixa de ter a capacidade de desempenhar esses mesmos papéis. O toxicômano encontra-se aqui em um momento de crise, quando percebe que continua não podendo viver sem a droga e, paradoxalmente, não consegue mais viver com ela. Dartiu Xavier chama essa situação de crise

toxicomaníaca, momento de grande intensidade existencial em que aflora toda a dinâmica que não pode ser vivenciada e que resultou no estabelecimento defensivo daquela relação de dependência com o produto. Uma vez exaurida a catéxis ou vivência simbólica do seu encontro com a droga, o toxicômano é remetido à sua problemática inicial, que eclode mais uma vez, agora acrescida de um profundo sentimento de impotência advindo da constatação da falha do seu projeto toxicomaniaco, que até então dava sentido à sua vida. Para esse indivíduo, com uma identidade adulta pobremente estruturada, a depressão desse momento costuma ser tão avassaladora que o potencial destrutivo da crise torna-se elevado, havendo risco da falência egóica levar a um quadro de psicose ou suicídio.

É costumeiramente referenciado uma certa conduta de transgressão no dependente químico, que pode ser entendida de muitas maneiras, mas creio ser interessante apontar que a conduta toxicomaniaca parece questionar de forma contundente a organização de nossa estrutura social, denunciando os seus aspectos hipócritas, medíocres e estagnantes, ao encarnar ou personalizar a Sombra da sociedade na figura do dependente. Como afirma Dartiu Xavier, nesse sentido, a conduta toxicomaniaca pode “se tornar uma caricatura do que o drogado vê ao seu redor, na família e na sociedade”.

A noção de tempo do dependente não é lógico-linear, mas centrada na instantaneidade. Configura-se, assim, quase que uma vivência de eternidade, que entre outras coisas, acaba por tornar igualmente particular a relação do dependente com a morte. Este coloca-se constantemente em confronto com a morte, acumulando-se seqüências de episódios de extremo risco de vida, associados ou não ao uso de drogas. Segundo Dartiu Xavier,

A própria experiência de intoxicação constitui uma forma de anular a marcha do tempo linear que, estranho ao toxicômano, caminha inexoravelmente para a morte. Tem a função de colorir seu imaginário, como em um devaneio, protegendo-o da mediocridade do insuportável cotidiano. Tem ainda como função o restabelecimento de uma unidade que, embora alucinada, encontra na concretude do prazer da droga a possibilidade de existência como indivíduo.

Em alguns casos o dependente traça relações muito particulares com seu corpo, que passa a ser um terreno eleito para a inscrição de sua identidade. Aí encontramos o auto-erotismo, a ambivalência sexual, e a androginia como formas peculiares de expressão erótica, que se associam a sua transgressividade e desproporcionalidade, e no qual se autoriza o dependente à diversidade de uma série de vivências, onde quase tudo pode ser permitido.

Numa perspectiva desenvolvimentista e simbólica, a problemática da maioria dos toxicômanos se refere em geral às fases mais precoces do desenvolvimento da personalidade, ou seja, a distúrbios nos dinamismos matriarcal e patriarcal do desenvolvimento. O dinamismo matriarcal é regido pelo Arquétipo da Grande-Mãe, que se exerce através do desempenho de uma atitude de carinho, cuidado e proteção. Tem no campo corporal a sua via preferencial de expressão, orientando-se pelo desejo e pela fertilidade. Sensualidade, prazer e criatividade impregnam o dinamismo matriarcal, visando basicamente a preservação e a sobrevivência. O dinamismo patriarcal é regido pelo Arquétipo do Pai, tendo como atributos básicos a organização e a orientação, voltando-se para o estabelecimento de regras, normas e leis no seu sentido abstrato. Orienta-se pelo princípio da causalidade, discrimina as polaridades privilegiando sempre um dos pólos de opostos (bem/mal, certo/errado, etc), e relaciona-se nitidamente a um processo adaptativo de sociabilização.

Nos dependentes a relação com a mãe evoca, freqüentemente, uma sensação de afastamento e de vazio, muitas vezes marcadas por relações de simbiose e ambivalência, onde a imagem materna é, em geral carregada, de conotação fálica e agressiva. Observamos aqui, o aspecto da mãe não-humanizada.

Os conteúdos relativos à imagem paterna, por sua vez, são freqüentemente impactantes e paralisantes, carregados de agressividade. Em grande parte dos casos, observamos não ter sido igualmente possível a humanização da imagem masculina, pelo contato com uma figura humana

adequada. Este distúrbio se manifesta na clínica pela transgressão, ausência de limites, desproporcionalidade, rigidez e atuações (*acting-out*).

Para muitos dependentes, o distúrbio do dinamismo patriarcal dificulta a organização egóica do real, do imaginário e do simbólico. Sabemos que o símbolo permite a conexão entre o mundo externo e a percepção de uma realidade objetiva internalizada. Mas, na dinâmica de diversos dependentes de drogas, a fantasia seria vivida e procurada através da droga como uma realidade em si mesma, como uma “alucinação do real”, devido à ausência da capacidade de simbolização. Tratar-se-iam de alucinações na medida em que as imagens e representações psíquicas, na ausência de simbolização, seriam experienciadas como exteriores ao eu, não podendo, portanto, serem abstraídas na forma de ideação. Dada a sua dificuldade em elaborar o simbólico, o dependente viveria em um mundo governado pelos “princípios mágicos”. Uma vez que para o referencial arquetípico o “mundo mágico” é de forma similar extremamente simbólico, podemos considerar de certa forma, o dependente como alguém possuído e escravizado pelo símbolo, e conseqüentemente paralisado para a elaboração simbólica.

Quanto aos problemas ligados à noção de identidade, observamos que, em um nível mais superficial, clinicamente há uma certa preservação de recursos egóicos, e só excepcionalmente ocorrem fenômenos de despersonalização. Entretanto, observamos comprometimento importante em níveis mais profundos. Alguns pacientes apresentam conteúdos com elementos simbióticos, agressivos, melancólicos e persecutórios. Dartiu Xavier relaciona essas observações com distúrbios na estruturação dos dinamismos parentais (matriarcal e patriarcal). Segundo suas palavras,

Na produção dos dependentes observamos o aparecimento freqüente de personagens míticos e irrealis, remetendo a conteúdos arcaicos, primitivos e pouco diferenciados, ou seja, aparecendo sob aspecto arquetípico, não-humanizado. Estas imagens, intensamente arquetípicas, de certa forma substituem imagens que deveriam ter sido estruturadas em um nível maior de desenvolvimento egóico, e se tornam progressivamente alienantes por não poderem ser elaboradas pela vivência adequada dos dinamismos arquetípicos. Esta impossibilidade tem correlato na clínica, onde percebemos freqüentemente na história do dependente a existência de uma mãe simbiótica, ambivalente, ao

mesmo tempo superprotetora e abandonadora, assim como de um pai que abdica de seu papel, configurando-se habitualmente como ausente ou impotente.

É interessante notarmos que os distúrbios nessas primeiras fases de estruturação dos dinamismos matriarcal e patriarcal no processo de desenvolvimento psíquico, correspondem analogicamente à observação de conflitos e disfunções na fase edípica do desenvolvimento, segundo o referencial psicanalítico freudiano, que culminariam numa fixação na fase oral do processo psicosexual de desenvolvimento, e na formação de uma psicopatologia da mania. Na dinâmica da oralidade encontraríamos aspectos regressivos como a intolerância à frustração e à espera na satisfação do desejo.

Entendemos que nossa experiência prática nos atendimentos clínicos realizados no CAPS e na clínica particular confirmam essas observações teóricas. Em uma atividade de dinâmica de grupo que solicitamos ao pacientes alcoolistas masculinos, pedimos que desenhassem “um monstro, o mais terrível e maléfico, o quanto pudessem”. Nosso objetivo era observar que aspectos da Sombra seriam projetados sobre esses desenhos. Em geral, os pacientes desenharam répteis gigantes (como dinossauros ou dragões), com grandes mandíbulas, alguns com “poder de lançar fogo pela boca”. Assim, ficaram nítidos aspectos ligados simbolicamente a uma certa “voracidade oral”, e a representações arcaicas, primitivas e não-humanizadas, talvez como substitutos de imagos parentais.

Dartiu Xavier complementa que,

As experiências dos momentos de abstinência evocam por vezes sentimentos sugestivos de distúrbios na relação primal, como profundo medo da solidão, e uma crescente e avassaladora sensação de abandono. (...) No relacionamento destes toxicômanos com suas mães, observamos frequentemente que estes tendem a mantê-las à distância, às vezes valendo-se mesmo de muita agressividade, pois esta proximidade evocaria uma outra falta ainda mais arcaica. O distanciamento diminui a ameaça de dissolução no inconsciente e permite, juntamente com a droga, a preservação de uma identidade, ainda que fragmentária.

Com relação à fase da adolescência, é visível que esse constitui o momento de maior vulnerabilidade para o aparecimento de uma conduta drogaditiva. A adolescência constitui um momento existencial

particularmente delicado em qualquer cultura, pois do ponto de vista analítico, essa fase constela o dinamismo de alteridade (alter, outro) quando o abrir-se para o outro, para o alternativo, implica necessariamente tensão, confronto e oposição com os dinamismos parentais. Nessa fase o indivíduo é requisitado a transformar-se, e arquetipicamente a buscar a autoafirmação. Tudo isso mostra o quanto o arquétipo da Alteridade, representado pelos arquétipos da Anima e do Animus são também fundamentais na descoberta da droga. Geralmente são eles que, junto com o arquétipo do Herói, impulsionam os jovens para o fascínio do êxtase propiciado pela droga. Sobre esse último tema, Luigi Zoja também obteve insights interessantes. Segundo o autor,

O esforço da pessoa para tornar-se ela mesma, para ser consciente e responsável do seu progresso e das suas opções, o esforço do Ego para sair da obscuridade pré-consciente, foi retomado e expresso pelas mitologias como uma luta do herói isolado contra os inimigos e os dragões. (...) É difícil, porém, que as lutas de hoje permitam que se viva tal esforço solitário e heróico de uma forma responsável e não anti-social. (...)

Por trás do atual consumo de drogas podemos de fato, de um modo quase generalizado, intuir a presença de uma instância arquetípica personificada naquilo a que chamei herói negativo.

A necessidade arquetípica de transcender o próprio estado a qualquer preço, mesmo às custas de meios danosos para a saúde física, é particularmente forte em quem mais sofre de uma condição insignificante, sem identidade e papel precisos. Sabemos, por exemplo, que quase nunca se entrega às drogas uma pessoa de meia-idade, com situação familiar e de trabalho satisfatória e já consolidada pelo tempo. Neste sentido, acho correto encarar o comportamento do dependente de drogas que proclama “sou um drogado” não só como uma fuga rumo a um outro mundo, o mundo da droga, mas também como uma ingênua e inconsciente tentativa de conseguir uma identidade e um papel definidos, mesmo se negativamente, pelos valores correntes neste mundo. Não, portanto, como uma fuga da sociedade, como normalmente se pensa, e sim como uma tentativa desesperada de unir-se a ela, ocupando um lugar.

Nesse ponto, podemos aprofundar a compreensão das bases arquetípicas do uso das drogas. A eclosão de uma conduta toxicomaniaca não nos permite necessariamente inferir a existência de uma dinâmica patológica subjacente. As pesquisas também não chegaram à conclusão de que exista algo como uma “personalidade típica do dependente químico”. As considerações teóricas levantadas até aqui, indicam apenas possíveis direções que ajudam o terapeuta a não se manter totalmente perdido em seu trabalho com os adictos. O enfoque analítico da toxicomania exige metodologicamente que, antes de nos precipitarmos em procurar um quadro psicopatológico em que o dependente possa se encaixar, possamos

conhecer e amplificar profundamente os aspectos arquetípicos da própria droga, enquanto um símbolo.

Assim, constatamos que a descoberta e o emprego de substâncias químicas que provocam alterações dos estados de consciência têm sido, desde sempre, um dos maiores símbolos valorizados de diversas culturas e religiões da humanidade.

Zoja enfatiza nessa mesma linha de pensamento, a caracterização do uso de drogas nessas culturas como parte importante na realização de rituais de iniciação. Segundo seus estudos, o que se busca no consumo da droga é uma transformação psíquica profunda através de um ritual. Isso pode ser observado em todas as culturas, e são conhecidos como rituais de iniciação. Durante milênios organizaram a vida psíquica e social de todos os povos, sendo tão universais quanto o tabu do incesto. São rituais de iniciação o batismo, a confirmação, o casamento, os rituais da puberdade. Regem e favorecem as transformações psíquicas que acompanham o nosso desenvolvimento. Sem eles, essas passagens tornam-se mais problemáticas, podem mesmo ser bloqueadas ou abortadas, resultando num grande prejuízo para nossa vida anímica. Diríamos que esses rituais regulam as transformações energéticas individuais e coletivas. Eles estão sempre inseridos num universo simbólico, e no seu conjunto constituem uma religião.

A idéia-chave de Zoja é a de que a psique profunda possui sede de rituais para poder se desenvolver. É uma necessidade arquetípica, que surgiu junto com a própria humanidade. Segundo o referencial junguiano, sabemos que quando uma necessidade arquetípica é reprimida ou impedida de se expressar, a libido se mobiliza para encontrar alternativas de expressão, na maioria das vezes encontrando sucedâneos incompletos, desvirtuados, e que levam a resultados destrutivos. Em outras palavras, quando uma necessidade arquetípica é reprimida, ela se manifesta de maneira sombria, muitas vezes patológica, desorganizada e destrutiva.

As drogas como o haxixe, o peiote, e o álcool, desde tempos imemoriais faziam parte dos rituais iniciáticos. No entanto, eram utilizadas em doses controladas, com o objetivo específico de aproximar o mundo da consciência do mundo do inconsciente. Nessas condições, seus efeitos eram muito diferentes dos que observamos hoje em dia. Com o passar do tempo foram desaparecendo ou perdendo sua força, e o que resta deles nos países mais desenvolvidos são apenas resquícios do que foram outrora.

Ou seja, a nossa sociedade capitalista e industrial vivencia um empobrecimento de seus rituais, rotulando muitos deles como primitivos e ultrapassados, concluindo que sua extinção não teria nenhuma consequência negativa, e muito pelo contrário seria uma benção. Porém, como nenhuma necessidade arquetípica deseja se calar, a necessidade psíquica de rituais se manifesta de maneira sombria.

Dissemos que o que se busca no consumo de drogas é uma transformação psíquica profunda através de um ritual. Como toda transformação se caracteriza por uma mudança significativa, isto é, um fim e um começo, Zoja observou nos rituais envolvendo o consumo de drogas como padrão arquetípico a polaridade simbólica “Morte-Renascimento”. Porém, em nossa sociedade, como esse padrão se manifesta com a interferência do Arquétipo da Sombra, o voltar-se para as drogas pode ser visto como uma tentativa de iniciação, falha já de início por falta de consciência. Zoja resume as etapas do processo da seguinte maneira:

- 1) Situação inicial a ser transcendida porque insignificante. Assim como, para fugir à insignificância, o adolescente da sociedade primitiva se entregava à iniciação que lhe conferia enfim uma identidade completa e adulta, assim também o homem da nossa sociedade, perdido, passivo, capaz apenas de consumir e de repetir gestos realizados por milhões de outros homens, sonha secretamente com uma transformação que o torne adulto, inconfundível, protagonista, criador, e não mais somente consumidor;
- 2) Morte iniciática. Aceitação de uma fase de fechamento em relação ao mundo, renúncia à identidade anterior, afastamento libidinal dos investimentos usuais (que na nossa sociedade deveria consistir sobretudo numa abstinência das práticas consumistas);
- 3) Renascimento iniciático, favorecido psicologicamente pela partilha com outros da experiência, pelo acompanhamento de rituais e quimicamente, por um consumo controlado de droga: esse controle é uma fantasia quase sempre presente entre os jovens drogados, mas, em geral, só em certas sociedades primitivas possui realidade efetiva.

O viciado em drogas da nossa sociedade fracassa no processo geral nem tanto pelo modo como consome a droga (que muitas vezes, mas não necessariamente, é mais desenfreado do que controlado), quanto porque salta completamente a segunda fase. Deste modo, demonstra estar já de início intoxicado: não por uma substância, e sim por aquele consumismo

que queria negar e que não admite renúncias, depressões, espaços psíquicos vazios. Ele não dispõe, enfim, do espaço interior que juntamente com os rituais exteriores, deve servir de recipiente para a experiência de renovação.

Para sermos mais rigorosos talvez devêssemos falar mais de iniciação às drogas do que de dependência das drogas, pois o verdadeiro objeto de discussão é a fantasia inconsciente que equipara o encontro com a droga a um mundo e uma vida novas, e não à degeneração que a permanência nesse universo normalmente acarreta.

Em nosso quadro referencial de trabalho dissemos ser importante considerar também o contexto sócio-cultural em que o uso da droga é realizado. Para esclarecer esse ponto, podemos começar atentando para o fato de que nenhuma droga é boa ou má em si, e sim que é boa ou má a relação que o homem pode manter com ela. Porém, é próprio da nossa sociedade que o consumo de substâncias psicoativas revele os seus aspectos mais degenerados e destrutivos. Observado esses desenvolvimentos modernos não devemos concluir que o consumo de drogas prolifera descontroladamente apenas porque não dispõe de rituais com que pautar-se e pelos quais possa ser contido, mas sim porque em nossa sociedade capitalista tudo, e em particular as relações com os objetos, está permeada de um pseudo-ritual, o consumismo, que justamente prevê não a satisfação da necessidade, e sim a sua metástase. Ou seja, na nossa sociedade o modelo iniciático não é suficiente sozinho para a compreensão do consumo de drogas; ele deve ser integrado no modelo consumista, nascido no espaço onde o sagrado cede ao profano, o ritual à obsessão, o arquétipo ao estereótipo. Aqui não se conhece a humildade, a paciência, a reverência pelos mestres sábios ou pelos caminhos já determinados pelo mito. É um consumo que acontece em meio à pressa, na avidez, na ansiedade; apesar da tendência a se reunir em grupos, a falta de guias e de metas comuns torna-o solitário como uma masturbação.

No nosso mundo o padrão maníaco-depressivo – que não constitui apenas uma síndrome clínica, mas um modelo arquetípico ou um potencial universalmente humano – está cada vez mais dividido, por ser vivido de maneira social ou coletivamente unilateral, carecendo de equilíbrio. Nossa civilização é a primeira na história a procurar negar de modo orgânico a experiência da morte, do luto ou da simples tristeza, paradoxalmente provocando ou acelerando exatamente o que deseja negar ou remover. Ela colocou-se o objetivo máximo do crescimento futurista indefinido. Assim, as polaridades arquetípicas da unidade maníaco-depressiva se cindiram e o segundo pólo é negado em favor do primeiro. Nossa sociedade é uma organização de natureza unilateralmente maníaca, onde o indivíduo é levado a consumir mais do que precisa – é o consumo pelo consumo.

Nós não nos damos conta disto porque perdemos as referências, nos movendo todos dentro desta expectativa de progresso infinito (porém ilusório). Essa expectativa violenta em sua unidirecionalidade é uma expectativa de metástase, um câncer psicológico coletivo.

Segundo Zoja,

A metástase da necessidade e do consumo, do próprio ritmo da vida, revela as suas formas mais fechadas, mais perversas e inconscientemente destrutivas no toxicômano que desce o declive das doses e dos ritmos cada vez mais fortes. Talvez por isso a sua figura desperte no público uma ambivalência, um horror fascinado não muito distante do provocado pelo câncer.

O autor em outra passagem complementa,

Não é difícil sugerir que o toxicômano típico, o consumidor de drogas pesadas, tenha uma inconsciente necessidade de morte: o tema não é novo, já que a destrutividade aparece em tantos e tantos indícios. E talvez seja facilmente aceitável também a sugestão do modelo iniciático e a hipótese de que o erro do dependente de drogas esteja na pressa, tirada dos esquemas consumistas, que o faz inverter esse modelo, o qual principia com a renovação e termina com a experiência da morte.

No entanto, o que sugiro é um modelo arquetípico que favorece a compreensão de um fenômeno extremo e particular (a dependência de drogas) justamente quando parte da hipótese de uma necessidade natural, universal e de modo algum mórbida (a iniciação ou, mais genericamente, o renascimento).

Para encerrar a compreensão da natureza arquetípica do uso de drogas, devemos analisar o papel de Dionísio, o deus da alegria, do êxtase e do teatro. Segundo Nardini,

O grego Dionísio e o romano Baco, embora representem o mesmo nume, são diferentes, se não opostos: um é misterioso e sagrado, o outro, luxurioso e profano; o primeiro corresponde ao interior do homem; o segundo, ao exterior; Dionísio é o fogo divino que inflama e exalta o espírito e a ação; Baco, o vapor do vinho e a da crápula que turva a mente e entorpece os membros.
Dois pólos opostos, dois efeitos diversos de uma mesma causa.

Segundo o referencial simbólico todo arquétipo (ou toda representação arquetípica, para sermos mais exatos) compreende uma estrutura bipolar, estando seus pólos em permanente relação dialética. A vivência arquetípica pressupõe o encontro com as duas polaridades do arquétipo em questão. Por outro lado, sempre que nasce uma dinâmica arquetípica da ativação e do intercâmbio entre dois pólos opostos, ela pode desenvolver-se também de modo ambivalente (e não-dialético).

Para os gregos e os romanos, a ebriedade (não a embriaguez) aproximava do deus (ou seja, numa interpretação simbólica, aproximava do inconsciente. Numa linguagem religiosa, isso poderia ser interpretado como se aproximar da alma ou do espírito, dependendo da tradição espiritualista em questão), no sentido de que afrouxava o freio da razão e infundia no corpo e na mente uma doce euforia. Podemos dizer que Dionísio-Baco adquiriu não dois, mas até três aspectos, três diferentes fisionomias:

1º) O pândego Baco, deus do vinho e da alegria, que ama o canto e as festas, sempre em cortejo, sempre na companhia de silenos, sátiros e ninfas, o nume apreciado pelos romanos da era imperial, e exaltado ainda muitos séculos mais tarde;

2º) O deus da droga, do delírio orgiástico, que transtorna a mente e os membros, desencadeando os instintos mais cruéis e mais baixos;

3º) Enfim, o nume redentor, o Dionísio, em torno de cujo altar representavam-se as tragédias de Ésquilo e de Sófocles, o deus iniciado nos ritos secretos do Egito antigo, e que conhecia a arte de transmutar os homens em deuses. Nardini comenta que,

O sempre jovem Dionísio, o sacro Tioneu (filho da celeste Tione), é a ebriedade – ou o leve delírio – imaterial que faz o homem perceber seu próprio

íntimo; portanto, um deus ainda vivo e ativo no maravilhoso e secreto universo da Alma.

O mito de Dionísio-Baco representa o elemento arquetípico para-religioso ou sacro que fundamenta a motivação pelo uso de drogas. A polaridade positiva de Dionísio pode ser representada pelo uso controlado das drogas que as sociedades “ditas primitivas” (as tribos indígenas, por exemplo) realizavam em seus rituais iniciáticos e transformadores. Arquetipicamente, temos aqui a busca de significado para a jornada da vida (que a psicologia analítica chama de processo de individuação), que irá possibilitar o diferenciamento e o desenvolvimento psíquico, o amadurecimento; a individuação é o processo no qual o indivíduo se torna ele mesmo. Torna-se mais integrado consigo mesmo e com os outros. Nesse contexto, encontramos a manifestação positiva ou criativa por trás do uso das drogas. A polaridade negativa é representada pela distorção provocada pelo consumismo de nossa sociedade capitalista – o pseudo-ritual “cancerígeno” que permite apenas a manifestação sombria das necessidades arquetípicas representadas por Baco como a necessidade de socialização, festas, alegria, êxtase, e de superação dos próprios limites humanos.

Carl Gustav Jung escreveu algumas palavras que parecem corroborar essas conclusões. Em *O Homem e seus símbolos*, Jung afirma que o homem contemporâneo,

Não consegue perceber que, apesar de toda a sua racionalização e toda a sua eficiência, continua possuído por “forças” fora do seu controle. Seus deuses e demônios absolutamente não desapareceram; têm, apenas, novos nomes. E o conservam em contato íntimo com a inquietude, com apreensões vagas, com complicações psicológicas, com uma insaciável necessidade de pílulas, álcool, fumo, alimento e, acima de tudo, com uma enorme coleção de neuroses.

Em outra oportunidade, Jung escreveu uma carta a Bill Wilson (co-fundador dos Alcoólicos Anônimos) em que compara a fixação pelo álcool, ao “equivalente, num grau inferior, da sede espiritual do nosso ser pela totalidade, expressa em linguagem medieval, pela união com Deus”. Considera essa uma “visão superior do problema do alcoolismo, bem acima dos lugares comuns que, via de regra, ouvem-se sobre ele”.

Jung ainda escreveu,

Estou firmemente convencido de que o princípio do mal que prevalece no mundo conduz às necessidades espirituais que, quando negadas, levam à perdição se ele não é contrabalançado por uma experiência religiosa ou pelas barreiras protetoras da comunidade humana. Um homem comum, desligado dos planos superiores, isolado de sua comunidade, não pode resistir aos poderes do mal (...)

Veja você que “alcohol” em latim significa “espírito”; no entanto, usamos a mesma palavra tanto para designar a mais alta experiência religiosa, como para designar o mais depravador dos venenos.

A receita então é “spiritus” contra “spiritum”.

Conclusão

Concluimos a nossa dissertação com a elaboração de um quadro conceitual que consideramos suficientemente abrangente, não para esgotar, mas sim para amplificar consideravelmente nossa compreensão do fenômeno da toxicomania. Como não poderia deixar de ser, o elemento arquetípico ao ser representado no centro de nossa figuração, denota o fator de base sobre o qual os outros quatro componentes se edificam. Os quatro elementos restantes que compõem o fenômeno toxicomaniaco são: (1) as características psicofarmacológicas específicas de cada droga, (2) as modificações biológicas, (3) a vulnerabilidade psíquica, e (4) os reforçadores socioculturais. Todos esses quatro componentes agem, não de maneira separada ou isolada, mas de forma sistemicamente integradas entre si, e ao elemento arquetípico de base.

O componente arquetípico central é a necessidade de busca de um significado para a vida. Consideramos que essa necessidade arquetípica é bem representada pelo mito de Dionísio. Acontece que essa necessidade, no ser humano, ao mesmo tempo que é arquetípica, é também instintiva. Aqui começamos a estabelecer a relação entre o fator arquetípico e o bioquímico-orgânico (instintivo) do fenômeno toxicomaniaco.

Em seu ensaio Instinto e Inconsciente, Jung expõe que “o inconsciente coletivo é constituído pela soma dos instintos e dos seus correlatos, os arquétipos”. Os instintos são “formas típicas de comportamento”, enquanto os arquétipos são “formas de apreensão”, e ambos “se repetem de maneira uniforme e regular”. Seja como for, “o instinto e o arquétipo são um par de opostos, inextricavelmente ligados e, por isso, dificilmente distinguíveis”.

Jung identificou cinco principais grupos de fatores instintivos: fome, sexualidade, atividade, reflexão e criatividade. A reflexão é um instinto especificamente humano. Como *reflexão*, Jung incluiu o impulso religioso e a busca de significado.

Assim, a busca de significado e o impulso religioso, ao mesmo tempo que são instintos tipicamente humanos, relacionados ao instinto de reflexão, também constituem uma necessidade arquetípica, com um caráter mitológico peculiarmente representado simbolicamente pelo mito de Dionísio-Baco. Dionísio é um deus grego relacionado com a necessidade de iniciação, e como deus do vinho e do êxtase místico ou transpessoal, também se relaciona como a necessidade profunda de se vivenciar uma transformação psíquica através de um ritual de passagem, como salientou Zoja. No mito, o próprio Dionísio passa por uma iniciação para se curar de uma das investidas vingativas de Hera.

A descoberta de que as drogas atuam sobre o sistema de recompensa do cérebro que é uma das regiões filogeneticamente mais antigas, em termos evolucionários, é significativa, pois aí se encontram organizações neurológicas ligadas aos nossos instintos, especialmente a fome e a sexualidade. Mas, no ser humano, vimos que o sistema de recompensa também se relaciona com outras áreas complexas do cérebro, como a amígdala, o hipocampo e o córtex pré-frontal. Possivelmente essas áreas (especialmente as regiões frontais do córtex cerebral, com sua capacidade de coordenar e processar informações das áreas cerebrais assinaladas) podem estar relacionadas (pelo menos em parte) com o instinto de reflexão. O restante do córtex cerebral pode estar sistemicamente relacionado tanto ao instinto de reflexão quanto ao fenômeno que Jung denominou de psiquificação. Em outras palavras, no ser humano, para que um instinto possa se manifestar, ele deve ser primeiro assimilado por uma estrutura psíquica complexa, incluindo a consciência. A isso Jung chamava de psiquificação.

Correlacionando esses fatores (o biológico e o arquetípico) com a dimensão sociocultural, em sociedades – como as indígenas – que cultivavam o uso controlado de substâncias psicoativas, em contextos ritualísticos (iniciáticos), promotores de transformação psíquica, e com a orientação de um mentor espiritual mais experiente, o sistema cerebral

relacionado com o instinto de reflexão é estimulado o suficiente apenas para provocar o estado de ebridade (mas não de embriaguez ou alienação) – tal como previsto pela disposição arquetípica que molda a manifestação instintiva (como visto simbolicamente no mito de Dionísio) – o que permite a aproximação ou a comunhão entre consciente e inconsciente, ou entre o indivíduo e seu espírito. Nesse contexto, o impulso religioso e a busca de significado inscrito pelo instinto e moldado pelo seu correlato arquetípico podem ser criativamente manifestados, e a experiência pode ser assimilada de maneira estável, segura e madura, durante o processo de psiquificação. Esse cenário, por sua vez, é favorecedor do processo de individuação, entendido enquanto um processo psíquico evolutivo.

A nossa sociedade capitalista, empobrecida de rituais de passagem, e incapaz de preparar o indivíduo para a realização do seu mito pessoal de significado de maneira responsável, consciente e crítica, extinguiu o cenário em que o consumo de substâncias psicoativas poderiam se dar de forma criativa e facilitadora do processo de individuação. Porém a necessidade de transformação psíquica, o impulso religioso e a busca de significação não se extinguiram. Apenas foram deslocadas para a Sombra. Foram clivadas da consciência, e de maneira oculta e sombria continuaram a solicitar por expressão. A sociedade capitalista foi capaz de oferecer o pseudo-ritual capaz de incrementar a manifestação sombria dessa necessidade arquetípica central de significado: o consumismo pelo consumismo, que não pode nunca se satisfazer, por ser uma alienação do desejo, inspirada no ideal de crescimento e progresso ilimitado como sinônimo de evolução (quando este deveria apenas significar a possibilidade de transformação).

Os indivíduos psiquicamente mais predispostos ou vulneráveis ficarão incumbidos de encarnar aquilo que ficou na sombra da família, da sociedade, e de seus próprios psiquismos. Esses indivíduos irão constelar complexos cuja dinâmica arquetípica também está relacionada com o uso patológico de drogas. A maioria apresentará complexos patológicos ligados

aos dinamismos matriarcal e patriarcal (arquétipos da Grande Mãe e do Pai), distúrbios vinculares relacionados ao dinamismos de Alteridade (Arquétipo do Animus e da Anima), com predominância de estruturas de vínculos fusionais, ambivalentes e persecutórios. A manifestação das polaridades negativas do dinamismo de Alteridade e do arquétipo do herói farão dos jovens e adolescentes o maior grupo de risco para o consumo de drogas, em nosso contexto sociocultural. As famílias nesse contexto, não estão preparadas nem para se prevenirem da aparição do problema, nem para lidarem com o mesmo quando ele eclode. Pelo contrário, parecem predispostas a incrementar a polarização negativa das disposições arquetípicas citadas. Por isso, a família dos dependentes químicos também precisam de um suporte terapêutico, envolvendo orientação e tratamento psicológico.

Sob o ponto de vista junguiano, o elemento arquetípico que se encontra na base da motivação para o uso de drogas é o de mais difícil detecção, por ter sua origem nas camadas mais profundas do inconsciente coletivo. O terapeuta precisa manter sob perspectiva, uma visão histórica, antropológica e mitológica dos símbolos que rodeiam o uso de substâncias psicoativas, para poder se aperceber desse fator. O aspecto inovador de nossa abordagem foi a tentativa de relacionar esses aspectos a fatores biológicos, psicológicos e socioculturais. Consideramos que nosso quadro referencial pode ser útil ao atendimento de populações carentes, e como orientação em certos programas de políticas públicas, e principalmente em programas de tratamento interdisciplinar (envolvendo médicos, enfermeiros, nutricionistas, terapeutas ocupacionais, psicólogos, assistentes sociais, etc).

Além disso, especialmente no campo da psicologia, estrategicamente essa visão integrativa nos permite considerar o trabalho de psicoterapia ou de Análise como uma forma de oferecer ao dependente de drogas, a possibilidade de vivenciar um rito de iniciação ou de passagem, uma das poucas oportunidades que a nossa sociedade ainda pode oferecer.

Segundo Zoja,

O trabalho analítico é, ao mesmo tempo, um processo de esclarecimento e de conhecimento e um processo afetivo (...)

Se o processo funciona, pode exprimir-se numa espécie de renascimento. Lento, trabalhoso, dispendioso e inevitavelmente incompleto. É, no entanto, uma das poucas experiências de renascimento que se podem encontrar com certa objetividade na cultura das grandes cidades. (...).

Para o autor, a necessidade de renascer com que o paciente se dirige à análise, e a obsessiva necessidade de fixar ritualmente as suas etapas, são arquetipicamente sagradas. E deste núcleo preexistente e potencial, pode desenvolver-se um processo iniciático.

Referências Bibliográficas

ARAÚJO, Vicente Antônio de. *Para compreender o alcoolismo: teoria e prática*. São Paulo: Edicon, 1986.

BRASIL. Ministério da Saúde. *Saúde mental no SUS: os centros de atenção psicossocial*. Brasília: Ministério da Saúde, 2004.

BURNS, John E. *O caminho dos doze passos – O tratamento de dependência de álcool e outras drogas*. São Paulo: Edições Loyola, 1995.

CLARKE, J.J. *Em busca de Jung – Indagações históricas e filosóficas*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1992.

DARYL, Sharp. *Léxico Junguiano – Dicionário de termos e conceitos*. São Paulo: Cultrix, 1993.

FILHO, Dartiu Xavier da Silveira. *Drogas – Uma compreensão psicodinâmica das farmacodependências*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1995.

HALL, James A. *A experiência junguiana – Análise e individuação*. São Paulo: Cultrix, 1986.

HALEVI, Z'ev ben Shimon Halevi. *Cabala e Psicologia*. São Paulo: Siciliano, 1990.

Jung, C. G. *A prática da psicoterapia – contribuições ao problema da psicoterapia e à psicologia da transferência*. Petrópolis: Vozes, 1985.

Jung, C. G. *A natureza da psique*. Petrópolis: Vozes, 2000.

Jung, C. G (Org.). *O homem e seus símbolos*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1964.

JACOBY, Mario. *O Encontro Analítico – Transferência e Relacionamento Humano*. São Paulo: Cultrix, 1995.

NARDINI, Bruno. *Mitologia: o primeiro encontro*. São Paulo: Círculo do Livro, 1982.

NESTLER, Eric J.; MALENKA, Robert C. *Cérebro viciado*. *Scientific American Brasil*, São Paulo, ano 2, n. 23, p. 56-63, abr. 2004.

ZOJA, Luigi. *Nascer não basta – Iniciação e toxicod dependência*. São Paulo: Axis Mundi, 1992.

BRASIL, MINISTÉRIO DA SAÚDE, *Saúde mental no SUS*, p. 10.

Ibidem, p. 11.

Ibidem, p. 13.

Luigi ZOJA, *Nascer não basta*, p. 111.

J.J. CLARKE, *Em busca de Jung*, p. 11.

James A. HALL, *A Experiência Junguiana*, p. 12.

C. G. Jung, *A prática da psicoterapia*, p.1.

Vicente Antônio de ARAÚJO, *Para compreender o alcoolismo: teoria e prática*, p. 19.

Luigi ZOJA, *Nascer não basta*, p. 14.

Ibidem, p. 15.

Ibidem, p. 16.

Ibidem.

C. G. Jung, *A prática da psicoterapia*, p.53.

Mario JACOBY, *O Encontro Analítico*, p.50.

Luigi ZOJA, *Nascer não basta*, p. 17.

Ibidem, p. 15.

Dartiu Xavier da Silveira FILHO, *Drogas*, p.50.

Em uma sessão de grupo, por exemplo, ocorreu de um paciente desenhar uma garrafa de álcool com um tamanho muito maior do que a sua própria representação de figura humana, mostrando que psiquicamente, ele se sente diminuído, e conseqüentemente dominado pela bebida alcoólica. De fato, ele é considerado um indivíduo de baixa estatura segundo o padrão comum (isso muitas vezes, já foi motivo de brincadeiras e gozações, por parte de colegas), e em seu discurso é possível perceber sinais de baixa auto-estima relacionados à sua condição física e psíquica.

Luigi ZOJA, *Nascer não basta*, p. 15.

Ibidem, p. 15, 16.

Ibidem, p. 17.

Ibidem, p. 19.

Ibidem, p. 20,21.

Ibidem, p. 20.

Dartiu Xavier da Silveira FILHO, *Drogas*, p.13,14.

Esta dependência física, nessa visão, é confirmada pelo fenômeno denominado síndrome de abstinência, um conjunto variável de sintomas físicos e psíquicos que sobrevêm por ocasião da privação da substância exógena. Temos ainda o conceito de tolerância, um estado de adaptação do organismo à substância química, decorrente da necessidade de manutenção de sua homeostase, manifestando-se pela necessidade de aumentar a quantidade do produto para a obtenção dos mesmos efeitos.

Dartiu Xavier da Silveira FILHO, *Drogas*, p.14.

Luigi ZOJA, *Nascer não basta*, p. 41.

Acrescenta-se, que este elemento seria responsável pela formação espontânea de rituais, pela tendência à ideologização e ao esoterismo implícito nos atos de consumo das drogas.

Eric J. NESTLER; Robert C. MALENKA. *Cérebro Viciado*. *Scientific American*, p. 58.

Nesses vermes, a desativação de quatro dos seus oito neurônios que contêm dopamina faz com que eles ignorem uma série de bactérias, que são a base da sua refeição.

Eric J. NESTLER; Robert C. MALENKA. *Cérebro Viciado*. *Scientific American*, p. 60.

Ibidem, p. 61.

Observou-se que o acréscimo de delta-FosB também é incrementado no núcleo acúmbens de camundongos em resposta a recompensas repetitivas não ligadas às drogas, como excesso de exercícios ou consumo de açúcar.

Eric J. NESTLER; Robert C. MALENKA. *Cérebro Viciado. Scientific American*, p. 62.

Dartiu Xavier da Silveira FILHO, *Drogas*, p.21.

Ibidem, p.19.

Ibidem, p.57.

Ibidem, p.58.

Ibidem, p.22.

Ibidem, p.20.

Ibidem, p.22

Ibidem, p.59.

Ibidem, p.40.

Ibidem, p.42.

Ibidem, p.53.

Tivemos conhecimento dessa técnica com a professora Lury Yoshikawa, no curso de especialização em psicologia junguiana do FACIS/IBEHE.

Apenas um paciente fez o desenho de uma figura humanizada negra (ele próprio era negro), e um ou outro fez a representação de um monstro que não fosse da família dos répteis. É importante salientar que houve aspectos que indicam, a existência de uma projeção maciça nesses desenhos, embora a consciência fique praticamente cindida dessa percepção.

Dartiu Xavier da Silveira FILHO, *Drogas*, p.43.

Ibidem, p.54.

Z'ev ben Shimon HALEVI, *Psicologia e Cabala*, p.44.

Luigi ZOJA, *Nascer não basta*, p. 22, 23.

Dartiu Xavier da Silveira FILHO, *Drogas*, p. 69.

Luigi ZOJA, *Nascer não basta*, p. 7, 8.

Ibidem, p. 111, 112.

Ibidem, p. 112, 113.

Ibidem, p. 114.

Ibidem, p. 85, 86.

Bruno NARDINI, *Mitologia: o primeiro encontro*, p. 82.

Dartiu Xavier da Silveira FILHO, *Drogas – Uma compreensão psicodinâmica das farmacodependências*, p. 50.

Luigi ZOJA, *Nascer não basta*, p. 77.

Bruno NARDINI, *Mitologia: o primeiro encontro*, p. 85.

Ibidem, p. 88.

Ibidem.

C. G. JUNG, *O homem e seus símbolos*, p. 82.

John E. BURNS, *O caminho dos doze passos*, p. 14.

Ibidem, p.15.

Ibidem.

C. G. Jung, *A natureza da psique*, p. 73.

Ibidem.

Daryl SHARP, *Léxico Junguiano*, p.98.

Ibidem, p.97.

C. G. Jung, *A natureza da psique*, p. 52.

Aqui, o consumo de drogas é realizado não de maneira controlada de forma a estimular um estado de ebbriedade, mas sim de forma permanente e contínua, contribuindo inclusive para o incremento dos mecanismos de condicionamento orgânico, tal como já foi descrito nesse trabalho. No uso controlado das sociedades ditas “primitivas” não há uma permanência consumista nesse uso.

Luigi ZOJA, *Nascer não basta*, p. 148.

DINHEIRO

E

PROSPERIDADE CONSCIENTE

Adalberto Ricardo Pessoa

Agradecimentos

Agradeço, em primeiro lugar, a Deus, pela inspiração que direcionou a criação deste livro.

A meus pais que me possibilitaram a experiência dessa vida.

À Glória Maria Garcia Pereira, autora de dois livros sobre educação financeira, professora e mestra na busca pessoal que empreendi para me tornar mais eficiente, no trato com a Energia do Dinheiro.

À Maria Ângela Chiamenti, psicóloga e terapeuta holística, apresentadora de um Programa de saúde na Rádio Mundial, e que foi minha mestra espiritual encarnada, apoiando-me em meus projetos, sonhos e realizações.

À Ercília Zilli, psicóloga e presidente da ABRAPE, escritora e palestrante conceituada, quem abriu muitos caminhos para que eu alcançasse o estágio de desenvolvimento em que agora me encontro.

À Márcio Antônio dos Santos, pelo o apoio companheiro nos momentos em que ninguém estava disponível para me amparar.

A minhas alunas – o meu público é formado muito mais por mulheres – cuja sensibilidade, calor humano, e interesse pelo auto-desenvolvimento, sempre foram apoios valiosos para a jornada de crescimento que há muito continuo a construir.

A meus clientes, de uma forma geral, que me forneceram a experiência prática que enriqueceu as entrelinhas deste livro.

A valiosos amigos que, sempre souberam me fornecer o valioso presente da compreensão e do apoio verdadeiro, em especial as amigas Cristiane Santos e Marisa A. Fontes.

Introdução

O objetivo desse livro é proporcionar conceitos, técnicas e ferramentas para desenvolver uma saúde financeira positiva e, simultaneamente, contribuir para o desenvolvimento de posturas formadoras de vencedores éticos, responsáveis e auto-sustentáveis que, ao mesmo tempo em que sejam capazes de incrementar suas riquezas individuais (tanto materiais, quanto psíquicas e espirituais), também possam participar da construção da riqueza coletiva da humanidade.

Em relação ao dinheiro utilizo, duas concepções: (1) Em primeiro lugar, a que compreende o dinheiro como uma unidade de medida que surge da necessidade humana de estabelecer critérios de valores para as relações de trocas entre produtos e serviços, especialmente no plano material. (2) Em segundo lugar, a concepção que compreende o dinheiro como um conceito abstrato, uma forma de energia que pode ser manipulada tanto para fins éticos e construtivos como para objetivos destrutivos ou negativos. Com o desenvolvimento de novas tecnologias de comunicação, informática, e internet, o dinheiro tem registrado negociações e possibilitado as relações de trocas entre as pessoas como a mesma agilidade, funcionalidade e apresentação de um impulso eletrônico, o que lhe confere um status energético. Sabemos que, pelos parâmetros da física moderna, energia é informação, e devemos refletir sobre o tipo de informação que o dinheiro, enquanto uma energia, simboliza.

Surge, então, uma série de questões: como lidar com essa forma de energia, representada pelo dinheiro? Em que consiste a sua essência? Como utilizar essa energia para prosperar, progredir, construir o sucesso e enriquecer? Seriam esses objetivos válidos, responsáveis, éticos, benéficos? Ou seriam o contrário de tudo isso?

Será trabalhado o conceito de Prosperidade Consciente, ou seja, a concepção que procurará mostrar o lado humano e ético na relação com o dinheiro, aliando o ato de enriquecer e prosperar com a boa manutenção da qualidade de vida, e o desenvolvimento psicológico individual, bem como a consciência coletiva em relação aos outros. Buscaremos o entendimento e o domínio do fluxo de geração de riquezas e do sucesso profissional, descobrindo talentos, desenvolvendo habilidades pessoais e explorando novas oportunidades. No processo de prosperidade consciente, você poderá colocar o dinheiro para trabalhar para você mesmo, tornando-se uma pessoa verdadeiramente livre. Exercendo efetivamente o seu livre-arbítrio, você será o senhor da sua própria vida. Como veremos, o conceito de prosperidade consciente envolve a realização de um processo de amadurecimento e enriquecimento interior que, então, no momento adequado, irá se refletir e se manifestar no mundo exterior.

Este livro fala sobre o processo de auto-realização através do autoconhecimento que resulta em uma relação mais equilibrada entre matéria, mente e espírito, gerando tempo para o usufruto de uma vida mais rica, tanto no âmbito do mundo exterior, quanto de nosso universo interior, o que por sua vez possibilitará a vivência da paz, do sucesso e da serenidade. É função deste livro mostrar que esses objetivos não são ilusões, nem fantasias utópicas, e que ser feliz é possível. Mas, aos que ainda acham que tudo isso não passa de um sonho, eu convido a aprenderem a exercer o seu poder consciente de criar prosperidade para, assim, concluírem que o que hoje pode parecer apenas um sonho, amanhã será a mais simples, plena e concreta REALIDADE!

Capítulo 1 - A Ciência do Sucesso

O conhecimento que será exposto neste livro será retirado de um amplo quadro de referências teóricas e práticas relacionadas à minha atividade profissional e de pesquisa.

Entre estes referenciais, serão utilizados conceitos de neurolingüística e “coaching” em gestão de finanças pessoais, bem como princípios de psicologia financeira, psicoeconomia ou terapia emocional-financeira. Essa última é incrementada por minha experiência clínica em psicoterapia, com clientes que trazem queixas de problemas financeiros interferindo na sua qualidade de vida, em seu bem-estar emocional e psíquico, em suas relações e na sua auto-estima.

A PNL ou Programação Neurolingüística é a arte e a ciência da excelência pessoal e, ao mesmo tempo, uma abordagem específica no campo da comunicação. Ela teve início em meados dos anos 70, nos Estados Unidos, com o trabalho de John Grinder, professor de lingüística, e Richard Bandler, psicólogo e especialista em informática. Eles começaram pelo estudo de excelentes comunicadores, construindo modelos de habilidades de comunicação. Os métodos, então, poderiam ser ensinados a outras pessoas de modo que elas também conseguissem obter os mesmos resultados. Assim, a PNL deriva do estudo sobre a forma como algumas pessoas obtêm sucesso e resultados que as distinguem em diversos âmbitos da atividade humana. Os estudiosos de neurolingüística distinguiram algumas características comuns às pessoas que conseguiram prosperar em seus objetivos de atingirem o sucesso, ao longo da história da humanidade. Essas características serão tratadas nesse livro, mais à frente.

A PNL estuda três áreas que lhe conferem o seu nome:

Programação, ou seja, de que maneira seqüenciamos nossos pensamentos, sentimentos e ações, consciente ou inconscientemente, para atingirmos nossas metas. Mas, principalmente, como podemos planejar e reorganizar conscientemente esse seqüenciamento de ações e conteúdos mentais, de maneira voluntária e eficaz, porque programar é organizar de forma eficiente os componentes de um sistema, a fim de conseguir o resultado adequado.

Neuro(logia), ou seja, o estudo do cérebro e dos processos cognitivos ligados à mente, e à maneira como pensamos. O cérebro é o principal órgão do nosso sistema nervoso. Para a neurolingüística, todo comportamento possui uma relação de causa e significado com os processos neurológicos da mente. O conceito de cérebro está ligado ao órgão biológico propriamente dito, enquanto o conceito de mente está ligado aos processos mentais transcorridos no cérebro, no âmbito do intelecto, da cognição⁴⁰ e da consciência. Os fatores afetivos também são considerados, pois não existe cognição (ou processo intelectual-mental) sem um contingente processo afetivo ou emocional ou, em outras palavras, não existe pensamento que não seja acompanhado por algum tipo e grau de sentimento (mesmo que inconsciente).

⁴⁰ Cognição é o processo de pensamento e aquisição de conhecimento, incluindo prestar atenção, responder, perceber, interpretar, classificar e lembrar de informações, avaliar idéias, inferir princípios e deduzir regras, bem como imaginar possibilidades, gerar estratégias e fantasiar. Tradicionalmente, o campo cognitivo é um conceito relacionado ao nosso universo intelectual.

Lingüística, ou seja, como usamos a linguagem e de que maneira ela nos afeta. Por que os processos mentais são expressos através de uma linguagem verbal e corporal. Considera-se que a maneira como construímos as nossas frases, ou como falamos e escrevemos, está intimamente ligada à maneira como pensamos. Para a PNL, a linguagem reflete os pensamentos.

Por exemplo, se um indivíduo fala usando gírias, isso revela alguma coisa do conteúdo e da forma de pensar desse indivíduo. Já pessoas mais afetivas ou cinestésicas costumam usar frases como “eu sinto isso” ou “quando entrei naquele ressinto eu senti prazer ou desprazer” ou “havia uma tensão no ar”.

Pessoas visuais, por sua vez, usam frases que se referem a esse tipo de organização sensorial, como por exemplo, “eu vejo o que você quer dizer” ou “o futuro parece brilhante”.

O discurso de pessoas que tendem para o intelectual ou racional costuma ser construído com uma justificativa (aparentemente) lógica, planejada e coerente para todas as suas decisões, geralmente desconsiderando as suas próprias emoções, ou as dos outros. Estes são apenas alguns exemplos entre um leque bastante expressivo de variações de padrões de linguagens, pensamentos e perfis psicológicos interligados, já identificados tanto pela psicologia como pela neurolingüística.

A Programação Neurolingüística permite-nos ordenar os componentes do nosso pensamento e organizar a nossa experiência de tal maneira que, através dos processos neurológicos, logremos produzir os comportamentos adequados aos objetivos que queremos alcançar.

Ela é uma arte, porque cada qual dá o seu toque único, pessoal e de estilo ao que esteja a fazer. É uma ciência, porque existe um método e um sistema para descobrir os processos e as capacidades que nos permitem pensar e atuar de forma efetiva no mundo. Seu campo de estudo é a estrutura da experiência subjetiva, porém ela não pretende ser uma teoria, tendo antes o estatuto de modelo, ou seja, de um conjunto de procedimentos cuja utilidade é a medida do seu valor. Isto significa que a PNL não propõe teorias (expressas, pelo menos) acerca do que é a personalidade, ou do que é o homem. Cada um de nós pode ter uma resposta diferente para estas e outras perguntas sobre o ser humano e, todavia, cada qual com sua idéia pode, a princípio, aplicar as técnicas da PNL, porque esta funciona, pelo menos na teoria, como um modelo científico. Assim, os modelos e as técnicas da PNL podem ser utilizados por qualquer pessoa, qualquer que seja a sua filosofia, suas crenças ou as suas convicções.

Atualmente, há uma relação crescente entre a PNL e uma nova profissão que integra (1) aconselhamento profissional, (2) treinamento, (3) mentoring, (4) terapia e (5) consultoria, denominada Coaching. Tecnicamente, o coaching é uma consultoria para orientação de posturas pessoais, focalizada na discriminação, realização e/ou reorientação de crenças, valores e planejamento e execução de metas.

Em outras palavras, o coaching é uma parceria em que o *coach* ajuda o cliente a atingir o melhor em sua caminhada pessoal e a produzir os resultados que ele quer em sua vida particular e profissional. A intenção deste método – que coliga técnicas de PNL com consultoria em finanças, orientação vocacional e profissional, psicologia organizacional, e terapias complementares – é similar à de outras profissões de suporte: ajudar uma pessoa a mudar da maneira que ela quer e suportá-la na transformação para o melhor que ela possa ser.

Coaching é um método que propicia aumentar o autoconhecimento, através de técnicas que incluem exercícios de auto-observação, ajudando as pessoas a serem (mais) felizes, e tornando o cliente autoconsciente.

O cliente é o parceiro do coach na aliança para a mudança, e vice-versa. Porém, o cliente é o inteiro responsável pela consecução de suas mudanças conscientemente desejadas. O cliente é o completo responsável pelos resultados, enquanto o coach e o cliente – em conjunto – são responsáveis pelo processo que determina como os resultados serão alcançados. Assim, o coach assiste o cliente para promover as mudanças que o mesmo quer fazer.

O coaching objetiva ajudar os clientes a examinarem o que eles próprios fazem sob a luz de suas intenções (conscientes ou inconscientes), auxiliando-os a executar ações orientadas às suas metas, a uma maior felicidade, e para conseguirem se expressar melhor. É uma **profissão altamente especializada** e pode fazer uma enorme diferença para um indivíduo ou uma empresa. Tecnicamente, pode ser considerada uma integração de terapia e consultoria estratégica em gestão de conflitos.

O Coaching em Gestão de Finanças Pessoais é uma técnica exclusiva que criei e ministro em meus cursos de Finanças e Prosperidade, como um desdobramento do tradicional procedimento de coaching. Integra, porém, técnicas de PNL, psicologia e finanças pessoais, podendo ser considerado uma mistura de terapia e aconselhamento prático sobre como administrar melhor o dinheiro e construir sua própria riqueza⁴¹ promotora de uma independência financeira pessoal. É baseada no campo de pesquisa que denomino de Psicoeconomia, ou seja, no campo de estudos intermediários entre Psicologia e Economia, derivando a técnica que denomino como Terapia Emocional-Financeira ou, simplesmente, Terapia Financeira, definida como o campo de estudo das relações dos indivíduos com as posses, bem como do planejamento de técnicas terapêuticas interventivas para maximizar a administração construtiva desses recursos.

Por fim, em meu trabalho particular, para tratar especialmente das questões afetivas e emocionais relacionadas à auto-realização financeira e pessoal, utilizo conceitos de Psicologia Analítica, como um dos meus principais quadros de referências teóricas. Sabe-se que, tradicionalmente, a psicologia incorpora um grande número de escolas teóricas no campo clínico, como a psicologia behaviorista, a psicanálise, a psicologia centrada na pessoa, etc. Sou especialista na escola teórica chamada Psicologia Analítica, que é uma abordagem preocupada não apenas com o tratamento dos distúrbios psíquicos em seu aspecto patológico, mas, principalmente, é focada no processo de desenvolvimento da personalidade como um todo. Essa linha teórica foi criada pelo renomado psiquiatra suíço Carl Gustav Jung, na primeira metade do século XX, tendo evoluído continuamente até nossos dias atuais. Também chamada de psicologia junguiana, essa abordagem trabalha com o conceito de **processo de individuação**, ou seja, o nosso processo psíquico de evolução e desenvolvimento, no qual entramos em contato com nossa mais profunda essência, nos assumindo como realmente somos em toda nossa singularidade, amadurecendo e nos auto-realizando, o mais plenamente possível.

⁴¹ Esse procedimento específico também é denominado de Consultoria de Riqueza, por alguns profissionais.

Assim no que diz respeito ao nosso quadro de referências teóricas, esse livro é o resultado inovador da integração de diferentes disciplinas de autoconhecimento e realização pessoal, englobando a interação entre coaching, programação neurolingüística, psicologia junguiana, consultoria em finanças e carreira profissional. Começamos, então, pelo conceito junguiano de auto-realização, denominado processo de individuação.

Capítulo 2 – Refletindo sobre a felicidade e o processo de individuação ou auto-realização

Jung define a sua concepção do processo de individuação da seguinte maneira:

Uso a palavra “individuação” para designar um processo através do qual um ser torna-se um “individuum” psicológico, isto é, uma unidade autônoma e indivisível, uma totalidade.

A individuação significa tender a tornar-se um ser realmente individual; na medida em que entendemos por individualidade a forma de nossa unicidade, a mais íntima, nossa unicidade última e irrevogável; trata-se da *realização de seu si-mesmo*, no que tem de mais pessoal e de mais rebelde a toda comparação. Poder-se-ia, pois, traduzir a palavra “individuação” por “realização de si-mesmo”, “realização do si-mesmo”⁴².

Devemos distinguir a palavra individuação da palavra individualização. Esta última – a individualização – diz respeito a uma forma de posicionamento do Eu ou do Ego, que resulta na noção restrita de egocentrismo e auto-erotismo. Não é disto, porém, que estamos falando. Nosso objetivo está focalizado no processo de individuação, que compreende mais do que apenas o ego ou o Eu. Segundo Jung, esse processo inclui o próprio Universo. Nesse contexto, temos um outro sentido para a palavra individuação, que é o de se referir a um processo evolutivo de desenvolvimento psicológico e amadurecimento espiritual (ou transpessoal).

O processo de Individuação, assim compreendido como um caminho de desenvolvimento que inclui, até mesmo, um sentido de evolução espiritual, não deve ser entendido como um ponto fixo final, de desenvolvimento, onde cada sujeito mais cedo ou mais tarde irá alcançar. Até onde se sabe, isso não existe. Esse processo não é algo estático, mas é, antes de tudo, uma atitude interior, uma disposição de ânimo e de mente, seja para consigo mesmo, seja para com a vida. É uma fermentação interior no sentido do desenvolvimento sempre cada vez mais amplo e abrangente, que torna o homem capaz de expressar as suas faculdades mais elevadas, de “centralizar-se” primeiramente no seu eu mais íntimo, em seguida de “descentralizar-se” sobre os seus semelhantes e, finalmente, de “centralizar-se em” seu Deus Interior.

A individuação é um processo de amadurecimento interior que leva o homem à união de todas as partes que formam o seu todo. Uma pessoa madura não é uma pessoa que chegou a um certo grau de perfeição e se estabilizou, mas sim alguém que continua se desenvolvendo, amadurecendo, e fortalecendo as suas ligações com a vida. Um dos sinais fundamentais que distinguem o homem maduro é que ele não é fixo, não é estático, mas continua a crescer, a desenvolver-se, a “caminhar para a frente”, qualquer que seja a sua idade. Por isso mesmo, um sinal inconfundível de maturidade é a alegria de viver, porque o progresso na direção da maturidade é o progresso na direção da felicidade.

Isso quer dizer que a pessoa madura nunca fica triste? É claro que não é isso que estou dizendo. O que ocorre, é que a pessoa individuada (não individualizada) ou amadurecida, aprendeu (e continua aprendendo) que os problemas e os momentos de crise são, na verdade, oportunidades de aprendizagem, chamamentos para que aprendamos com nossos próprios erros. Uma das lições universais de desenvolvimento pode ser aprender a olhar as crises e problemas da vida com outros olhos.

Para Deepak Chopra, o sucesso na vida é definido como a expansão contínua da felicidade e a realização progressiva de objetivos compensadores. Para o autor, são muitos os aspectos do sucesso, e os bens materiais são apenas um de seus componentes.

⁴² Carl Gustav JUNG, *Memórias, Sonhos, Reflexões*, p.355.

Além disso, o sucesso é a jornada, não o destino. A abundância material, em todas as suas expressões, é uma das coisas que tornam a jornada mais prazerosa. Mas, o sucesso inclui também saúde, energia, entusiasmo pela vida, relacionamentos compensadores, liberdade criativa, estabilidade física, emocional, bem-estar e paz de espírito.

Chopra, então, conclui:

Mesmo que tenhamos a experiência de tudo isso, permaneceremos insatisfeitos se não cultivarmos as sementes de divindade que estão dentro de nós. Na realidade, somos uma divindade disfarçada, somos embriões de deuses e deusas que, contidos em nosso ser, buscam a plena materialização. O verdadeiro sucesso é, por isso, a experiência do milagre. É a divindade se abrindo em nosso interior. É percebermos essa divindade em toda a parte, em tudo o que experimentamos – no olhar de uma criança, na beleza de uma flor, no vôo de um pássaro. Quando passamos a experimentar a vida como a expressão milagrosa da divindade – não de vez em quando, mas o tempo todo – saberemos o que significa verdadeiramente o sucesso⁴³.

⁴³ Deepak CHOPRA, *As sete leis espirituais do sucesso*, p. 10.

Capítulo 3 – O conceito de Prosperidade Consciente

Dentro da linha de pensamento que sigo neste estudo, a prosperidade é um padrão mental⁴⁴. Não é definida por riqueza, não pode ser objetivamente acumulada, estocada, guardada ou herdada, mesmo porque não vem da posse de qualquer objeto.

Prosperidade é um estado primeiramente psíquico (interno) de abundância, que se manifesta no mundo exterior como uma capacidade e uma sabedoria para gerar ou construir, por meios próprios, o que se quer, na quantidade que se deseja.

A prosperidade não é uma medida de quantidade, mas sim de fluxo, pois não é estática, e sim dinâmica. O indivíduo próspero possui em seu *background* um manancial ilimitado de geração de valores.

No conceito de prosperidade consciente, o ponto principal é a capacidade consciente, voluntária e dirigida do indivíduo construir o seu próprio campo de sucesso, prosperidade e felicidade.

Já definimos o sucesso como a expansão contínua da felicidade e a realização progressiva de objetivos compensadores. O modelo da Prosperidade Consciente objetiva atingir esses resultados através de conjuntos de ações planejadas, o que inclui saber o que se quer e ter foco.

O modelo que denomino **Prosperidade Consciente** desenvolve a proposta de associar o processo de enriquecimento material com o de enriquecimento, maturidade e desenvolvimento interior. Inserido no processo de individuação, o esforço para o progresso financeiro é integrado a uma jornada de expansão da consciência, e o dinheiro pode ser encarado como uma importante ferramenta de evolução do espírito, em seu estado encarnado atual.

De fato, existem muitos caminhos para a riqueza. Alguns optam pelo “Caminho da Desonestidade” ou o “Caminho das Sombras”, como é chamado por alguns espiritualistas. Esse caminho é característico dos caminhos ilícitos, como o roubo, a sonegação e as atividades desonestas ou repudiadas pela sociedade. Minha experiência tem mostrado que, mais cedo ou mais tarde, essas pessoas descobrirão que tais caminhos nunca geram uma real prosperidade estável, quando então chega o momento em que elas devem confrontar as perdas geradas pelo seu próprio lado sombrio.

Outros optam por uma espécie de caminho que chamo de “Prosperidade Fortuita”, em que esperam ficar ricos através de apostas na loteria, ou que, de alguma maneira, a vida lhes forneça uma herança, um presente, ou uma estratégia mágica, onipotente e idealizada de enriquecimento rápido e fácil. Não vou dizer que tal caminho seja impossível. Há casos, em que “a sorte” é bastante amistosa com alguns mínimos afortunados. Mas, são casos raríssimos, provavelmente menos do que 1% da população. Esse modelo comete o erro de tentar apresentar como regra, aquilo que, na verdade, é exceção.

O modelo da Prosperidade Consciente é diferente da “Prosperidade” Fortuita. É claro que devemos sempre estar abertos à sorte, de alguma maneira. Porém, o conceito de Prosperidade Consciente trata do que cada um de nós pode fazer no nível pessoal para melhorar a própria vida, e também a de quem está ao nosso redor, em vez de sonhar com soluções externas milagrosas, idealizadas e onipotentes. Nesse modelo, cada sujeito é visto como potencial agente de mudança e transformação social construtiva.

Nesse ponto, decidimos transformar em uma jornada de consciência, um dos processos mais longos e desgastantes da vida moderna, que é a relação com a posse e a energia do dinheiro. Nesse contexto, o termo **enriquecer** ganha um novo significado, como uma metáfora que indica a aquisição de sabedoria e conhecimento. O fundamento

⁴⁴ Por isso, as ciências da mente como a psicologia, a PNL, e as múltiplas técnicas de autoconhecimento se tornaram tão importantes, nos dias atuais, para aqueles que almejam a prosperidade.

dessa concepção é a hipótese de que tudo o que existe tem o seu propósito, e que, se simplesmente lutamos contra ou ignoramos um determinado assunto ou conteúdo, perdemos a oportunidade de entendê-lo; perdemos, assim, a possibilidade de aprendizagem existencial. Assim, em vez de apenas condenar os desafios de uma sociedade capitalista como a nossa, podemos transformar o nosso processo relacional com o dinheiro, em uma jornada de expansão da consciência e de autoconhecimento, onde o progresso material acompanha o desenvolvimento do raciocínio crítico e do amadurecimento psíquico e emocional.

Por razões religiosas equivocadas e antiquadas, e diversas formas de condicionamento sócio-cultural, a mentalidade típica do brasileiro é contrária à aceitação do próprio sucesso. Existem preconceitos e sentimentos de culpa contra o desejo de ser bem-sucedido, principalmente no âmbito financeiro. Por isso, é importante eliminarmos nossas travas internas e as auto-sabotagens inconscientes que nos fazem perder. As sutis, porém reais, representações sociais e culturais de culpa frente às possibilidades de progresso e prosperidade são “algemas psicossociais” das quais temos de nos livrar. Só assim, estaremos prontos para nos tornarmos senhores da verdadeira energia do dinheiro, que deve ser manipulada para que se multiplique por si só, o que é chamado de investimento.

Nesse contexto, um dos temas centrais deste livro é o conceito de independência financeira, ou seja, a busca do desenvolvimento auto-sustentável, onde cada indivíduo torna-se independente de qualquer forma de amparo ou “sustento” externo. Será mostrado, nessa obra, que não apenas isso é possível, como é a opção mais inteligente a se seguir em um mundo globalizado, onde a tendência é a de que os empregos formais desapareçam ou se reduzam muito, e onde a economia se torne mais dinâmica, mutável e complexa, e onde infelizmente os governos estão cada vez menos confiáveis (para dizer o mínimo). Para alguns, isso pode parecer um fardo, mas o fato é que cada um precisará achar seu próprio caminho para uma vida digna.

Simbolicamente, a vida é uma grande guerra contra o adormecimento (inconsciência alienada) e a mediocridade, um contínuo processo de individuação, tal como já definimos anteriormente. O autoconhecimento que permite estar atento e consciente dos seus recursos e valores, desenvolvendo-os cada vez mais, é a forma de vencer cada uma das batalhas, incluindo as que travamos interna e externamente em busca da prosperidade material.

Como dissemos, a prosperidade é um padrão mental e, nesse contexto, o conceito de rico não é simplesmente o de alguém que estaticamente possui muito dinheiro e posses materiais, mas rico é o indivíduo que possui um padrão psíquico voltado para a geração abundante de recursos materiais, emocionais e espirituais, sendo eficaz nesse conjunto, enquanto um sujeito harmônico e bem-sucedido. Muitos ganhadores de loterias e herdeiros afortunados perderam toda a sua riqueza devido ao mau uso da energia do dinheiro e/ou da má administração dos próprios recursos financeiros⁴⁵. Por outro lado, há indivíduos com um tal padrão mental criativo que se tornaram “self-made men”, homens e mulheres que souberam gerar a sua fortuna do “nada”, a partir da sua habilidade pessoal e de sua configuração mental peculiar. Esse é o verdadeiro rico do qual estamos tratando.

A proposta dessa obra é descortinar os segredos do mecanismo arquetípico (estrutural) da geração pessoal de riqueza. A programação neurolingüística, ou ciência do sucesso, como dissemos, é baseada no estudo comparativo do padrão mental das pessoas comuns e das pessoas que atingiram um grau de sucesso e eficácia no mundo, que as diferenciam da grande massa. O objetivo não é apresentar essas pessoas bem-sucedidas como divinamente especiais, escolhidas ou privilegiadas, mas apenas mostrar que, no fundo, com motivação, disciplina e perseverança, todos podem prosperar dentro

⁴⁵ Sabe-se que menos de 5% das pessoas que ganham em loterias, conseguem manter suas riquezas depois de 5 anos após a premiação. Ou seja, não adianta apenas ganhar uma fortuna, se você não souber como lidar com ela, e ao mesmo tempo, aprender a desenvolver uma psique voltada para a abundância (riqueza), e não para a escassez (pobreza).

dos limites de seus próprios desejos e expectativas, ou de sua visão pessoal de realidade. E todos podem contar com uma metodologia científica para isso.

A programação neurolingüística nos revela a anatomia da prosperidade, mostrando como estes padrões podem ser aprendidos e adotados, a partir de exemplos de gênios que, espontaneamente, descobriram e vivenciaram estas leis do sucesso. Esse será o tema dos próximos capítulos.

Capítulo 4 – Os Fatores Sistêmicos da Prosperidade Consciente: Passos práticos

para alcançar o Sucesso

O conceito de **sucesso** pode ser definido como um *processo*, desenvolvido ao longo de uma vida, pelo qual o indivíduo desenvolve as suas aptidões naturais e potencialidades, conferindo primariamente sentido social e espiritual à sua existência e, ao mesmo tempo, alcançando bem-estar e aceitação pela sociedade.

O sucesso, ou a prosperidade, pode ser considerada como satisfação e plenitude em várias áreas da vida: social, profissional, espiritual, lazer, familiar, afetivo-emocional, financeiro, físico, intelectual, etc. Muitas pessoas, porém, focam-se só em uma área (por exemplo, o financeiro) e se esquecem das outras. Porém, quando um setor esvazia-se, ele passa a exigir mais atenção e, com o tempo, passa a drenar energia dos outros setores, podendo interferir no andamento de outros projetos, atrapalhando áreas já estruturadas e desequilibrando o ser como um todo.

A felicidade, portanto, é o resultado de um equilíbrio dinâmico de variadas forças de atuação sobre diversas áreas da vida, com atenção, foco e esforço. A partir do estudo comparativo de inúmeros textos de auto-ajuda, programação neurolingüística, e psicologia aplicada, consegui extrair o que denomino de Fatores Sistêmicos da Prosperidade Consciente, ou seja, um conjunto interrelacionado de formas de conduta e padrões psíquicos de organização, que geralmente se encontram presentes nas pessoas de sucesso, que trilham um caminho ético, saudável e construtivo de realização.

Essa lista está organizada em 17 fatores. Esse número, porém, não é fixo, e pode ser acrescido de novos itens, pois esse tipo de estudo continua em processo de evolução, caracterizando a chamada “Ciência do Sucesso”. Segundo a literatura especializada e meus estudos e pesquisas independentes, os Fatores Sistêmicos da Prosperidade Consciente são:

1. Atender a Vocação ou Chamamento Interior (ou Lei do Dharma);
2. Informação + Conhecimento = Poder;
3. Independência e Autoconfiança: o Poder do Pensamento Positivo;
4. Economia e Disciplina (A Lei da Antientropia ou Entropia Negativa);
5. Automotivação;
6. Planejamento e Monitoramento Sistemático;
7. Marketing Pessoal;
8. Networking Marketing ou Contatos, Comunicação e Negociação;
9. Autoconhecimento;
10. A Lei da Doação;
11. Espiritualidade ou a nossa Dimensão Transpessoal;
12. Público-Alvo;
13. Investir e Arriscar ou Correr Riscos Calculados;
14. Usufruir cada vitória do Processo, e Curtir os Sonhos Finalizados;
15. Automatizar e Descansar: construindo a independência financeira;
16. Exigência de Qualidade + Eficiência + Comprometimento;
17. O poder (arquetipo) do mito.

Esses fatores são chamados de sistêmicos, porque estão ligados e interrelacionados de tal maneira, que um fator necessariamente tem de levar ao outro, formando um sistema ou uma rede de elementos correlacionados sinergicamente. Assim, por exemplo, a condição de prosperidade (1) “atender a própria vocação” está diretamente relacionada ao item (9) “autoconhecimento”, pois você precisa se conhecer profundamente para identificar e assumir corajosamente, o chamado interior de sua vocação.

O autoconhecimento, por sua vez, é alicerçado por (2) “informação e conhecimento” gerando poder e (3) “autoconfiança”, o que alimenta um movimento psicológico de (3) “independência, pensamento positivo” e (5) “automotivação”.

A busca por (2) “conhecimento”, no caminho da prosperidade consciente, também inclui o investimento em *educação financeira* e a descoberta da importância do fator (4) “economia e disciplina” que para ser realizada exige (6) “planejamento e monitoramento sistemático”, coligado com boa dose de *espírito empreendedor*, o que implica que a pessoa terá que aprender a (13) “investir, arriscar e, até mesmo, correr riscos calculados”.

A auto-imagem apresentada ao mundo não é um fator menos importante. Assim, o investimento no próprio (7) “marketing pessoal” também é necessário, ao facilitar a formação de uma boa (8) “rede de negociações, contatos e comunicações”, ou seja, aquilo que é chamado de “networking marketing”. O marketing também está ligado à comunicação e apresentação de um produto, trabalho ou serviço para um certo tipo estratégico de (12) “público-alvo”, que saberá apreciar o que você tem para oferecer. Esse público certamente apresentará, dentro de seu universo particular de representações, a sua (16) “exigência de qualidade e eficiência”, e você terá de incluir na sua estratégia de marketing o seu (16) “comprometimento” com esses padrões de excelência. Inevitavelmente, você terá que se qualificar, o que nos traz de volta a importância do (2) “conhecimento” e de todo o ciclo sistêmico de fatores de prosperidade a ele ligado.

Mas, isso ainda não é tudo. Sempre é necessário lembrarmos da interferência de fatores profundos, mas que talvez estejam além da nossa capacidade de controle e compreensão. Algumas pessoas podem chamar esses fatores de ‘sorte’, outros de ‘destino’, ou ainda de ‘sincronicidade’. Será nesse contexto, que incluiremos em nosso sistema da prosperidade voluntária ou construída, a (10) “Lei da doação”, o (17) “poder arquetípico do mito”, e a questão da (11) “Espiritualidade”, como uma disciplina de evolução interior, sustentada pelo (9) “autoconhecimento”, talvez o grande suporte sistêmico que interligue todos os outros fatores de prosperidade. É possível, e mesmo desejável, ir (14) colhendo e usufruindo os frutos produzidos, ao longo de toda essa jornada (e não só no momento final, demarcado para representar a sua vitória), até o instante em que seja possível (15) “automatizar” esforços e rotinas de trabalho e, simplesmente, “descansar”. O grande prêmio que fará valer todo esse esforço será a independência financeira e existencial – um dos objetivos do processo de individuação ou auto-realização.

Todos esses fatores sistêmicos serão detalhados e aprofundados a partir de agora.

I) Atender a Vocação ou Chamamento Interior (A Lei do Dharma).

A palavra vocação significa um chamado, uma missão que o mundo nos oferece como resposta a um apelo interior. Todos os autores de auto-ajuda e consultores de carreira concordam que, em primeiro lugar, se queremos ser bem-sucedidos nesse planeta, devemos seguir nossa verdadeira vocação.

Certa vez, presenciei um rapaz aparentemente bem-sucedido na área de informática aconselhando um colega, não tão bem ocupado (este era um vendedor mediano), afirmando que “para se ter sucesso, você não deve fazer o que gosta, mas sim o que o mercado de trabalho lhe solicita”. Segundo minha opinião pessoal, não poderia haver um conselho pior do que esse!

Um conselho bem melhor seria “faça aquilo que você realmente gosta, que lhe faça sentido e, depois, descubra a melhor roupagem (marketing) para apresentar seu trabalho, serviço ou produto, dentro das necessidades do mercado, e que ao mesmo tempo, seja congruente com o seu sistema de valores (ou seja, que não agrida a sua integridade pessoal)”. Traduzindo, fazer aquilo que você realmente gosta não é contraditório com as necessidades do mercado, se você souber se comunicar com a linguagem dos vários segmentos de consumo e, ao mesmo tempo, cuidar para ser congruente com seus próprios sistemas de valores.

Encontrar a sua verdadeira vocação, fazer aquilo que tem um sentido existencial para a sua vida e que lhe forneça satisfação, prazer, sentido de realização é prioritário. A lógica e o bom senso sugerem que quando nos sentimos realizados com a nossa atividade profissional, naturalmente nos motivamos para realizar um trabalho de alta qualidade.

É nesse contexto que surge a ‘*automotivação*’ e o ‘*comprometimento com um alto nível de qualidade e eficiência*’, dois outros fatores sistêmicos de prosperidade que são muito importantes.

Do ponto de vista financeiro, ser especial naquilo que se faz, é o primeiro passo para ganhar de modo verdadeiramente significativo, desencadeando o fluxo do dinheiro. O empenho em ser especial tem relação com foco e concentração de energia, o que é o oposto da atitude de dispersão que gera uma perda essencial de energia e esforço.

Às vezes, pode ser preciso consultar um serviço de orientação vocacional ou contratar um coach de carreira para auxiliar na busca da real vocação do sujeito. Além disso, esse profissional também poder oferecer o apoio para que o indivíduo assuma e realize concretamente a sua escolha, enfrentando os seus desafios, mas também usufruindo de seus frutos.

Escolhas baseadas em modelos familiares ou em caminhos já abertos por outros, podem se constituir em uma faca de dois gumes. Alguns (poucos) casos podem dar certo, mas em outras situações mais comuns, tais estratégias podem se constituir em formas de pressão e estresse, que irão fatalmente frustrar o indivíduo de forma acumulativa ao longo do tempo, podendo até gerar distúrbios psíquicos ou físicos (de origem psicossomática) mais graves.

Um exemplo poderia ser a história de um rapaz muito apegado e dependente em relação a uma mãe empreendedora, porém, superprotetora. Ela pode ser uma empresária de sucesso, com uma fábrica (por exemplo, de sorvetes), com lucros crescentes. O seu

filho é o herdeiro natural da empresa, mas se esse ramo não corresponde à sua verdadeira vocação, estará aberto o caminho para os mais variados conflitos. Como o filho é muito dependente da mãe, pode não possuir a necessária coragem para ousar um caminho diferente, em sintonia com o seu chamado interior. Talvez, ele goste de informática ou artes, mas enxerga no trabalho da mãe (e no lucro financeiro produzido) a garantia da sua segurança. Por medo, prefere se acomodar a essa situação, e a uma certa “**zona de conforto**”, mas nunca estará plenamente satisfeito, e no fundo de sua alma, o seu **Self** (ou seu verdadeiro **Eu Interior**) irá cobrar essa “ausência”. Isso poderá ser a origem de uma aguda depressão ou de distúrbios psicossomáticos (distúrbios físicos gerados psiquicamente). E, como sua mãe sempre foi muito protetora, além de não te-lo preparado para a vida como um todo, por sempre estar ali para resolver todos os problemas do mesmo, terá que pagar o amargo preço de não saber se poderá contar com o filho para herdar o negócio da família. O pai pode ser uma figura ausente, mesmo estando vivo. Ou seja, ele não contrabalançou qualquer influência limitadora à superproteção materna. Esse é apenas um exemplo hipotético (mas, que ilustra muitos casos que já atendi em consultório particular), do que pode ocorrer quando não seguimos nossa verdadeira vocação. Na vida cotidiana, existem muitos casos similares a esse.

Existem também escolhas equivocadas baseadas em conhecidos de sucesso. O equívoco está em acreditar que o que pode servir a uma pessoa, também servirá à outra. Além disso, a vida oferece oportunidades muito variadas, para uns e para outros. Oportunidades e circunstâncias essas que são mutáveis, e não fixas.

Escolhas baseadas em expectativas fantasiosas e idealizadas sobre uma determinada profissão também são geradoras de frustração e até de depressão. Mesmo a melhor profissão do mundo, que corresponda à nossa real vocação, possui seus conflitos, obstáculos e dificuldades. Não existe profissão sem problemas mas, quando amamos o que fazemos, naturalmente desenvolvemos uma estrutura psíquica para agüentarmos as limitações circundantes, e conseguimos achar soluções criativas com muito mais facilidade.

Na base de todas as escolhas erradas de carreira ou profissão, e de grande parte da insatisfação resultante, encontra-se a falta de autoconhecimento. Sem olhar para dentro de si, ninguém vai ter noção da sua vocação e, muito menos, conseguirá resultados financeiros, ou traçar propósitos que garantam um sentido para a vida. Não há nada mais desgastante do que fingir por muito tempo ser o que você não é.

Para os espiritualistas, a vocação ou o chamado interior é conhecido como “lei do darma”. A palavra darma vem do sânscrito e significa “propósito de vida”. Segundo a lei do darma, assumimos uma forma física para cumprir um propósito na vida. Para os espiritualistas, cada um de nós carrega uma centelha divina no interior da Alma e, por isso, cada pessoa representa o divino assumindo uma forma humana para cumprir um propósito.

De acordo com a lei do darma, existe algo, um talento singular, ou alguma coisa que cada indivíduo consegue fazer melhor do que todo mundo. Se você não consegue perceber isso em si mesmo, é porque sua auto-estima está muito baixa e, assim, você subestima ou deprecia a si próprio. Porém, mesmo que não reconheça, você tem esse talento singular e uma maneira única de expressá-lo.

Mais do que isso: é provável que você tenha não apenas um, mas dois, três, ou mais talentos singulares, e para cada potencial peculiar, em sua forma única de se expressar, existem necessidades específicas contingentes. Talvez não seja possível exercer todos os seus talentos, mas ao menos um ou dois deles são factíveis no tempo de uma vida. Talvez você não conheça todos os seus potenciais e receba com surpresa qualquer afirmação sobre os seus vários talentos. Mas, o fato é que, quando as necessidades de cada talento se combinam com a expressão criativa de sua potencialidade, surge e se expressa a fagulha divina interior que cria a riqueza.

Segundo uma visão transpessoal (ou espiritual) em psicologia, estamos aqui para encontrar nosso verdadeiro Eu, que pode ser chamado de Self ou Si-mesmo na psicologia junguiana, ou de Eu-Interior, Eu-Superior ou Eu-Pessoal (para os espiritualistas).

O Eu-Pessoal é o núcleo da personalidade, ou do ser individual e único de cada ente humano. A essência do Eu-Pessoal é imutável e estável; tem as características de ser imaterial, livre, imortal, sempre completo e perfeito. É a dimensão humanística, o caráter, a consciência moral e é o princípio vital saudável e perfeito. O **Eu-Pessoal** ou **Self** é um conceito similar ao de **Alma**, e é algo diferente do (nosso) **Ego**.

O **Ego** é o nosso “**Eu-menor**”. Está ligado, num caráter mais restrito, à nossa consciência cotidiana da vida física ou material imediata em que vivemos. O ego pode também estar ligado à “imagem exterior” que transmitimos às pessoas em geral (em psicologia chamamos essa imagem de persona).

O que importa, é que a visão de nosso Ego é mais restrita do que a do Eu-pessoal (ou Self). A pessoa centrada apenas no **Ego** se torna “egocentrada” ou “egocêntrica”, o que pode gerar uma visão de mundo muito limitada, porém “inflada” ou “arrogante”. Apesar de a pessoa não conhecer as suas verdadeiras limitações e potencialidades, ela pode se achar uma conhecedora completa de si.

Já a postura de uma pessoa centrada no Self é totalmente diferente. Esse tipo é verdadeiro, humilde e simples perante a vida; possui uma auto-estima equilibrada, é muito mais eficaz no mundo, e possivelmente, o sucesso seja atraído para esse perfil com muito mais facilidade.

Seja como for, o que importa é que a profissão ou missão que você escolher para a sua vida, só corresponderá à sua verdadeira vocação se for algo que toque profundamente o seu **Eu-pessoal**, ou seu **Self**. A sua vocação é aquilo que toca a sua **Alma**.

Seu trabalho pode lhe gerar excelentes rendimentos, pode lhe conferir status social, e inúmeras vantagens adicionais (para o Ego) como viagens, estadias em hotéis, etc. Mas, se a sua Alma não for tocada pelo seu talento criativo único e pessoal no seu trabalho ou profissão, a verdadeira satisfação não será alcançada e a real prosperidade não ocorrerá. Apenas exercendo a sua legítima vocação, você passará a experimentar a sua vida como uma expressão íntegra da felicidade. Para muitos, isso terá um significado de vivenciar a vontade e a expressão da divindade. Não só de vez em quando, mas o tempo todo. Só assim, você vai conhecer a verdadeira alegria e o verdadeiro significado do sucesso – o êxtase e a exultação de ser verdadeiro e íntegro consigo mesmo, com seu próprio espírito.

É importante salientar que a vocação – ou o chamado interior – não diz respeito apenas à sua escolha profissional, mas também ao sentido de sua vida como um todo. Por fim, faça o exercício a seguir que o ajudará a pensar sobre o grande chamado de sua vida.

Exercício: Meu propósito na Vida

1º fator de prosperidade consciente: a Lei da Vocação

1. Imagine seu Poder Criador ... E com este poder você vai criar um Mundo Ideal... o seu Mundo Ideal! Como é este mundo? Descreva o seu mundo ideal em 20 palavras. Procure não limitar a sua imaginação, nem se apegar a obstáculos. Apenas imagine e descreva, como é o seu mundo ideal.

2. Respire Fundo. Feche os olhos e sinta você... Agora, pense em todas as qualidades – características (adjetivos) – que você gosta, em você mesmo! Liste as suas qualidades (no mínimo 10 qualidades).

3. Da lista anterior, escolha as 5 características pessoais (qualidades) que são as suas favoritas.

4. Faça uma lista de modos ou maneiras (verbos) em que você pode expressar suas características favoritas. Ex.: dançar, viajar, escrever, etc.

5. O propósito de minha vida é usar minha ...
(copiar um item da resposta 3)

para:
(utilizar um verbo da resposta 4)

e conseguir:
(basear-se na resposta 1)

Dissecando a Alma humana

Acredito ser a abordagem do psicólogo suíço Carl Gustav Jung, a que oferece o maior leque de recursos, embasamento filosófico e consistência teórica e prática para instrumentalizar uma Psicologia que se proponha estudar a Alma Humana.

A Psicanálise deu o primeiro passo decisivo ao tomar o inconsciente como objeto de estudo, e ao mesmo tempo, oferecer um corpo teórico doutrinário engenhoso e revolucionário. Jung, por sua vez, ampliou o alcance dessa primeira contribuição, oferecendo-nos um trabalho quase completo, que dispensa qualquer palavra.

O Espiritismo, porém, já exerceu a sua influência antes mesmo da consolidação de qualquer uma das "quatro grandes forças na Psicologia" (que são a Psicologia comportamental, a Psicanálise, a Psicologia Humanista e a Psicologia Transpessoal); primeiro como precursora, observamos agora, que o avanço dos Estudos Espíritos delineia a peça que faltava para integrar todas essas contribuições em uma síntese holística bem coordenada, fundamentada e dinâmica.

Iniciemos, então, pela ampla abordagem junguiana. A Psicologia Analítica de Carl Gustav Jung é uma ciência de vasto alcance, que a partir de um paradigma holístico, procura estudar e compreender a dimensão psíquica do ser humano, em sua totalidade.

Para Jung, a Psicologia é uma ciência que tem como objeto de estudo a psique, a totalidade da estrutura anímica do ser humano englobando, portanto, tanto fenômenos conscientes quanto inconscientes. Lembremos aqui, que desde a Grécia Antiga, psique é o conceito “mentalista” que origina o termo Alma. Além da vinculação dos processos consciente e inconsciente, Jung, de modo específico incluía na psique a superposição e tensão entre elementos pessoais e coletivos no homem (Samuels, 1998).

Segundo Edward F. Edinger, em seu livro *Ego e Arquétipo* (onde ele fala sobre a Individuação e a Função Religiosa da Psique) a “descoberta de caráter mais fundamental e de maior alcance, de Jung, é a do inconsciente coletivo ou psique arquetípica”. Afirma o autor, “... graças às pesquisas que ele realizou, sabemos atualmente que a psique individual não é apenas um produto da experiência pessoal. Ela envolve ainda, uma dimensão pré-pessoal ou transpessoal, que se manifesta em padrões de imagens universais, tais como os que se podem encontrar em todas as mitologias e religiões do mundo”.

Jung mostrou que o nosso psiquismo se desenvolve em um sentido específico e progressivo. O ser humano, não é alguém sem direção; o funcionamento da mente se organiza

de forma a dar uma direção à vida. A identificação dos objetivos centrais de nossa vida, entre outras coisas, caracterizam essa direção.

Jung, porém, evidenciou a função religiosa da psique. Segundo ele – conforme comenta Edinger – os arquétipos do inconsciente coletivo equivalem aos nossos dogmas religiosos que estão sendo esquecidos. Assim, através da formulação das verdades religiosas da psique de um modo que se ajuste à mente moderna, Jung criou uma nova visão de mundo que faz justiça tanto à atitude científica e empírica como à necessidade humana de um sentido do suprapessoal. Esse sentido é o que mais falta no homem moderno. Portanto, segundo Jung, a “principal tarefa de toda educação (de adultos) é levar o arquétipo da imagem de Deus, ou de suas emanações e efeitos, à Mente Consciente”.

Existe aqui, por parte do pensamento junguiano, a convicção de que o sucesso de uma psicoterapia depende fundamentalmente do encontro entre o ego e a imagem arquetípica de Deus.

Na verdade, o mundo civilizado – como afirma Edinger – mal começa a despertar para a magnífica síntese de conhecimento humano realizada por C. G. Jung. Tendo iniciado a sua vida profissional como psiquiatra e psicoterapeuta, Jung descobriu nos seus pacientes, assim como em si mesmo, a realidade da psique e a fenomenologia de suas manifestações, num grau de profundidade que jamais havia sido observado de forma sistemática.

Em consequência dessa experiência, ele pôde reconhecer esta mesma fenomenologia expressa nos produtos culturais da humanidade – mito, religião, filosofia, arte e literatura. Ele penetrou na fonte última de toda religião e de toda cultura e descobriu, desta maneira, a base de um novo sincretismo orgânico da experiência e do conhecimento humanos. A nova perspectiva, assim alcançada, reveste-se de um caráter tão exaustivo e abrangente que uma vez percebida, inevitavelmente produzirá consequências revolucionárias sobre a visão do homem com relação a si mesmo e ao mundo.

A percepção da “realidade da psique”, que torna visível essa forma de perceber o mundo, só pode ser alcançada por um indivíduo de cada vez, ou mais precisamente ainda, por alguém que se dedique laboriosamente ao seu próprio desenvolvimento pessoal. Em caso

contrário, a pessoa simplesmente não tem condições subjetivas de se aperceber de qualquer coisa relacionada a tais possibilidades.

Esta obra de auto-aperfeiçoamento individual é denominada por Jung de individuação – um processo no decorrer do qual o ego vai tendo aumentada a consciência do fato de dever sua origem à psique arquetípica e dela depender. O diálogo que resulta entre o ego e o arquétipo é a característica essencial da individuação, que oferece uma nova forma de vida para o homem contemporâneo.

Como foi dito, o psiquismo humano possui uma direção de desenvolvimento e organização. Por isso, a vida não prossegue num caminhar ao acaso, mas sim, em função de uma direção e um sentido, mais ou menos fixo ou flexível, segundo o padrão de personalidade de cada um. Quando não é assim que se processa a vida de um indivíduo, ou seja, quando a sua vida se encontra “perdida, sem direção”, é muito comum tratar-se de um indivíduo em que o processo comum e esperado de auto-regulação psíquica se encontra obstruído, podendo em casos mais agudos, configurar algum quadro psicopatológico conhecido (de neurose, psicose, ou outro). Essa, porém, é uma questão que daria material para outro projeto de estudo.

A natureza auto-reguladora da psique se explica, na abordagem junguiana, através de um *princípio estruturador ou organizador* que unifica os vários conteúdos arquetípicos. Esse princípio é o arquétipo central ou arquétipo da unidade, ao qual Jung denominou Self.

A existência desse princípio unificador não é definida do “nada” ou do “acaso”: *ela é abstraída, enquanto constructo hipotético, da análise contínua de sonhos de pacientes, em contexto clínico. O caráter epistemológico da descoberta do Self, é portanto, caracterizado pela pesquisa clínica.*

O Self ou “Si-mesmo” é o centro ordenador e unificador da psique (ou alma) total (consciente e inconsciente), assim como o ego é o centro da personalidade consciente. O Self constitui a autoridade psíquica suprema, mantendo o ego submetido ao seu domínio. É descrita, de forma mais simples como a **divindade empírica interna**, equivalente à “*imago Dei*” ou imagem arquetípica de Deus.

O Espiritismo propõe que uma das características que exatamente diferencia o homem dos animais, é que o primeiro está destinado a entrar em contato consciente com Deus, ou seja, o

homem pode, diferente dos seres do reino animal, conhecer a Deus, à medida que se desenvolve espiritualmente para tanto.

A psicologia junguiana corrobora essa idéia: o Self – na abordagem junguiana – é o conceito ou elemento psicológico que permite ao homem reconhecer a Deus. Em outras palavras, para que o homem possa acessar Deus, do ponto de vista psíquico, há a necessidade de uma prontidão psicológica para tal. O Self é a representação psíquica dessa prontidão, que na terminologia junguiana se desenvolve com o processo de Individuação, e na terminologia Espírita, se desenvolve gradualmente com o progresso do Espírito, em suas várias encarnações.

Como o Self possui natureza arquetípica (e o conceito de arquétipo engloba toda a gama de conteúdos simbólicos produzidos pela humanidade em todas as épocas e culturas, sendo que daí resulta o seu ligamento com o conceito de carma e reencarnação, na Doutrina Espírita e na Tradição Indiana), a prontidão psicológica para o reconhecimento de Deus é uma característica intrinsecamente humana (do ponto de vista junguiano, quando dizemos que uma característica é arquetípica, ao mesmo tempo estamos dizendo, que essa característica é profundamente humana).

Assim, temos que o Espiritismo afirma ser essa prontidão uma tendência inata no homem, como um germe que precisa ser cuidado ou cultivado para se desenvolver; o conceito de Self corrobora essa hipótese, na medida, que o próprio Self (ou, o Arquétipo Central, como se queira chamar) também surge no psiquismo como um potencial arquetípico (ou seja, essencialmente humano), que se desenvolve no processo de individuação de cada um.

Jung demonstrou, ainda, que o Self apresenta uma fenomenologia característica: ele é expresso por meio de determinadas imagens simbólicas típicas denominadas mandalas. Todas as imagens que enfatizam um círculo com um centro e que normalmente apresentam um elemento adicional referente a um quadrado, uma cruz ou outra representação de quaternidade se enquadra nessa categoria.

Há ainda um certo número de outros temas e imagens associados que fazem referência ao Self. Temas como (1) a unidade, (2) a totalidade, (3) a união dos opostos, (4) o ponto gerador central, (5) o centro do mundo, (6) o eixo do universo, (7) o ponto criativo onde Deus e o

homem se encontram, (8) o ponto em que as energias transpessoais fluem para a vida pessoal, (9) a eternidade – por oposição ao fluxo temporal -, (10) a incorruptibilidade, (11) a união paradoxal entre o orgânico e o inorgânico, (12) as estruturas protetoras capazes de gerar a ordem a partir do caos, (13) a transformação da energia, (14) o elixir da vida; isso tudo se refere ao Self, fonte central de energia da vida, origem do nosso ser, descrito de forma mais simples, como Deus. Na realidade, as mais ricas fontes do estudo fenomenológico do Self são as inúmeras representações que o homem faz da divindade.

Como há dois centros autônomos do ser psíquico (o ego e o Self), o vínculo existente entre eles assume importância capital. Para a compreensão dessa relação vincular, é necessário discorrermos sobre o conceito de ego e consciência, partindo então para uma descrição da estrutura global da psique ou Alma Humana (segundo a terminologia junguiana).

Ao definir o conceito de consciência, Jung afirma o seguinte: “... Por consciência entendo a relação de conteúdos psíquicos com o **ego**, desde que essa relação seja percebida pelo ego. Relações com o ego não percebidas como tais são inconscientes. A consciência é a função da atividade que mantém a relação de conteúdos psíquicos com o ego”.

O ego, assim compreendido, é o centro da consciência ou o complexo central no campo da consciência. Mas, como será discutido posteriormente, é implícito ao conceito de ego as suas limitações e incompletude como algo menor que a personalidade inteira (ou seja, o Self) e, portanto, subordinado a esse.

Sendo o Ego o centro da consciência, ele é também o sujeito de todos os atos pessoais da consciência. Qualquer conteúdo psíquico consciente deve estar em relação com o Ego, sendo esta conexão o próprio critério que define o conceito de Eu-consciente, pois para que um conteúdo seja conhecido ele deve ser representado para um sujeito. O ego, dessa forma, não é equivalente ao campo da consciência, mas antes é o seu ponto de referência.

A partir dessas considerações, observamos em Jung uma conceituação do inconsciente bastante ampla (e perfeitamente lógica e racional), definida pela **falta** do atributo da consciência. O conceito é bastante amplo, na medida em que o limite da consciência é tão

desconhecido, quanto o do inconsciente, restando-nos a opção de denominar tudo aquilo que não conhecemos, portanto não relacionado com o ego (ou o Eu-consciente), de inconsciente.

Magalhães (1984), de forma bastante sistemática, define o inconsciente a partir de dois parâmetros complementares na concepção analítica (junguiana), quais sejam:

- 1) O ponto de vista da Psicologia da Consciência;
- 2) O ponto de vista da Psicologia da Personalidade Total (Self).

Segundo o primeiro parâmetro – da psicologia da consciência – o inconsciente pode se dividir em 3 grupos de conteúdos.

I. **Conteúdos inconscientes, mas facilmente acessíveis à consciência.** No plano fenomênico, esses conteúdos são acessados por um esforço de vontade, que permite ao indivíduo lembrar de coisas, ou trazer à consciência conteúdos que antes não estavam ocupando a sua mente. Corresponde ao conceito de pré-consciente no modelo psicanalítico de Freud.

II. **Conteúdos inconscientes não acessíveis voluntariamente.** A existência desse grupo é inferida a partir das irrupções espontâneas do inconsciente (por exemplo, em sonhos, lapsos, ou sintomas), ou seja, de manifestações independentes do Eu-consciente (às vezes, inesperadas ou inoportunas).

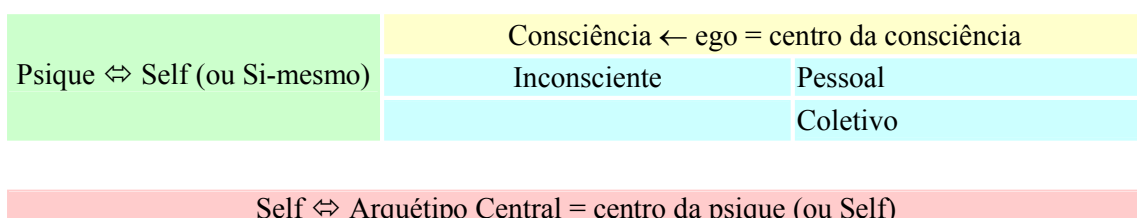
III. **Conteúdos inconscientes que não são capazes de se tornarem conscientes.** Este é um grupo hipotético, estabelecido a partir da existência do segundo.

De acordo com o segundo parâmetro de classificação – o da Psicologia da Personalidade Total (Self) – o inconsciente é definido como:

- I. Uma psique extraconsciente cujos conteúdos são pessoais;
- II. Uma psique extraconsciente cujos conteúdos são impessoais e coletivos.

Observamos que como Freud, Jung usa o termo inconsciente tanto para descrever conteúdos mentais que são ou estão inacessíveis ao ego, e portanto à consciência, como topicamente para delimitar um lugar psíquico com seu caráter, suas leis e funções próprias.

A estrutura da psique seria esquematizada como abaixo:



Obs.: Jung utilizava o termo **personalidade** como sinônimo de dimensão psíquica do ser humano.

A) O **inconsciente pessoal** compreende:

1. as percepções e sentimentos subliminares;
2. traços de acontecimentos passados perdidos pela memória consciente;
3. e, todo material que não atinge a consciência, por não possuir suficiente energia ou não estar devidamente diferenciado;
4. a maior parte dos conteúdos do inconsciente pessoal (sendo todo um conjunto de material mental e afetivo), porém, são conteúdos rejeitados pela consciência, ao longo da vida pessoal de cada um, por ser incompatível com as intenções, ideais, ou sentimentos morais conscientes, sendo impedidos de se conscientizarem tornando-se, conseqüentemente, separados do ego, através do uso de mecanismos de defesa, tais como a repressão, a negação e o deslocamento, por exemplo.

A noção de inconsciente pessoal de Jung corresponde aproximadamente ao conceito de inconsciente de Freud, sendo que a importante contribuição de Jung neste campo, foi com relação ao conceito dos complexos como conteúdos do inconsciente, identificados a partir de experimentos de associação verbal. Ou seja, Jung colaborou com Freud, oferecendo uma base empírica e experimental para a teoria psicanalítica do inconsciente, e a Psicanálise de Freud contribuiu com Jung, oferecendo uma sólida base teórica como ponto de partida inicial.

Nesse contexto, a noção de **complexo** foi a primeira grande formulação teórica de Jung, criado por ele e seus colaboradores do Burgholzli, a clínica psiquiátrica da Universidade de Zurique, chefiada por Breuler. Os complexos são conteúdos psíquicos (idéias, imagens mentais, conceitos, etc) carregados emocional e sentimentalmente, que com o correr do tempo, se acumulam ao redor de determinados símbolos psíquicos arquetípicos, em função de sua afinidade temática e energética. Quando esses complexos se constelam (ou seja, se ativam, segundo um padrão de energia específica, que se dirigem a uma ação

comportamental ou reação emocional bem definida), fazem-se acompanhar invariavelmente pelo afeto, com uma ação manifesta relativamente autônoma, em todos os casos.

B) Além do inconsciente pessoal, Jung concebe um substrato inconsciente mais profundo, que é comum a todos os seres humanos, denominado por ele de **inconsciente coletivo**.

Esta idéia é a transposição para o plano psíquico, da identidade anatômica e fisiológica existente entre os homens, independentemente das diferenças raciais, culturais e individuais. Assim, analogicamente, do mesmo modo como possuímos a potencialidade de termos dois braços, duas pernas, um coração, um fígado, etc., também temos a potencialidade de nos desenvolvermos o suficiente para cuidarmos de nós mesmos e de outros, de nos separarmos do mundo dos pais, de escolhermos uma profissão, etc. (Magalhães, 1984).

De tudo o que foi falado até agora, o conjunto de citações seguintes sintetiza bem a noção de Jung (MSR, 1961) sobre o inconsciente: “Teoricamente é impossível fixar limites no campo da consciência, uma vez que ela pode estender-se indefinidamente. Empiricamente, porém, ele sempre atinge seus limites ao atingir o **desconhecido**. Este último é constituído por tudo aquilo que ignoramos, por aquilo que não tem qualquer relação com o eu, centro dos campos de consciência.

O desconhecido divide-se em dois grupos de objetos; os que são exteriores e os que seriam acessíveis pelos sentidos e dados interiores, que seriam o objeto da experiência imediata. O primeiro grupo constitui o desconhecido do mundo exterior; o segundo, o desconhecido do mundo interior. Chamamos inconsciente a este último campo.

Logo, (1) tudo o que conheço, mas não penso num dado momento, (2) tudo aquilo de que já tive consciência, mas esqueci, (3) tudo o que foi percebido pelo meus sentidos e meu espírito consciente não registrou, (4) tudo o que involuntariamente e sem prestar atenção (isto é, inconscientemente), sinto, penso, relembro, desejo e faço, (5) todo o futuro que se prepara em mim, e que só mais tarde se tornará consciente, tudo isso é conteúdo do inconsciente. A esses conteúdos se acrescentam (6) as representações ou impressões penosas mais ou menos intencionalmente reprimidas. Chamo de inconsciente pessoal ao conjunto de todos esses conteúdos.

Mas, além disso, encontramos também no inconsciente (7) propriedades que não foram adquiridas individualmente; foram herdadas, assim como os instintos e os impulsos que

levam a execução de ações comandadas por uma necessidade, mas não por uma motivação consciente... (Nesta camada 'mais profunda da psique' encontramos os arquétipos). Os instintos e os arquétipos constituem, juntos, o **inconsciente coletivo**. Eu o chamo coletivo porque, ao contrário do inconsciente pessoal, não é constituído de conteúdos individuais, mais ou menos únicos e que não se repetem, mas de conteúdos que são universais e aparecem regularmente.

Os conteúdos do inconsciente pessoal são parte integrante da personalidade individual e poderiam, pois, ser conscientes. Os conteúdos do inconsciente coletivo constituem como que uma 'condição ou base da psique em si mesma', condição onipresente, imutável, idêntica a si própria em toda parte.

Quanto mais profundas forem as 'camadas' da psique, mais perdem sua originalidade individual. Quanto mais profundas, mais se aproximam dos sistemas funcionais autônomos, mais coletivas se tornam, e acabam por universalizar-se e extinguir-se na materialidade do corpo, isto é, nos corpos químicos. O carbono do corpo humano é simplesmente carbono; no mais profundo de si mesma, a psique é universo".

Clarke (1992) - filósofo que realizou um estudo crítico das bases históricas e epistemológicas da obra junguiana -, considera a mais importante contribuição de Jung ao pensamento moderno, em suas palavras, "o reconhecimento da realidade da mente e a redescoberta da idéia da psique como um cosmo igual e complementar ao mundo físico. Sem cair no dualismo da mente versus corpo, uma divergência que persegue o pensamento ocidental desde o tempo de Descartes, coube a Jung reconstruir, com ferramentas modernas e em tempos modernos, o conceito tradicional de mente como algo que tem um lugar na ordem natural das coisas, 'estabelecido de acordo com a estrutura do universo', segundo afirmou. Ao mesmo tempo, ele rejeitou a tendência moderna de reduzir a mente a processos puramente físicos e, embora considere que as raízes da psique estão firmemente plantadas na natureza física, construiu um modelo da psique humana que reservou também lugar para a necessidade de um propósito mais alto e de realização espiritual. Essa visão da psique, se entrelaça com temas e contratemas do pensamento moderno".

Ainda segundo esse autor (Clarke, 1992), "... Para Jung, o Si-mesmo, Self ou psique, é uma espécie de ser orgânico que passa por um ciclo natural de evolução e crescimento e que,

conquanto surja do solo profundo do inconsciente coletivo, e seja parte integral dos processos vivos da natureza como um todo, atinge seu florescimento na vida do indivíduo autoconsciente e autônomo” (trata-se, nesse último caso, de uma menção ao **processo de individuação**, processo no qual um indivíduo torna-se cada vez mais, “ele mesmo”).

Observamos até aqui, que no processo de crescimento, do mesmo modo que temos padrões herdados em termos de desenvolvimento físico, herdamos **padrões de estruturação da personalidade**, nas diferentes fases da vida: (1) a infância, (2) a adolescência, (3) relação conjugal e profissional, (4) velhice, (5) e preparação para a morte (Magalhães, 1984).

Estes padrões foram chamados por Jung de arquétipos, os quais constituem o inconsciente coletivo. Para explicar o que são os arquétipos, Jung utilizou a comparação com os padrões herdados de comportamento nos animais – o modo como os pássaros fazem o ninho, por exemplo, é um código inato, assim como certos fenômenos simbióticos entre insetos e plantas. Da mesma maneira, o homem nasce com um certo funcionamento, um certo padrão de comportamento **que o torna especificamente humano**. Este padrão está expresso nas imagens arquetípicas, ou formas arquetípicas. Assim, dizer que uma determinada imagem, símbolo ou comportamento é arquetípico é afirmar que o mesmo é especificamente (ou tipicamente) humano.

Fenomenologicamente, para Jung (MSR,1961), o conceito de arquétipo deriva da observação reiterada de que os mitos e os contos da literatura universal encerram temas bem definidos que reaparecem sempre e por toda parte. Encontramos esses mesmos temas nas fantasias, nos sonhos, nas idéias delirantes e ilusões dos indivíduos que vivem atualmente. Todo esse conjunto compõe o material empírico que permite a abstração do conceito de arquétipo. Quanto mais nítidas essas imagens e correspondências típicas (denominadas representações arquetípicas), mais são acompanhadas de tonalidades afetivas vívidas, o que é verificável pela maneira que elas nos impressionam, influenciam e nos fascinam.

As representações ou situações arquetípicas têm sua origem no arquétipo que, em si mesmo, escapa à representação, **forma preexistente e inconsciente** que parece fazer parte da estrutura psíquica herdada e pode, portanto, manifestar-se espontaneamente sempre e por toda parte.

Os arquétipos são, portanto, propensões à formação de representações típicas de processos inconscientes que poderíamos comparar com os **mitos**. A mitologia é, então, para Jung, “a expressão de uma série de imagens por meio das quais se formula a vida dos arquétipos”.

Assim, o arquétipo seria uma tendência a formar representações de um motivo, que podem variar muito em detalhe, sem perder o seu modelo básico. Por exemplo, o motivo da hostilidade entre irmãos: o motivo é sempre o mesmo, em diferentes culturas e épocas, embora as representações variem muito. Por isso, da mesma forma que o biólogo necessita da ciência da anatomia comparada, o psicólogo precisa de uma “**anatomia comparada da psique**” para chegar aos motivos comuns, e isso lhe é proporcionado pela *mitologia*.

Deve-se cuidar, porém, que apesar de se falar, muitas vezes, de imagens, símbolos ou idéias arquetípicas, na verdade o arquétipo não é uma *imagem* ou *idéia inata* (Magalhães, 1984).

Como afirma o próprio Jung (MSR, 1961), “... é muito comum o mal-entendido de considerar o arquétipo como algo que possui um conteúdo determinado; em outros termos, faz-se dele uma espécie de ‘representação’ inconsciente, se assim se pode dizer. É necessário, porém, sublinhar o fato de que os arquétipos não têm conteúdo determinado; eles só são determinados em sua forma e assim mesmo em grau limitado. Uma imagem primordial só tem um conteúdo determinado a partir do momento em que se torna consciente e é, portanto, preenchida pelo material da experiência consciente”.

O arquétipo é, portanto, uma possibilidade herdada – uma matriz onde configurações análogas ou semelhantes tomam forma. É uma virtualidade que toma forma, traduzindo-se em imagens, a partir da interação com o ambiente, ou seja, ao ser preenchida por materiais da realidade.

Para Jung (MSR, 1961), “... O arquétipo em si mesmo é vazio; é um elemento puramente formal, apenas uma possibilidade de preformação, forma de representação dada *a priori*”. As representações não são herdadas; apenas suas formas o são. Assim consideradas, correspondem exatamente aos instintos que, por seu lado, também só são determinados em sua forma. É impossível provar a existência dos arquétipos ou dos instintos, a não ser que eles mesmos se manifestem de maneira concreta”.

Essa consideração é de suma importância. Segundo Hillman (1981), os mesmos qualitativos universais, típicos, regulares, e conservadoramente repetitivos (através dos séculos) dos

arquétipos – enquanto princípios organizadores das imagens que fornecem à realidade psíquica seus padrões específicos e suas formas habituais – aplicam-se também aos instintos. Para ele, a energia do arquétipo é instintiva, porque o arquétipo é o próprio instinto, ou melhor, é o seu “equivalente psíquico”. Hillman também referencia o arquétipo como o “padrão de comportamento” do instinto, e literalmente, como o seu “significado”.

Voltando às citações de Jung (MSR, 1961), conclui o autor que “... Provavelmente a verdadeira essência do arquétipo não pode tornar-se consciente; ela é transcendente, ou, como a chamei, psicóide. Não devemos, pois, entregar-nos à ilusão de que finalmente poderemos explicar um arquétipo e assim “liquidá-lo”. A melhor tentativa de explicação não será mais do que uma tradução relativamente bem-sucedida, num outro sistema de imagens”.

Além do estudo fenomenológico dos mitos e contos, Jung chegou ao conceito de inconsciente coletivo e dos arquétipos também a partir da observação clínica de seus pacientes e de suas vivências internas.

Embora haja uma distinção teórica entre inconsciente pessoal e coletivo, a despeito de sua pertinência, tal distinção não é tão fácil de delimitar em suas manifestações. Em todo material inconsciente que surge na consciência, sejam sonhos, fantasias, emoções, etc., há sempre algo de pessoal e algo de arquetípico, mesmo porque a própria dimensão pessoal se desenvolve a partir da dimensão coletiva ou arquetípica. Assim, para citar um exemplo, a relação de uma criança com a sua mãe estará sempre determinada pelo campo de ação do arquétipo materno, assim como pela realidade individual e particular daquela criança com aquela mãe.

Num complexo também ocorre o mesmo: apesar de sua conceituação inicial e fundamental estar ligada à noção de inconsciente pessoal, sempre podemos vislumbrar nos complexos um fundo arquetípico. Esta observação faz parte de uma elaboração posterior de Jung, no conjunto de sua obra, da teoria dos complexos. Quando começou a estudá-los (à época dos experimentos de associação de palavras), a questão do inconsciente coletivo ainda não se colocava, e Jung ainda se encontrava ligado à psicanálise. Com o estudo dos mitos e da produção literária, artística e religiosa coletiva, o avanço de suas observações clínicas, e a compreensão de suas vivências internas, Jung separa-se bastante da concepção de Freud, em que o inconsciente (*como um todo*) se constitui *principalmente* de conteúdos rejeitados pela

consciência, substituindo-a “*pela idéia da existência do inconsciente como um fato real, um fator autônomo, e capaz de ação independente (do ponto de vista fenomenológico)*”. Isto é fundamental para a compreensão de como atuam os arquétipos. O fato de considerar o inconsciente como fator independente da consciência levou Jung a chamá-lo, em várias obras, de “*psique objetiva*”.

Evidentemente, há conteúdos inconscientes – sonhos, por exemplo –, que apresentam de modo mais evidente o lado pessoal, específico, e os que tratam mais claramente de problemas gerais da humanidade. Jung os distinguia, chamando os primeiros de “pequenos sonhos” e os últimos de “grandes sonhos”. Mesmo na prática clínica, Jung fazia uma distinção, considerando uma primeira fase da análise que girava mais em torno dos problemas individuais e pessoais, reminiscências e fantasias infantis, e uma segunda fase, em que uma vez esgotada a análise de tais conteúdos, o indivíduo entra em contato com a “camada” do inconsciente coletivo e dos problemas mais impessoais, que afetam a humanidade com um todo (como por exemplo, questões ligadas à religiosidade).

Com a continuação da obra de Jung por seus sucessores, e principalmente com a elaboração de uma teoria de desenvolvimento arquetípica, isto é, com o estudo de como os determinantes arquetípicos regem as diferentes fases de desenvolvimento infantil, foi possível ampliar uma compreensão que integre melhor essas duas “camadas” do inconsciente, sem considera-las como duas coisas tão separadas. Em termos práticos, isso configurou uma melhor integração das duas fases analíticas, descritas anteriormente no trabalho clínico.

Para finalizar, um aspecto clínico observável na relação ego-Self deve ser destacada, no campo de estudo da Psicologia do Desenvolvimento: de modo geral, os psicólogos analíticos admitem que a função da etapa que antecede a idade adulta (ou seja, a infância e a adolescência) envolve o desenvolvimento do ego, com a separação progressiva entre o Ego (dimensão humana consciente) e o Self (dimensão transpessoal totalizante, ao qual o ego deve se submeter na fase adulta posterior; simbolicamente, tal relação é uma representação metafórica da submissão do homem a Deus), ao passo que a idade adulta requer uma rendição (submissão) – ou pelo menos uma relativização – do ego em sua experiência do Self e na relação que mantém com este último.

Teoricamente, há porém, uma dificuldade representacional inerente ao assunto tratado: para falar de forma racional, torna-se inevitável traçar uma distinção entre o ego e o Self, que parece contradizer a própria definição de Self, pois na realidade, a concepção de Self é um paradoxo, já que se constitui simultaneamente como a totalidade psíquica, e o centro dessa totalidade. Representada pictoricamente como um círculo com um centro no meio, o Self constitui simultaneamente o centro e a circunferência do círculo da totalidade, e embora integrados, são conceitos distintos. No centro da circunferência, conceitualmente, estaria o elemento regulador ou condutor da totalidade psíquica, mas, Jung tanto chamava um como o outro de Self. Alguns psicólogos junguianos modernos preferem então chamar o centro regulador de “**arquétipo central**”, e a totalidade psíquica (envolvendo a subjetividade completa da alma, em nível consciente e inconsciente), de “Self ou Si-Mesmo”. Seja como for, deve ficar claro, que em termos pragmáticos, o Self e o Arquétipo Central agem de forma mutuamente coordenada e integrada. No mais, como o Self é uma totalidade psíquica homogênea de conteúdos e processos interrelacionados dialeticamente, a própria consideração do ego e do Self como duas entidades distintas constitui um mero recurso racional que a discussão torna necessário.

Texto produzido por:

Adalberto Ricardo Pessoa

Psicólogo Clínico e Analista Junguiano e Transpessoal formado pela USP

Membro da Associação Brasileira de Psicólogos Espíritas (ABRAPE)

E-mail: webmaster@almapsique.zzn.com - Site: www.psicologiaespirita.rg3.net

E-mail da Abrape: aabraper@terra.com.br

Diversidade Social e a Ética do Amor

O termo “diversidade” é utilizado no campo das ciências sociais (como a Sociologia, Antropologia, Psicologia Social, História, etc) como um conceito que permite refletir as diferenças subjetivas de experiências, idéias e comportamentos que são vividos por cada pessoa e grupo social.

Sob essa ótica, cada pessoa vive um processo de subjetivação particular, que vai culminar numa individualidade própria, única e que não se repete. Esse processo envolve a articulação de inúmeras variáveis – biológicas, psicológicas, sociais, culturais, energéticas,

espirituais – que atuam umas sobre as outras, num contexto relacional e dentro de um caminho histórico peculiar.

Esse fator de historicidade é fundamental na compreensão das diversidades sociais, porém, é lamentavelmente esquecido, especialmente, quando o tema é tratado por pesquisadores que não possuem a devida crítica sobre como os fatores sociais, históricos e culturais atuam no processo de subjetivação dos indivíduos, em conjunto com as outras variáveis que caracterizam a complexidade humana.

Sob a ótica Espírita, esse mesmo fator de historicidade ganha maior importância ainda, pois não se limita apenas à história de vida atual do ser, mas também, à história de suas encarnações passadas. Ora, do ponto de vista psicossocial, uma única encarnação atual já é suficiente para incrementar aprendizagens significativas o suficiente para tornar a nossa personalidade bastante mais complexa, variada e expressiva. Porém, somos espíritos encarnados que já vivenciaram milhares de encarnações, guardando em nossos "arquivos espirituais" todas as contribuições assimiladas nessas existências.

Isso significa que já vivemos os processos de nascimento e morte, desintegração e reintegração milhares de vezes, com todas as conseqüências psíquicas e espirituais que esses processos envolvem, e ainda, num sentido histórico, vivenciamos as contingências das mais diversas culturas, em diferentes épocas desse planeta, e também em outros planetas antes da atual encarnação na Terra. Se tomarmos todo o processo histórico vivido ao longo das encarnações, para cada ser, não devemos nos surpreender com a "diversidade social" de idéias, tendências e expressões que encontramos na complexidade de toda civilização e de toda individualidade.

Essa constatação é o primeiro elemento fundamental que permite desconstruir (ou seja, desmontar, desfazer) o discurso da intolerância e do preconceito, quando ele se faz presente como discurso ideológico da hipocrisia. Tentarei explicar essa afirmação, concluindo a questão da reflexão sobre a importância da Ética do Amor como elemento fundamental a ressignificar o campo das relações humanas no projeto de uma sociedade crítica, esclarecida e fraternal.

O preconceito e a intolerância se faz presente como "discurso ideológico da hipocrisia" quando aquele que emite um julgamento preconceituoso sobre alguém, se exclui de analisar as próprias atitudes negativas, limitações e falhas. Parafraseando uma citação bíblica (São Mateus, cap. VII, v. 3,4,5), é mais fácil olharmos o cisco no olho do outro, do que a trave em nossos próprios olhos. O próprio Cristo apontava essa atitude como um exemplo de hipocrisia, convidando cada um a retirar a "trave" do próprio olho, antes de abordar o "argueiro" no olho dos outros irmãos (ver cap. X de "O Evangelho segundo o Espiritismo", na seção "O argueiro e a trave no olho").

Essa constatação bíblica, ainda é uma constatação bastante atual e reconhecida por muitos pesquisadores sociais contemporâneos. Por exemplo, o psicanalista argentino José Bleger, afirma que a sociedade tende a instalar uma clivagem (ou seja, uma separação, uma cisão) entre o que considera como sadio e como doente, como normal e anormal. Assim se estabelece um "distanciamento artificial", porém muito profundo entre ela (a sociedade supostamente "sadia") e todos aqueles que como os portadores de deficiência mental, delinqüentes, prostitutas, etc, acabam produzindo "desvios e doenças", que a ideologia dominante supõe (hipocritamente), não têm nada a haver com a estrutura social. Bleger, então, denuncia que na verdade, "a sociedade se autodefende, não dos loucos, dos delinqüentes e das prostitutas, mas de sua própria loucura, de sua própria delinqüência, de sua própria prostituição", e dessa maneira, a sociedade os coloca fora de si mesma, e os ignora, e os trata como se lhe fossem estranhos e não lhe pertencessem. Com isso, por fim, a sociedade ignora a sua parcela de responsabilidade na criação de seus próprios problemas e conflitos.

Essa segregação resultante - e que se estende aos homossexuais, aos preconceitos raciais de todos os tipos, aos idosos, às mulheres, e diversas outras "minorias" - historicamente foi transmitida pelos nossos instrumentos e nossos conhecimentos, e é aí que se identifica outro aspecto do discurso do preconceito e da intolerância na ideologia da hipocrisia, pois o discurso preconceituoso pode tomar a forma, ou a "máscara" de um "discurso científico", que procure validar de forma disfarçada as incoerências do pensamento preconceituoso.

O filósofo Michel Foucault afirmou que isso ocorre quando a ciência é alienada da sua função esclarecedora, e é apropriada como "um instrumento de fetiche social" para justificar articulações de poder e dominação sobre os grupos segregados em nossa sociedade. Ou seja, a supervalorização que se dá ao saber científico (daí a sua conotação de "fetiche social"), muitas vezes, foi historicamente manipulada de forma a legitimar, explicar e justificar teorias de fundo preconceituoso, e algumas vezes isso ocorre mesmo nos dias atuais. Nós devemos estar sempre muito atentos, e com muito cuidado para não nos deixarmos enganar por esse tipo de manipulação. O problema costuma ser a sutileza com que isso é feito. O discurso preconceituoso é um discurso de contradições desencontradas. O indivíduo afirma "Eu não sou preconceituoso..." e a sua fala seguinte é "... Mas, a homossexualidade é uma doença". Ou ainda, o indivíduo afirma de um lado "que somos todos iguais como irmãos", porém logo em seguida diz "tal raça ou tal religião é inferior", por esse ou aquele motivo qualquer. Na ausência de reflexão, o indivíduo não consegue perceber as nuances do preconceito nessas expressões sutis, que às vezes invadem o corpo de conhecimentos até mesmo das melhores doutrinas ou formas de saber (ainda que esses argumentem a favor da razão e da ciência).

A ética do amor é o conceito que se opõe ao discurso do preconceito e da intolerância. A ética inclui a reflexão sobre as consequências do cultivo do amor, como um valor moral legítimo, capaz de contribuir para um mundo melhor. É o amor o conceito que pode identificar uma unidade da humanidade na diversidade social, pois quando nutrido pela devida reflexão que leva à compreensão da complexidade humana na diversidade, o amor é capaz de abrir espaço para a tolerância tanto de nossas próprias peculiaridades como das particularidades do outro. Talvez quando a humanidade aprender essa pequena e simples lição – que Jesus muito bem soube exemplificar na simplicidade e humildade de suas atitudes – todos os tipos de preconceitos (inclusive os mais sutis e mascarados) serão derrotados.

Referências Bibliográficas

- Bleger, J. *In temas de Psicologia: Entrevistas e Grupos*. São Paulo, Martins Fontes, 1980.
- Kardec, A. (1863). *O Evangelho segundo o Espiritismo*. São Paulo: Instituto de difusão Espírita, 1978. (tradução de Salvador Getile).

Adalberto Ricardo Pessoa
Psicólogo Clínico e Analista Junguiano e Transpessoal formado pela USP
Membro da Associação Brasileira de Psicólogos Espíritas (ABRAPE)

Filosofia Holística e Filosofia Espírita

(Sobre os fundamentos filosóficos da Psicologia Espírita)

Vimos em outros textos, que a Filosofia tenta desentranhar o conhecimento daquilo que não se mede, não se pesa, não se apalpa, não se saboreia nem se vê, nem se cheira, nem se ouve, porque ela só trata do **abstrato**; do que ela mesma denomina **metafísica**, ou seja, o que está além da física, portanto, fora da sintonia sensível dos sentidos.

A **Gnosiologia** (Teoria do Conhecimento) e a **Ontologia** (a ciência do Ente ou do Ser) são os seus instrumentos preciosos de penetração no âmago incomensurável do mundo abstrato, à base da razão pura e da intuição (Marcos, 2001).

Segundo Marcos (2001), era nesse contexto que os antigos filósofos dividiam a realidade existente em dois mundos: o *sensível* e o *inteligível*. Era preciso sair de um para sair no outro, num exercício confuso. Depois Aristóteles anulou essa dicotomia e os reuniu numa só Unidade, mas o senso da dualidade não se apagou; antes, persistiu e continua persistente a desafiar o “engenho e a arte”, cada vez mais intensamente no pensamento. O pensamento, nesse sentido, é uma realidade dual, composta (1) pelo pensamento propriamente dito, em si mesmo, como atributo inalienável do Ser pensante, o Eu, e o (2) conteúdo do pensamento ou o aquilo que ele contém. Duas coisas distintas, mas intimamente interligadas, que se confundem, se completam entre si: **um não é sem o outro!**

Argumenta o autor que, pelo exposto, a **Filosofia Espírita** está mergulhada em suas próprias águas, pois seus temas estão na conexão do mundo material e do metafísico, visto que a vida extravasa do mundo espiritual ao material e deste para aquele, tendo por liame o Ser igual ao Espírito ou ambos, identificados na imensa fenomenologia que ambas as dimensões ensejam. A **Ciência Espírita** tem, nesse contexto, a sua função, que é a mesma função que as outras correntes da Ciência (não-Espírita) muitas vezes possuem em relação à Filosofia (também, não-Espírita), já identificada anteriormente nesse texto: a Filosofia Espírita tem, assim, sua base na concreção fenomênica, e daí se lança, amparada nessa certeza, no infinito acontecer da realidade universal.

A Filosofia Espírita introduz-se no cenário da realidade abrangida pela Filosofia da Existência: “mestra líder da metafísica a envolver o pretérito, o presente e o futuro, coloca essas intuições na Unidade da **duração bergsoniana**, consciente da realidade existencial em que se manifesta a Inteligência suprema como Lei da Vida na qual atua a inteligência relativa elaborando a própria individualidade - sempre a dualidade marginando a infinita jornada da vida” (Marcos, 2001).

Há na realidade a natureza metafísica e a material, segundo a Filosofia Espírita. A natureza material é conhecida através dos sentidos, isto é, estes constituem o instrumental de captação da natureza tangível, que permite a avaliação da realidade fenomênica e de suas

relações na existencialidade, no tempo e no espaço, e ainda no plano da causalidade que mantém a sucessão infinita da efetividade de cada indivíduo.

Esse Universo é o mundo sensível que os sentidos penetram diretamente, para captar o caos de sensações que se produz nas circunstâncias do Eu que o acomoda no espaço e no tempo, mercê da razão, constituindo o chamado conteúdo da consciência cognoscente. Esse caos de sensações é decorrente da presença das coisas no ambiente.

Segundo Marcos (2001), esta é uma nova concepção da realidade da Idade Moderna, que começa com Descartes, e se denomina Idealismo. A Filosofia Espírita define, com uma “certa certeza”, esse detalhe importante, da realidade inerente à essência, pois que, afirma que quem recepciona, avalia, seleciona e coloca frente à reflexão é o **espírito em plena identificação** do **Ser parmenídico**.

O Espírito possui os atributos inerentes à consciência do Ser: único, eterno, infinito..., na adequada proporção de sua posição relativa, porém universal.

Cada coisa, cada objeto contém a sua idéia modelo metafísico, o molde-estrutura que unido à matéria concretiza a idéia dando-lhe unidade e sentido; e atesta a presença mental do **Autor** que cria e executa tal idéia. A idéia permanece e pode ajustar-se a qualquer matéria possível na relação da linha de realização adequada, consentânea com o pensamento da mente criadora.

Para Platão as idéias não estão nas coisas, mas fora delas, precisamente num lugar inespacial que apenas revela a posição celestial que ele denomina **topos uranos**, onde habitam as almas antes de encarnarem. Ao reencarnarem trazem consigo o germe das idéias com as quais conviveram, como parte integrante da própria alma. As coisas não são nunca idênticas às idéias, pois que estas são perfeitas, e as coisas são imperfeitas. Provém daí o princípio da reminiscência ou mito, e as idéias inatas que acordam no indivíduo em ocasião oportuna. Mas, repetimos, as coisas modeladas não possuem a perfeição das próprias idéias, pois que, o contato com a matéria as embota, impurifica-as. As coisas são cópias desfiguradas das idéias, na Filosofia Platônica, precursora (junto com a filosofia de Sócrates) da Filosofia Espírita.

Na Filosofia Espírita, as idéias atestam a posição nítida, fiel em que se encontra o indivíduo, o Ser atuante na esfera extrafísica ou na biológico-social, isto é, como

desencarnado ou como encarnado. Elas são, por assim dizer, como que o espelho que reflete a imagem verdadeira, sem disfarce do Ser, a sua realidade conceptual intrínseca, a magnitude da inteligência, que tais idéias tenham engendrado.

A filosofia Espírita é a Episteme, a ciência metodológica, portanto, o caminho que envolve a **razão** e a **fé** no entrelaçamento das idéias claras e distintas: aqui, a Razão e a Fé, em vez de se altercarem, pendem naturalmente uma para a outra, como irmãs que se entrelaçam fraternalmente, assumindo que ambas pertencem à essência da natureza humana, pois são atributos potenciais do Espírito que se atualizam e se desenvolvem no decurso da vida.

Porém, o que de melhor se recomenda (Marcos, 2001), desde a Antigüidade Grega, é que a modéstia acompanhe os passos do estudante de filosofia, para quem as virtudes morais e intelectuais são os ingredientes indispensáveis àqueles que perambulam sem pressa, mas também sem preguiça, com precisão, na cadência rítmica do raciocinar tranqüilo, assistidos pela fé já conquistada no cotidiano. Os filósofos gregos costumavam dizer: “é necessário o infortúnio da própria ignorância assombrar-se muito, admirar-se de tudo o que se oferece ao conhecimento e constatar – como Sócrates – que só sabemos que nada sabemos”. Tanto que para **Platão**, a Filosofia começa com a **admiração**. Já para **Aristóteles**, seu discípulo, a filosofia começa com o **espanto**. *Sócrates*, anterior a ambos, e mestre de Platão, afirmava que a primeira e fundamental verdade filosófica é a de que “*Sei que nada sei*”.

A Filosofia começa dizendo não às crenças e aos **preconceitos** do *senso comum*, aos pré-juízos, aos fatos e às idéias da experiência cotidiana, ao que “todo mundo diz e pensa”, ao estabelecido. A primeira característica da atitude filosófica é, portanto, negativa, daí a afirmação do patrono da Filosofia – Sócrates. A essa face negativa da Filosofia denominamos, **atitude crítica**.

A segunda característica da atitude filosófica é positiva, e é denominada de **pensamento crítico**: trata-se de uma interrogação sobre (1) **o que são**, (2) **como são** e (3) **por que são como são**, as idéias, os fatos, as situações, os comportamentos, os valores, nós mesmos – O que é? , Por que é? , Como é? – Trata-se da trilogia de questões fundamentais da *atitude filosófica*.

A Filosofia Espírita tem ligações estreitas com a Tradição filosófica. Do realismo metafísico que parte de Parmênides, toma o Ser com o qual identifica o Espírito com as respectivas qualidades, porém, cada Ser ou Espírito com sua unicidade, eternidade, infinitude e imutabilidade, na intimidade da própria essência criada. Um Ser indestrutível, algo perfeito como somente pode ser como obra divina, realização do pensamento da inteligência Suprema e Causa primária de todas as coisas – isso em Revelação plena do Espírito da Verdade.

De Heráclito, da mesma época, assume a noção da multiplicidade e variabilidade das coisas, na incomensurável estrutura da existencialidade universal, que se experimenta cada qual por si mesmo na forma biológico-corporal suscetível de modificações exteriores, desde o nascimento até a morte, sem, contudo, desmerecer a unidade individual. Parmênides simboliza a idéia afirmativa do Espírito indestrutível; antes, evoluciona progressivamente em manifestação do Eu cognoscitivo que amplia e refina o próprio conceito.

Heráclito representa a Natureza mutável, o “vir-a-ser” contínuo daquilo que está posto a mercê da perpétua transformação: o ser transitório das formas físico-biológicas.

Em uma linha aparece o Princípio Inteligente, cuja individualização vai-se constituir no Ser ou Espírito Humano: na outra, oposta, mas complementar, encontra-se a Natureza instável, transitória, que nasce, desenvolve e morre, desempenhando a função fundamental da estada do Espírito manifesto na dimensão físico-biológica. Aquele atuante na Duração sem tempo, está no tempo.

Na Idade Moderna erige-se uma Idéia ainda desconhecida: elabora-se a noção de Subjetividade e de Objetividade de significação antípoda em que o Espírito atende ao pensamento especulativo. Aí o Eu sobressai como único Ser cognoscente, e sendo tudo o mais, tão somente, conteúdo da consciência conhecedora.

O realismo como que desaparece enquanto se evidencia com exclusividade o Eu, o Ser-cognoscente. As coisas deixam de ser em si mesmas temporariamente até que Kant as coloca, cada qual, em seu justo e devido lugar: um consórcio sábio com o qual se estabelece o conhecimento do Ser-Vida. Depois Kierkegaard instrui o Existencialismo, e logo aparece a idéia de filosofia Espírita da “Existência”, esta porém, como uma grandeza que se projeta no infinito: passado e futuro, em um presente mediador.

Os pressupostos da Filosofia Espírita nascem com ela mesma, e nela se realizam na respectiva crítica de sua Validade. Baseiam-se em Princípios *revelados* que recebem a crítica analítica da *Razão* metódica e positiva que converte a revelação em conteúdos de conhecimento insuscetível de erro e dúvida, passando a ser como que qualquer dado geométrico que se aplica com certeza plena. **A Fenomenologia mediúnica Espírita é, aqui, manancial inexaurível onde a Filosofia Espírita encontra extensa temática para reflexão – é a sua própria base epistemológica.**

A dualidade em que se manifesta a matéria como orgânica e inorgânica, e a revelação de que a orgânica é uma transformação da inorgânica põe um problema convenientemente tratado pela Filosofia Espírita, e satisfatoriamente explicado pela ciência fundamentada nessa Filosofia.

A consciência da Lei de Justiça, por vezes equivocadamente expressa como causalidade cármica fundamentalmente mecanicista e linear, a intuição da lei de evolução progressiva e a Reencarnação são temas que a Filosofia Espírita absorve como condição inalienável de sua forma de Ser Conceptual, isto é, em plena realização. O mesmo é válido para a Mediunidade, como meio de Comunicação Universal, nas dimensões Cosmossociológicas, tendo como sistema interativo a Vontade e o Pensamento livres.

A Filosofia Espírita caminha lado a lado com o emergente Paradigma ou Filosofia Holística, à procura da compreensão do homem integral, bio-psico-sócio-espiritual.

Na visão holística, o organismo humano é um sistema vivo cujos componentes estão interligados e interdependentes, e é parte integrante de sistemas maiores, afetando e sendo afetado por eles, numa dialética de interação contínua com seu meio ambiente físico, sócio-cultural, ecológico e psico-espiritual.

Dentro dessa concepção sistêmica, a vida não é uma substância ou força, assim como a mente não é uma entidade que interage com a matéria. Ambas são manifestações do mesmo conjunto de propriedades sistêmicas, representando a dinâmica da auto-organização. Mente e matéria fazem parte de um conjunto de relações dinâmicas dentro de uma mesma categoria, representando aspectos diferentes do mesmo processo universal.

Aqui, como afirmava Kardec (1861), em seu *O Livro dos Médiuns*, no século XIX (ou seja, antes mesmo da Filosofia Holística nascer “oficialmente” no século XX), “toda a

questão se reduz em considerar o todo como homogêneo, em lugar de estar formado por duas partes distintas”, como espírito e matéria, ou alma e perispírito. É uma posição semelhante ao monismo (aparentemente contrapondo-se a qualquer forma de dualismo ou pluralismo). Para Kardec, isso justificaria menos o surgimento de uma ‘nova escola’, em algo que não seria senão uma simples interpretação de palavras, uma questão semântica. Assim, esta opinião, em limites restritos ou mesmo mais gerais, segundo Kardec, “não constituiria uma cisão entre os Espíritas (mais do que as duas teorias da emissão ou das ondulações da luz não foi uma cisão entre os físicos)”, por não tocar realmente na essência, no fundamental da questão, sendo por demais periférico. No mais, essa visão não infirmaria qualquer dos princípios fundamentais da Doutrina Espírita, e ao contrário, tem oferecido um paralelo complementar de seus postulados, por exemplo na Física Quântica, como será mostrado em textos futuros.

Nesse trabalho de pesquisa, já se considerou que se por um lado o Espiritismo distingue espírito e matéria (posição dualista), por outro lado considera a sua interação e integração (posição monista). Mais do que isso, diferente das outras abordagens que consideram apenas o monismo essencial entre espírito e matéria, o Espiritismo explica os mecanismos dessa interação/integração pelo estudo do psicossoma (perispírito). O monismo para ser explicado, precisa do dualismo (espírito e matéria) e do pluralismo (matéria biológica, perispírito e alma, na formação tríplice do homem). Na física, princípio filosófico semelhante será expresso pela lei da complementaridade de Niels Borh, e na Psicologia Profunda de C. G. Jung, pela lei da enantiodromia na formação de símbolos psíquicos.

Sabemos que o perispírito sendo matéria (ou mais precisamente, um padrão complexo de energia subatômica organizado em rede e pré-formativo da matéria biológica sensível), embora muito etérea ou fluídica, seria ainda de uma natureza material (da analogia entre energia e matéria), mais ou menos essencial segundo o grau da sua depuração. Temos, também, que – segundo a Doutrina Espírita - a natureza íntima da alma nos é desconhecida. Quando se diz que é imaterial, é preciso entender no seu sentido relativo, e não absoluto, porque a imaterialidade absoluta seria o nada, e a alma e o Espírito são alguma coisa; quer dizer-se, então, que a essência da alma é de tal modo “superior” ou peculiar que não tem nenhuma analogia com aquilo que nós chamamos de matéria e, assim, para nós a alma é “imaterial” (Kardec, 1861).

A posição kardecista, defendida ainda no século XIX, parece apoiada – como foi dito – pelo princípio da complementaridade de Niels Bohr. Os filósofos vêm se debatendo durante séculos sobre a questão: existe divisão entre espírito e matéria? Outros pensadores questionam: como explicar que uma consciência individualizada, enquanto Espírito, possa se manter unificada, organizada, para possibilitar um processo de reencarnação?

O princípio da complementaridade de Niels Bohr propõe que as duas posições – o monismo e o dualismo – são igualmente necessários. Do ponto de vista holístico e fenomenológico, muito vai depender do ponto em que se coloca aquele que faz a questão. Se se coloca pela lógica de não-contradição newtoniano-cartesiano, tal conclusão é inconcebível. Mas há muito tempo, os avanços do Paradigma Holístico demonstram que nem sempre uma proposição verdadeira deve cancelar outra que lhe é oposta, como se esta fosse falsa. Muitas vezes, por trás da aparente contraposição, há a possibilidade de uma síntese dialética, uma “terceira posição”. Isso já foi visto anteriormente: o processo de integração simbólica na epistemologia da Psicologia Profunda de Jung apóia tal assertiva. Mas, mesmo na Matemática, a mãe das ciências exatas, formulação semelhante é postulada na chamada Lógica Paraconsistente, que se opõe à lógica linear de não contradição. Sobre isso voltarei mais tarde, por ser essa a fundamentação da matriz de pensamento pós-moderno ou do Paradigma Holístico, o que por sua vez vai legitimar uma maneira completamente nova de se fazer ciência, e que será de suma importância para a Psicologia Espírita.

No Espiritismo a Unidade da Realidade Existencial manifesta-se ao conhecimento na forma dual de Deus e Universo. Deus é a Inteligência Suprema e Causa Primária de todas as coisas. O Universo é constituído de dois elementos fundamentais: o Princípio Inteligente (Espírito ou Alma) e o Princípio Material (ou Fluido Cósmico). Ambos em íntima e constante interação, tendo o átomo por traço de união, embora o que normalmente consideramos como a partícula elementar da matéria esteja muito distante, ainda, do real princípio elementar da mesma. De qualquer forma se trata de um Monismo ternário, fora do tempo, síntese da Trindade Universal da concepção espírita, exatamente explicitada no trinômio: Deus, Espírito e Matéria (Marcos, 2001).

A distinção kardecista entre perispírito e alma está fundamentada (1) no discurso invariável dos Espíritos sobre essa temática, (2) no estudo das sensações dos Espíritos e (3)

nos fenômenos de aparições tangíveis, mas dissertar sobre essa tópica agora, ultrapassaria o objetivo de estudo dessa pesquisa, e seu esclarecimento é facilmente encontrado nos livros da Codificação, como o *Livro dos Espíritos* e o *Livro dos Médiuns*, ou ainda em *A Gênese*, todos de Allan Kardec.

Para encerrar, tomemos alguns paralelos complementares entre a Filosofia Holística e a Filosofia Espírita. A primeira fundamenta princípios da Psicologia Transpessoal, ancorada pelo suporte teórico da Psicologia Profunda de Jung. A segunda, nas suas interconexões com a primeira, mais as descobertas da ciência contemporânea, fundamentam uma Psicologia de orientação Espírita. É aqui que se elabora um quadro de referência teórico, metodológico e epistemológico para a construção do edifício científico contingente. O físico norte-americano Brian Swimme fez uma síntese de alguns princípios fundamentais do holismo, e do paradigma holístico, e que serão tomados como ponto de referência agora. O material de Marcos (2001), continuará a ser a referência para o estudo de Filosofia Espírita que está sendo realizado nessa pesquisa.

Considera-se no *Holismo*, que se a natureza do átomo (aqui o encadeamento lógico advém das características atômicas) não é dada ou posta à compreensão exclusivamente por ele, de forma isolada, mas por sua interação e seu comportamento em relação a todo seu Universo envolvente; então, a realidade física consiste principalmente de relações, como a música que se compõe de relações de sons e ritmos – e não de notas isoladas, o que implica em superposições de complexificação crescente ou na criação de sistemas dinâmicos sempre mais amplos. Ou seja, nada pode existir sem que imponha e receba características fora de seu ambiente total (Gestalt);

Assim, do ponto de vista da Filosofia Espírita, a matéria aparece à intuição sensível e intelectual sob dois aspectos ou modos de ser: matéria orgânica e matéria inorgânica. Aquela formando as miríades de corpos dos seres vivos; esta revestindo a multiplicidade dos seres inertes. A matéria orgânica carrega em si mesma o germe do gênero e das espécies do Ser que deflagra a vida no mundo biológico, no seio da Mãe-Natureza. O átomo, segundo algumas teorias, é constituído de um núcleo central à volta do qual giram elétrons em órbitas definidas. É o fundamento basilar da matéria em todas as modalidades de expressão universal, cuja condensação se faz numa graduação imensurável, desde os aspectos mais

acessíveis à intuição humana até as estruturas espirituais, em refinamentos múltiplos e variados inacessíveis sequer à nossa imaginação. Girando vertiginosamente os átomos vão se atraindo uns aos outros, em mútua e recíproca interação, até formar a massa informe Proto-Matéria, que se ajusta necessariamente a todas as formas geométricas, na abrangência geral de todos os Reinos da Natureza. Esse movimento, aparentemente automático, nos recônditos ignotos da Realidade Existencial – que a Física e a Astronomia dominam sobremodo – não realiza um processo acéfalo, caótico, muito ao contrário, nesse rodopio cósmico, a Filosofia Espírita da Existência estende sua observação intuitiva e cuida ver, com boa dose de certeza, o Princípio Inteligente atuante, na direção dos eventos primordiais da gestação universal, embora a humílima e incipientíssima ação torna tudo inteligível à observação da inteligência perceptiva. É assim, pois, que o Princípio Inteligente intelectualiza a matéria – como ensina a obra filosófica da doutrina Espírita, o Livro dos Espíritos – anima-a, adequando-a à utilização dos seres vivos, na estruturação do veículo de manifestação exterior, segundo as características específicas de cada um, com plena identificação própria e necessária. Magnífico certame em que as forças soberanas da Natureza se consorciam na ordenação de algo a gerar e que a sabedoria popular chama vida. Um infinito e majestoso labor em que Deus se manifesta, não como eminência de Si mesmo, mas como concretização do Pensamento Divino que se exterioriza e em Si mesmo permanece, como o triângulo que se identifica em seus ângulos e eternamente os contém. É a infinita idéia hegeliana a mostrar-se através do ser finito, é o obreiro a descobrir-se em sua obra (Marcos, 2001). A obra do Físico Fritjof Capra, abordando a história da Física Moderna e os seus paralelos com o espiritualismo profundo oriental, por outras vias epistemológicas, corrobora a visão da Filosofia Espírita aqui apresentada (Capra, 1983).

Para a Filosofia Holística, a nossa ciência e a nossa interpretação sobre o que seja o mundo são resultantes de nossa própria ação e relação com o mundo que nos cerca e com as crenças e idéias que adotamos. O ideal da neutralidade e da objetividade científica é mais ficção que realidade.

Segundo essa abordagem filosófica, do ponto de vista metodológico, além da análise que separa, a síntese que une é de fundamental importância na compreensão do mundo: conhecer algo implica em saber sua origem e finalidade. O universo parece possuir um sentido evolutivo.

No Paradigma Holístico, assim como no Espiritismo, a matéria não é algo “morto”, passivo ou inerte, já que é dotada de energia e parece evoluir segundo um plano criativo global; nada está inativo na natureza, e tudo no Universo parece estar trabalhando. Isso é válido mesmo para a matéria inorgânica (que em termos de elementos físico-químicos ou componentes elementares não difere da matéria orgânica). Assim, o Universo está mais para uma rede de relações, uma realidade ou um organismo auto-organizante.

Para a Filosofia Espírita, Deus é o ser absoluto, a Idéia Soberana, o Ser único, imutável, imóvel. Fora de Deus é o não-ser, a inércia, a inexistência, o nada. O conceito espinosiano ajuda-nos a entender a grandiosa proposição filosófica. Diz Espinosa: “Deus é o ser constituído de um número infinito de atributos, todos perfeitos; sintetiza, desse modo, a Substância infinita que contém em Si todas as possibilidades, nada deixando fora”. Portanto, tudo o que existe só pode existir em Deus. Temos aí um pensamento puramente panteísta – (de pan + teísmo) doutrina segundo a qual só Deus é real e o mundo é um conjunto de manifestações e emanações – o filósofo, porém, atenua a exclusividade de aceção desse raciocínio, clareia-lhe a objetividade preconcebida; salvaguarda, ao mesmo tempo, a sua noção de diferença entre Criador e Criatura (evitando uma concepção de Deus baseada numa hipostasia do **Ser**), acrescentando que a Realidade Total compreende a Natura Naturans e a Natura Naturata. Nessa expressão medieval, Espinosa assegura, como Razão do Mundo a Natureza Criadora - Deus -, e, como Totalidade Existencial, distingue a Natureza Criada. Assim, pois, tudo é Deus e o Universo. Ainda em Espinosa, dos inúmeros atributos de Deus só dois nos são conhecidos: **pensamento** e **matéria**. Como Pensamento Deus revela-se no Universo Espiritual; como Matéria manifesta-se no Universo Corpóreo de tudo quanto há. Por isso, O Livro dos Espíritos afirma que a prova da existência de Deus é sua Obra: o Universo.

Essa é, exatamente, a mesma linha de argumentação da Filosofia Holística. Segundo um dos seus maiores expoentes, Pierre Weil, uma das características do **Ser** (Deus) na Existência se traduz no plano da experiência humana pela percepção visual, auditiva, tátil, olfativa e gustativa dos aspectos sólidos, líquido, gasoso, ígneo e espacial do mundo dito “exterior”, assim como dos pensamentos, emoções e do espaço do mundo dito “interior”. Dito de outra maneira, quando o **ser** (entendido como o ser cognoscente, mundano) percebe/examina um objeto do Universo, é em última instância (entendido em sentido metafórico ou literal, pouco

importa) o **Ser** (o Absoluto) que se examina a si próprio, que se observa. Eis, então, o que a Filosofia Holística chama de **Holoscopia**. Poder-se-ia ter usado o termo *autocospia*, aparentemente mais inteligível. Esse, porém, foi evitado para não se cair na armadilha da projeção antropomórfica de personalização do Ser, resultando numa hispostasia do mesmo; isto nos faria recair num dualismo contrário a seu aspecto de *Espaço* totalmente aberto. O Ser seria, então, compreendido como uma pessoa se auto-examinando, num redutivismo totalmente infundado. A Holoscopia é uma constante informática ou Holocibernética do Ser **em e como** Existência. Pelo princípio de complementaridade de Niels Bohr, o Ser é simultaneamente imanente ao Universo, e o Criador do mesmo, e a Holoscopia é, no final das contas, aquilo que se chama de Consciência Cósmica.

Dentro do contexto da Filosofia Holística, essa constatação é inatingível, inalcançável ou incompreensível para *um determinado padrão de percepção*, peculiar a determinados tipos de individualidades, que Stalinsnav Grof vai denominar de **Hilotrópico** (do grego: hulé = madeira, matéria; trepein = voltar-se. O sentido, pois, é voltado para a matéria. Na Filosofia Espírita, nós teríamos o *materialista* como o protótipo deste padrão de percepção, comumente encontrado em personalidades sintonizadas com um *ceticismo ideológico*, defensivo, unilateral e imaturo). Este modo de consciência é caracterizado por uma concepção linear da existência dominada por programas de sobrevivência, e por uma vida organizada em função de prioridades exclusivas exemplificadas por proposições como: eu, meus filhos, minha família, minha empresa, minha religião, minha pátria, minha raça (sob a ótica Espírita, temos aqui, o perfil da personalidade moralmente orgulhosa e egoísta, em sua expressão unilateral e exagerada; sob uma ótica psicanaliticamente moderna, temos o perfil de uma personalidade narcisista). Estas pessoas são incapazes ou têm muita dificuldade de verem as “coisas” num contexto holístico, como é o caso do modo de consciência Holotrópico (que nós veremos daqui a pouco).

O modo de consciência **Hilotrópico** compreende as auto-experiências enquanto entidades físicas, sólidas, que tem limites definidos e um leque sensorial determinado, que vive no espaço tridimensional e no tempo linear. Em relação a esse aspecto específico, é um padrão de consciência que guarda alguma semelhança com o Tipo Psicológico *Sensação* descrito na tipologia da Psicologia Profunda elaborada por C.G. Jung, em seu livro *Tipos Psicológicos* (Jung, 1920).

Para essa forma linear de pensamento, hipóteses que fazem sentido são as seguintes:

- 1) a matéria é sólida;
- 2) dois objetos não podem ocupar o mesmo espaço;
- 3) eventos passados estão irremediavelmente terminados;
- 4) eventos futuros são empiricamente inacessíveis;
- 5) é impossível estar-se em mais de um lugar ao mesmo tempo;
- 6) um todo é maior que uma parte
- 7) alguma coisa não pode ser verdadeira e falsa ao mesmo tempo, etc.

São esses na verdade, os paradigmas da visão newtoniana da Física Clássica do século XIX, proposta por Sir Isaac Newton, um dos maiores cérebros da época.

Em 1984, opondo-se a essa consciência linearmente materialista, Stalinsav Grof cunhou o termo **Holotrópico** para indicar um modo de consciência Holístico que difere desta atitude Hilotrópica vista.

Para o autor, o indivíduo que funciona no modo de consciência holotrópico é incapaz de considerar o mundo material como um quadro de referência obrigatório e todo poderoso.

Nessa visão, a realidade pragmática da vida cotidiana e o mundo material pertencem ao domínio da ilusão. A unidade subjacente de toda a existência que transcende o tempo e o espaço é a única realidade.

O modo de consciência Holotrópico **compreende a identificação com um campo de consciência ilimitado e um acesso empírico a diferentes aspectos da realidade sem a intervenção dos sentidos**. A consciência holotrópica, na terminologia Espírita corresponderia às personalidades *espiritualistas*, e na terminologia junguiana, ao tipo psicológico predominantemente auto-organizado pela função *Intuição*.

Quando vivida de maneira imatura, essa visão engendra a auto-ilusão, a fuga da realidade, a alienação, e até a patologia mental. Quando vivida de maneira amadurecida, existem diversas alternativas visíveis ao espaço tridimensional e ao tempo linear, nessa forma de entendimento do real. Assim, as experiências do modo holotrópico apóiam sistematicamente

um conjunto de hipóteses, que se opõem frontalmente às hipóteses hilotrópicas (por muitos, consideradas como normais), tais como:

- 1) a solidez e a descontinuidade da matéria são ilusões engendradas por um agenciamento particular de eventos na consciência;
- 2) o tempo e o espaço são noções arbitrárias;
- 3) o mesmo espaço pode ser ocupado simultaneamente por diversos objetos;
- 4) o passado e o futuro podem ser trazidos empiricamente ao presente;
- 5) é possível encontrar-se simultaneamente em lugares diversos;
- 6) Ser uma parte não é incompatível com o fato de ser o todo;
- 7) Alguma coisa pode ser verdadeira e falsa ao mesmo tempo;
- 8) A forma e o vazio são intercambiáveis, etc.

Pelo menos algumas dessas hipóteses têm sido confirmadas pela Física Moderna, legitimando a visão holotrópica da vida, equato pensamento sistêmico. O padrão de pensamento Holotrópico subjaz à visão Holística da Realidade, e sob essa ótica paradigmática e filosófica, as hipóteses do modo de consciência Hilotrópico, mesmo predominando entre grande parte das individualidades existentes, é considerado um padrão de pensamento, no mínimo, ultrapassado e pouco elaborado. O padrão de pensamento Intuitivo-Holotrópico, por sua vez, seria tão evoluído, que do ponto de vista **cognitivo**, ele estaria um passo além do *padrão de pensamento formal* (esse é caracterizado, entre outras coisas, pela adoção do pensamento abstrato e hipotético, depois dos 11 anos de idade) na **Psicologia de Jean Piaget**.

Cognição é um conceito relacionado com o processo de pensamento e aquisição de conhecimento, incluindo prestar atenção, responder, perceber, interpretar, classificar e lembrar de informações; avaliar idéias; inferir princípios e deduzir regras; imaginar possibilidades; gerar estratégias e fantasiar. O *universo cognitivo* de uma pessoa diz respeito ao universo de compreensão que ela tem da realidade, e a sua forma de ver o mundo segundo a sua subjetividade e os seus processos mentais complexos. A Psicologia Cognitiva estuda todos esses elementos, tendo em Jean Piaget o seu maior nome e expressão.

Sabe-se que segundo a **Epistemologia Genética** de Piaget, o desenvolvimento cognitivo e intelectual da infância à fase adulta passa por uma série cumulativa de aquisições estruturais, demarcadas seqüencialmente por quatro períodos ou fases principais:

1. Desenvolvimento Sensório-Motor (do nascimento a um ano e meio ou dois anos);
2. Pensamento Pré-Operatório (um ano e meio aos sete anos);
3. Fase das Operações Concretas (dos sete aos onze anos);
4. Período das Operações Formais (aos onze ou doze anos, aproximadamente, em diante).

As faixas etárias arroladas variam segundo (1) o grau de maturação do sistema nervoso e (2) a história ambiental de estimulação cognitiva e emocional. Tradicionalmente, a visão piagetiana considera que o desenvolvimento cognitivo encontra o seu desfecho (ou seja, o seu ponto máximo de desenvolvimento) no quarto nível, das operações formais. Porém, especula-se que um quinto nível de operações mentais ainda mais “formal e abstrato”, com o rigor analítico abrandado por traços “dialéticos” poderia formar uma categoria superior de pensamento cognitivo (Kesselring, 1993).

No **pensamento formal**, o pré-adolescente adquire a capacidade analítica de formular hipóteses lógicas, as quais coloca sob testagem sistemática para análise de resultados e conclusões obtidas. Já o suposto Quinto Nível seria encontrado na Lógica e nas Matemáticas Superiores, bem como em grandes setores do pensamento científico da atualidade, superando de longe as aquisições formais do quarto nível.

Mas o que caracterizaria, mesmo, esse *Quinto Nível* seria **o pensamento dialeticamente orientado**, caracterizado por ser mais voltado para mudanças do que para situações estáveis, e mais por relações que pertencem à própria natureza das coisas do que por aquelas que lhe são exteriores; é, antes, orientado no sentido de totalidades do que de conjuntos aditivos.

Tem-se, aqui, a maximização da capacidade de abstração reflexiva, que aplicada à capacidade imaginativa e intuitiva, oferece recursos potenciais para a expressão artística e para a vivência intuitiva e transcendental de uma religiosidade amadurecida. **Essa visão**

cognitivista parece corroborar a visão da Psicologia Transpessoal, que afirma ser possível a vivência de uma expansão da consciência durante uma vivência transpessoal, espiritual ou mística. Sabe-se que esse é um dos principais objetos de estudo da Psicologia Transpessoal.

Em um sentido menos construtivo, quando essa capacidade de abstração elevada é distorcida por padrões emocionais conflitivos, gerando mecanismos psíquicos defensivos de racionalização (e portanto, de distorção da razão), ao invés de uma manifestação amadurecida, nesse quinto nível, teríamos um padrão de funcionamento cognitivo que favorece a *preguiça mental*, caracterizada por uma forma de lidar com as contradições de sentenças lógicas, de forma a elaborar “conciliações” pouco consistentes, e a despeito da construção dos melhores sistemas teóricos abstrato-formais, o indivíduo sempre formula algum conceito que contradiz e refuta *desastrosamente* todo o repertório conceptual por ele criado. Para o indivíduo, a consciência de agir desse modo, porém, inexistente.

Na sua manifestação construtiva, nesse quinto nível de pensamento “mais que formal”, não é decisivo o conhecimento de fórmulas abstratas, e sim a necessária flexibilidade para o seu uso concreto, resultando em mudança de hábito, comportamento e percepção. Por isso, é comum que indivíduos que tenham vivido uma experiência transpessoal na consciência Holotrópica, acusem mudanças substanciais de comportamento na direção de um alargamento rumo à descoberta de novas dimensões de expressão e percepção, e a adoção de uma atitude global de maior compreensão, compaixão e fraternidade. Essas experiências transpessoais são comumente sentidas como uma experiência de **iluminação**, semelhante ao conceito vivencial do *nirvana* na acepção Budista (Arundale, 1993). Jung referia a essa vivência pela função psicológica denominada *Função Transcendental* (que entre outras coisas, possibilitava a maior interação entre o consciente e o inconsciente na psique) e o seu conceito de *numinosidade*. A Psicologia Transpessoal tem procurado estudar sistematicamente essa forma de percepção da realidade, e o Espiritismo associado à Parapsicologia também possui substancial literatura sobre essa temática, ainda que fazendo uso de uma terminologia diferente. Nesse texto, observamos que também a psicologia cognitivista de Piaget, alicerçada pelo profundo questionamento filosófico realizado por esse autor, contribui para a compreensão dessa temática geral, mas tal possibilidade é desconhecida pela maioria dos psicólogos clássicos.

Considera-se nesse contexto global, que um conhecimento que se vai tornando mais e mais rígido e formal cessou de se desenvolver. As capacidades de abstração elevada e de concentração mental intensificada, do quinto nível de desenvolvimento cognitivo, no entanto, constituem condições essenciais para um pensamento vivo e flexível.

A Epistemologia Genética de Jean Piaget fornece, assim, a sua contribuição para a corroboração de outro tema importante da Filosofia Espírita (já comentado anteriormente), que é a relação entre *Razão* e *Fé*. E não poderia ser de outro modo. Como pesquisador interdisciplinar, a obra piagetiana se situa na fronteira da psicologia com a filosofia, da biologia com a cibernética e das ciências naturais com as cognitivas. É o maior nome da Psicologia Cognitiva (praticamente é o fundador dessa escola teórica), e embora seja de desconhecimento de muitos, Piaget realizou pesquisas que buscavam a clarificação das relações entre a ciência, a religião cristã e a psicanálise (Kesselring, 1993). Militante do protestantismo liberal, foi membro da Associação suíça de Estudantes Cristãos, sendo considerado, um modelo perfeito de jovem cristão decidido à luta por ideais autênticos.

Parte de seus primeiros escritos tratava das relações entre religião e razão ou ciência

(Kesselring, 1993). Logo, como Kardec e Jung, Piaget também se preocupou com essas questões.

Espírito evoluído que era, de inteligência precoce, escreveu seu primeiro artigo científico – uma nota científica de uma página sobre um pardal albino que ele observou em um parque público - com apenas dez anos de idade, demonstrando o seu forte interesse por biologia. Tornou-se especialista em moluscos, publicando vários trabalhos sobre eles antes de 21 anos de idade. Pode-se dizer que ele entrou no período formal de desenvolvimento cognitivo (entre 9 e 10 anos), antes mesmo do que ele próprio preconizara como sendo o padrão normal para tal (11 anos). Certamente, atingiu o Quinto Nível por ele apenas especulado.

Além de escrever sobre razão e fé, ele demonstrou interesse em escrever sobre **Moralidade**. Queria conferir um embasamento científico a essa temática, também tratada pela metafísica e pela teologia, seus pontos de partida. A indagação de como se pode ter fé e ao mesmo tempo ser objetivo continuava sendo para Piaget uma preocupação. Seu discurso denunciava com crescente intensidade a perspectiva do **psicólogo: preconizava a subordinação dos valores religiosos aos racionais** (posição idêntica à de Allan Kardec, no Espiritismo, lembrando que

Kardec foi um pesquisador do século XIX e Piaget, um contemporâneo do século XX). Numa de suas conferências (outubro de 1922) apresentou a tese de que o psicólogo, embora deva restringir-se à apreciação externa de um sistema de fé, ao dialogar com um cliente, incumbe-lhe a tarefa de fazê-lo compreender as contradições inerentes ao referido sistema. Isso não implicava, como alguns podem supor, que Piaget objetivasse que seu cliente abandonasse a sua posição religiosa, por discriminar algumas contradições lógicas no discurso básico da mesma. O **Pensamento Dialético** do quinto nível de desenvolvimento cognitivo intuído por Piaget manifesta-se exatamente pela procura de contrastes e confrontações, na capacidade de suportar tensões entre fatores psicológico-individuais e sociológico-culturais e na disposição de reconhecer que as contradições são como que fundamentais para o pensamento. A própria pedagogia moderna de orientação construtivista-piagetiana considera a contradição um elemento normal de qualquer epistemologia, e do próprio conhecimento produzido. Sob tal ótica, é mais preciso falar-se de antíteses sociais do que de contradições lógico-formais (Kesselring, 1993), e num outro nível, também construtivo, sabemos que o Pensamento Dialético – segundo a abordagem junguiana - potencializa a elaboração de símbolos psíquicos.

Essa congruência conceitual entre a noção de um quinto nível mental denominado **Pensamento Dialético** na Epistemologia Genética de Piaget, e o processo criativo de formação de símbolos na Psicologia Junguiana, pode ser correlacionado com a noção de uma consciência Holotrópica na teoria Holística. Em todos esses conceitos, o raciocínio dialético está presente, estando a posição piagetiana a colocar essa forma de pensamento como a mais desenvolvida, do ponto de vista cognitivo. A psicopatologia analítica também coloca essa forma de pensamento como a mais saudável, do ponto de vista psíquico. Apenas a título de nota, sabemos que o pensamento dialético também se encontra em outra escola teórica da Psicologia, mais especialmente na Escola Argentina de Psicanálise fundada por Enrique Picho-Rivière, e desenvolvida por outros psicanalistas argentinos como Rodolfo Bohoslavsky, e José Bleger. Nesse caso específico, o pensamento dialético da psicanálise Argentina tem buscando a síntese entre o psíquico e o social, ultrapassando a dicotomia aparente entre esses conceitos através da noção de vínculo. Trata-se de uma psicologia dos vínculos sociais, no campo da esfera psíquica. Como tal é uma das tendências mais modernas da ciência, preconizada por Freud, e em tempo mais remoto ainda, por Kardec

(esse fato também é desconhecido da maioria dos psicólogos, mas pode ser constatado nas “Obras Póstumas” de Kardec) Todas essas abordagens convergem para um mesmo ponto, e todas elas são coerentes com a posição Espírita sobre o assunto, corroborando a idéia de que as descobertas e elaborações científicas, tanto anteriores quanto posteriores ao Espiritismo, em sua maioria, se dirigem à confirmação dos postulados Espíritas (temática continuamente referida pela bibliografia Espírita, e continuamente reconfirmada, de maneira incansável).

Na conferência anual da Associação Cristã, em setembro de 1916, pela primeira vez, Piaget entrou em contato com a doutrina psicanalítica de Freud, através de uma palestra sobre *Religião e psicanálise*.

As questões relacionadas com a fé cristã passaram em momento posterior a interessar a Piaget, em conexão com a pergunta sobre como se comportariam elas sob o aspecto psicológico-desenvolvimentista. Demonstrou que do ponto de vista da moralidade – sob uma perspectiva estrutural e psicológica – a decisão sobre o bem e o mal, de modo algum, se processa de forma arbitrária e absolutamente subjetiva, havendo uma espécie de “normas independentes da vontade individual e da opinião pública” (Kesselring, 1993). Essas seriam as normas da *razão universal e impessoal*, que se concretizam na convivência, na cooperação: tendo Piaget, antes de 1920, identificado o bem com a vida, vincula-o, agora, com a cooperação, à qual o homem, num determinado nível do seu desenvolvimento, necessariamente chegará.

Além de Piaget, Jung e Kardec, outros autores se dedicaram ao estudo da relação entre Fé e Razão, havendo hipóteses favoráveis a essa interação nas mais diferentes áreas de pesquisa, como na Psicanálise, na Psicologia Fenomenológica, na Antropologia das Religiões Comparadas, na Sociologia e nas Ciências Sociais de forma geral.

Outro aspecto em que Piaget concorda com o Espiritismo, é em relação à doutrina evolucionista de Darwin. Enquanto a maioria das religiões e teologias se opõem à teoria da Evolução (em favor de uma visão Creacionista simplista), o Espiritismo é uma das poucas Doutrinas que a apóia. O Espiritismo, na verdade, mantém a hipótese da criação do Universo e de tudo o que existe, como sendo obra de Deus (creacionismo), mas substitui o entendimento e a concepção mágica, idelizada, onipotente, simplista, infantilizada, e alienada da visão arrogante de algumas *teologias tradicionalistas* (baseadas numa “hermenêutica do literal” em falta com

uma visão mais simbólica dos conteúdos religiosos), pelo esforço em compreender os mecanismos e Leis criados e utilizados por Deus para a criação do Universo, da vida e do homem. A astronomia e a Física são as ciências voltadas para o estudo da criação do Universo. A biologia, por sua vez, nos esclarece a origem da vida e do homem, e é nesse contexto que a teoria da Evolução ganha a sua importância. O Espiritismo não é a única doutrina a defender uma cosmovisão mais racional da realidade. Diferentes doutrinas místicas e orientais (com destaque para o Budismo e o Taoísmo), possuem a racionalidade como um fator aliado à simbologia intuitiva. O mesmo pode ser dito de algumas tendências teológicas modernas, como a iniciativa da *Teologia da Libertação* no catolicismo moderno que alia uma visão simbólica à racionalidade crítica do método dialético-histórico-social.

Assim, Piaget considerava o lamarckismo e o neodarwinismo antitéticos um com relação ao outro; porém, o autor vislumbrou para o plano da biologia evolucionista uma possibilidade de superar, através de uma síntese, tais visualizações contrárias.

Lamarck preconizava que a transformação das espécies se processa por meio de alterações orgânicas “fenotipicamente” adquiridas e transmitidas por herança aos descendentes. No entanto, segundo o entender neodarwinista (hoje geralmente reconhecido), a transformação das espécies é devida a mutações e recombinações genéticas. Os indivíduos particularmente aptos possuem as maiores chances de transmitir os seus genes aos descendentes. A lenta transformação das espécies fundamentar-se-ia, pois, em mutação, recombinação genética e seleção.

Para Piaget, a suposição de Lamarck, além do fato de nunca ter sido comprovada, padece de uma debilidade puramente teórica: o organismo, segundo ela, é parecido com um pedaço de cera, que se pode moldar e deformar à vontade. Com tal pressuposição, a relativa estabilidade das espécies permanece inexplicável. Registre-se que Piaget, ainda como aluno de ginásio, fora adepto, por algum tempo, da teoria lamarckiana.

Ainda antes do início dos estudos de terceiro grau, repudiou-a, sem, contudo, aderir inteiramente ao neodarwinismo, cuja explicação lhe parecia demasiado diferenciada. Sobretudo notou faltar à teoria da mutação (que comparou com a epistemologia de Kant e com o convencionalismo de J. Poincaré) uma explicação convincente daqueles fenômenos cuja gênese

aponta para uma interação entre organismo e meio. Como se forma, por exemplo, a calosidade nos pés de embriões de avestruzes? **E qual é a causa de linhas convergentes na evolução de espécies diferentes – como, por exemplo, no caso da formação do olho com cristalino em espécies animais totalmente diversos?**

Piaget propôs uma explicação de tais fenômenos à base do que ele chamou de “fenocópia”. Sua proposta visava a complementar os fatores de mutação casual e seleção, chamando a atenção sobre a atividade dos organismos. Na verdade, e esse é o ponto fundamental, a hipótese de Piaget acaba questionando o caráter dito “casual” das mutações genéticas, na teoria Darwinista.

Sabemos que para o Espiritismo – que também apóia a teoria Evolucionista – as mutações, porém, não ocorrem ao acaso (como para Darwin), mas possuem uma direção evolutiva progressiva, determinada por um sistema de forças denominada **Força Organizativa dos Sistemas Biológicos**, uma força endógena, interna ao organismo, postulada a partir de estudos interdisciplinares na biologia e na física. O Espiritismo postula ser, essa Força Organizativa dos Sistemas Biológicos, uma modalidade de manifestação do Princípio Vital enquanto uma Energia Espiritual, pois o conceito de ação espiritual, engloba a concepção de uma ação dirigida, ou que possui uma direção, e inclusive, uma direção inteligente. Na física, essa noção é similar ao conceito cosmológico de “Ordem Implicada” sugerida pelo físico quântico David Bohm, um dos maiores nomes da Física Moderna (Bohm, 1980).

Piaget também questiona o caráter casual das mutações genéticas, partindo por um caminho diferente do Espiritismo, porém, complementar. Segundo o autor, uma seleção das mutações “favoráveis” não se perfaz apenas através do meio externo, mas também através do “meio interno”, do próprio organismo, havendo portanto, uma *determinação endógena de tais fatores*. Piaget se representava o “meio interno” como uma hierarquia de processos auto-reguladores a comandarem as relações entre o organismo e o meio.

Concordava com a teoria neodarwinista em dois pontos: primeiro existem alterações genotípicas e fenotípicas – alterações que decorrem da interação entre o organismo e o mundo exterior (variações fenotípicas) somente podem ocorrer *em certa medida geneticamente determinada*. Tais alterações não afetam o sistema genético, nem são transmitidas

hereditariamente; em segundo lugar, a razão última da variação das espécies (alteração do genoma) encontra-se nas mutações.

Todavia, Piaget se desviou da explicação básica do neodarwinismo, acrescentando a ela uma reflexão adicional decisiva: admitindo-se que os genes, com grande frequência sofrem mudanças, e que os efeitos de cada mutação em particular somente podem manifestar-se a partir de um sistema de regulações hierarquicamente construído - um sistema que regula ao mesmo tempo o processo vital do organismo em seu meio ambiente – não se pode considerar implausível a hipótese de que depende dessa interação (entre organismo e meio) se as mutações numa situação particular produzem efeito e de qual forma elas atuam. Se forem “canalizadas” de modo conveniente pelo meio interno, então com certa probabilidade, origina-se, mais cedo ou mais tarde, uma “cópia” do fenótipo através do genótipo – a “fenocópia” (Kesselring, 1993). Como disse Piaget, em 1974, “... Se o novo genótipo representa o último resultado de conflitos e interações entre o organismo e o mundo externo (...), **o fator que produz a adaptação já não é o mundo externo como tal, mas por certo e sempre a ação que o organismo exerce sobre ele**” (ver Kesselring, 1993).

Tal proposição indubitavelmente é especulativa, porém plausível. A participação do organismo no processo de adaptação é insusceptível de demonstração empírica direta, o que Piaget atribuiu ao fato de ela se tornar perceptível somente no decorrer de longos espaços de tempo.

Piaget não admitia em nenhum plano, como explicação única, o efeito de eventos casuais ou de influências externas. Reportando-se às mais profundas camadas da organização biológica, insistia ele no papel decisivo da atividade vital, denunciando marcas de leituras bergsonianas sobre a “evolução criativa”, mesmo porque, Bergson foi uma influência filosófica decisiva na Psicologia Cognitiva e na Epistemologia Genética de Jean Piaget. Essa mesma influência que vamos encontrar na teoria da energia orgônica de Wilhelm Reich (em sua Psicologia Bioenergética), também iremos encontrar na postulação da Força Organizativa dos Sistemas Biológicos (nos estudos de Biologia e Física), assim como na maioria das teorias orientais e em suas terapêuticas (técnicas de massagem, acupuntura, etc). Trata-se aqui, do vitalismo (teoria da existência de uma energia vital ou “élan vital”) proposto pelo filósofo Henri

Bergson. Na terminologia Espírita, essa energia vital é proveniente da Energia Cósmica Universal, existente em todo o Cosmos (como o próprio nome sugere). O vitalismo é uma posição filosófica convergente em todas as teorias tratadas aqui, e embora alguns a considerem ultrapassada, as novas descobertas que têm sido realizadas na física e na biologia, têm contribuído para o ressurgimento do vitalismo em tempos modernos. Sobre isso falarei em outra oportunidade.

Para Piaget, a descoberta do “élan vital” por Bérghson, foi uma experiência impressionante. Em sua autobiografia escreveu “... Lembro-me da noite em que experimentei uma revelação profunda: a identificação de Deus com a própria vida era um pensamento que em mim quase chegou a provocar um êxtase, porque daí em diante me permitiu ver, na biologia, a explicação de todas as coisas e do próprio espírito”.

Um tópico final deve ser agora tratado: para o Espiritismo a inteligência, qualidade essencial do espírito, tem o seu desfecho no homem, enquanto que nos outros seres vivos é considerado um princípio espiritual em desenvolvimento evolutivo progressivo. Em Piaget, podemos encontrar uma idéia similar, na consideração por parte desse autor, de que mesmo nos seres mais simples e unicelulares, animais ou vegetais, sempre é possível identificarmos algum nível de atividade ou comportamento **cognitivo** atuante, e portanto, algum processo de inteligência e adaptação. A cognição, é portanto, uma potencialidade de todos os seres vivos, segundo Piaget, e isso o diferencia da posição de muitos psicólogos ortodoxos (Kesselring, 1993).

Concluindo: Vimos que em Psicologia, o pensamento Holístico está fortemente presente nas abordagens humanistas, especialmente na Gestalt, e muito mais, na Psicologia Transpessoal. Vimos, também, a forte complementaridade entre a Filosofia Holística e a Filosofia e a Ciência Espírita modernas, fundamentando uma Psicologia de orientação Espírita.

Resumidamente, destacam-se 4 princípios básicos do Paradigma Holístico, importantes para a compreensão posterior de seus fundamentos metodológicos e epistemológicos:

I. A consciência humana ordinária (relativa à percepção corporal e do ego no estado de vigília) compreende apenas uma parte ínfima da atividade total do psiquismo humano;

II. A mente ou consciência humana, ou o espírito humano, estende-se no tempo e no espaço, existindo em uma unidade dinâmica, ou melhor, em uma relação contínua com o mundo que ela observa;

III. O potencial de criatividade e intuição é mais global do que se imagina comumente, abrangendo todos os seres vivos;

O processo de evolução para níveis de maior complexificação e transcendência é algo de muito valioso e importante. É uma tendência à auto-atualização, segundo Maslow e Carl Rogers.

Vimos uma idéia parecida, em Piaget, aplicada à teoria da Evolução, complementar à visão Espírita.

Texto produzido por:

Adalberto Ricardo Pessoa

Psicólogo Clínico e Analista Junguiano e Transpessoal formado pela USP

Membro da Associação Brasileira de Psicólogos Espíritas (ABRAPE)

E-mail: webmaster@almapsique.zzn.com - Site: www.psicologiaespirita.rg3.net

E-mail da Abrape: aabrape@terra.com.br

Estresse e Depressão: Algumas considerações segundo a Psicologia Espírita

A Psicologia Espírita compreende a saúde mental a partir de um paradigma Holístico (ou seja, globalizante, amplo e sintetizador) bio-psico-sócio-espiritual (ou seja, que engloba as variáveis biológicas, psíquicas, sociais e espirituais, em seu conceito de ser humano integral). Sua intervenção se dá tanto em nível “curativo” (não no sentido médico ou psiquátrico ortodoxo de “curar doenças mentais”, mas sim de melhorar a qualidade de vida psicossocial e ético-espiritual) quanto preventivo, e engloba também a atenção na relação ecológica entre o homem, a natureza e o ambiente. Essa resenha objetiva mostrar como esse modelo pode ser útil para nos ajudar a lidar melhor com dois grandes males modernos: o estresse e a depressão.

Inúmeras pesquisas sugerem existir relação entre Estresse e Depressão, e embora historicamente ambos acompanhem o homem desde o seu surgimento no mundo, é nos últimos tempos que a civilização mais tem se submetido a situações estressoras, criando uma sociedade altamente depressiva. Corroborando essa hipótese, observamos que os Estados Unidos perdem cento e cinquenta bilhões de dólares anualmente, com problemas acarretados pelo estresse, refletindo diminuição da produtividade, incidência maior de doenças, perdas por morte, incapacidade, e acidentes de trabalho. Nos países em desenvolvimento como o Brasil, a Argentina, e no continente africano a situação é ainda pior, devido a diversos estressores sociais como a instabilidade sócio-econômica, insegurança empregatícia e pública, corrupção, inflação, crises de abastecimento, etc. Nas grandes metrópoles, milhões de pessoas vivem juntas, submetidas aos atritos de todas as disparidades anti-sociais, sob exigências do tempo, transporte, meio ambiente, e pressões de toda espécie (Fajardo, 1997).

O estresse, em si, não é “bom” nem “mau”. Um certo nível de estresse é normal, e ajuda o indivíduo a enfrentar os desafios da vida. Porém, muito estresse faz com que o corpo e a mente reajam de forma desagradável, perturbando a homeostase (ou seja,

perturbando o equilíbrio de funcionamento psicossomático, e portanto, do próprio perispírito).

Sabemos que existe uma dialética entre o individual e o coletivo, que caminham lado a lado na história da humanidade. Assim, se por um lado, como vimos, existe uma série de fatores coletivos e sociais que determinam situações de estresse, por outro lado, é a atitude individual de cada um, constituindo a coletividade, que incrementa os estressores sociais.

Pesquisas mostram que a personalidade predisposta ao estresse caracteriza-se especialmente pela (1) destacada ambição social e financeira, (2) exibicionismo, (3) liderança, (4) auto-exigência e perfeccionismo, (5) competitividade, (6) dificuldade em relaxar, (7) responsabilidade e pontualidade extremadas, (8) gosto por desafios e situações novas, etc (Fajardo, 1997).

Esse perfil geral de personalidade é típico do materialista cético apegado a valores externos, mas não só dele. Na verdade, algumas dessas qualidades (não todas), quando presentes em moderação, e alicerçadas em consistentes parâmetros pessoais de ética e moral construtiva, resultam em pessoas produtivas, otimistas e eficazes.

O que ocorre, porém, na maioria dos casos, é o contrário. O ser humano ainda se deixa corromper pelos exageros do egoísmo, fonte maior de inúmeras misérias, segundo Allan Kardec. Como disse Kardec, em suas *Obras Póstumas*, como “cada um pensa em si, antes de pensar nos outros, e quer a sua própria satisfação antes de tudo, cada um procura, naturalmente, se proporcionar essa satisfação, a qualquer preço, e sacrifica, sem escrúpulos, os interesses de outrem, desde as menores coisas até as maiores, na ordem moral como na ordem material; daí todos os antagonismos sociais, todas as lutas, todos os conflitos e todas as misérias, porque cada um quer despojar o seu vizinho”. Levando-se, em conta, que em maior ou menor grau, todos expressamos tal conduta, daí resulta, pela atitude conjunta de todos, a configuração de nossa cultura depressiva, estressada e ansiosa, expressa nos moldes da sociedade capitalista de consumo predominante.

A depressão, por sua vez, é um efeito definido pela sensação de tristeza, perda da esperança e desânimo, estando freqüentemente associada a sintomas autônomos, como distúrbios que afetam o sono, perda do interesse nos prazeres usuais, distúrbios do apetite e dificuldade de concentração. Apenas um especialista (médico, psiquiatra, psicólogo clínico, etc) pode realizar um diagnóstico preciso de depressão.

Quando o organismo é continuamente sobrecarregado por tensões, a reação de estresse será seguida por depressão na esfera psíquica e na física por queda da resistência imunológica, dando origem à invasão microbiana, virótica, ou mesmo, ao acometimento de doenças auto-ímmunes, onde o organismo passa a atacar a si próprio.

Isso nos torna diretamente responsáveis pelo nosso próprio bem-estar. Alimentação inadequada (provocando azia, gastrite, diarreia, prisão de ventre, etc), atividades físicas desequilibradas, repouso insuficiente, cigarro e bebida, são todos estressores potenciais, segundo dados de pesquisas recentes, que também relacionam o binômio estresse-obesidade. O estudo do perispírito colabora para explicar como a inadequada atuação sobre a matéria biológica afeta a saúde da mente e do espírito e vice-versa.

A Psicologia, o Espiritismo e a ciência, como um todo, mostram que a solução se encontra na transformação de nós mesmos, em todos os níveis, inclusive no ético-moral. Há a necessidade de determinação vital para a modificação de hábitos, acrescentando vida aos nossos dias. A chamada Reforma Íntima deve se fazer

acompanhar por um processo contínuo de Autoconhecimento (ver questão 919, em *O Livro dos Espíritos*). Quando uma pessoa não conseguir isso sozinha, ela não deve deixar de procurar a ajuda de amigos e parentes, de um terapeuta especialista, e de Deus.

Em relação ao estresse e a depressão, pesquisas mostram que as técnicas de psicoterapia em grupo e programas educacionais conseguem as maiores taxas de sucesso, seguidas pela Acupuntura e as técnicas variadas de relaxamento (massagem bioenergética, Yoga, etc), e depois pela medicação alopática. As técnicas de auto-ajuda com áudio e vídeo alcançam menos resultados, mas combinações das várias técnicas citadas conseguem resultados ainda melhores, pois uma técnica potencializa a outra. Psicoterapia Individual também tem alta taxa percentual de sucesso. Exercícios físicos, cultivo do bom-humor e reeducação alimentar possuem comprovadamente, efeitos terapêuticos contra o estresse e a depressão, especialmente quando presentes em contexto interdisciplinar com as terapias psicológicas citadas. Nesse caso, abre-se espaço de atuação para outros profissionais como fisioterapeutas, professores de educação física, nutricionistas e médicos naturalistas trabalharem em conjunto.

Quanto à dimensão espiritual, estudos embasados em pesquisas experimentais mostram que ao se buscar a verticalidade do relacionamento com a Providência (Deus), o estresse é modificado e administrado dentro dos parâmetros de máxima saúde e capacidade reprodutiva (Fajardo, 1997). O interessante é que esse fato é observado tanto por pesquisadores de orientação espírita, quando por pesquisadores não-espíritas. A pesquisa em ciência espírita conclui, portanto, que um serviço de orientação espiritual - coligado aos trabalhos terapêuticos citados nas pesquisas realizadas - é um procedimento complementar útil à manutenção da saúde integral do corpo, da mente e do espírito.

Referência Bibliográfica Complementar

Fajardo, Augusto e cols. *Qualidade de vida com saúde total*. Vila Prudente: Editora Health Ltda, 1997. (Pág. 403: artigo “Como enfrentar o estresse” do Dr. Irineu César Silveira dos Reis).

Adalberto
Psicólogo Clínico e Analista Junguiano e Transpessoal formado pela USP
Membro da Associação Brasileira de Psicólogos Espíritas (ABRAPE)

Ricardo
Pessoa

ESTUDOS INICIÁTICOS DE PSICOLOGIA ESPÍRITA

Reflexões Históricas, Filosóficas, Científicas e Religiosas

Universidade de São Paulo (USP)

e

Instituto Pineal-Mind

Adalberto Ricardo Pessoa

Psicólogo Clínico

Curso de Pós-Graduação Lato-Sensu: “Bases Biofísicas e Epistemológicas da Integração Cérebro-Mente-Corpo-Espírito”
Docente e Orientador: Dr. Sérgio Felipe de Oliveira

Introdução

Quando entrei em contato com o Espiritismo pela primeira vez, aos dezoito anos, deparei-me com a sua definição enquanto integração de filosofia, ciência e religião, com o objetivo de explicar diversos ensinamentos sobre o ser humano, o Universo e Deus, por parte de exposições oferecidas por diversos Espíritos em conjunto.

Em um primeiro contato, achei que muitas das revelações realizadas por essas entidades pareciam ser bastante lógicas e coerentes, e (1) por um lado, deduzi que esses ensinamentos poderiam ter conseqüências surpreendentes sobre a maneira de enxergarmos o mundo e a realidade, juntamente com o seu poder transformador e (2) por outro lado, questioneei se realmente o Espiritismo poderia ser definido como uma ciência, como era falado na referida obra – *O que é o Espiritismo*, de Allan Kardec. Ao mesmo tempo, não entendia como idéias tão transformadoras pareciam não fazer parte do debate científico atual.

Quando entrei na faculdade de Psicologia na USP, um dos meus objetivos era aprender todos os parâmetros acadêmicos para se analisar quando um determinado conjunto de conhecimentos pode ser considerado positiva ou negativamente como legitimamente científicos. Prestei muita atenção às matérias de metodologia científica, o discurso vigente, e os argumentos alternativos lançados.

Particularmente, sempre me interessei por assuntos que são de certa forma “tabus” para a mentalidade acadêmica ortodoxa, tais como a Astrologia, as Terapias Alternativas e o próprio Espiritismo.

Na faculdade descobri diversos parâmetros importantes para discernir quando um material é científico ou não. Um dos aspectos importantes foi a observação de que – diferente do que muitos pensam - **não existe um conceito único de ciência**, mas sim pelo menos três conceitos vigentes (um experimental, outro clínico e outro fenomenológico), entre outros conceitos ditos “alternativos”.

Cada conceito, por sua vez, precisa estar alicerçado em alguma corrente filosófica predominante. Ou seja, a Filosofia ganha uma importância fundamental para legitimar o que venha a ser uma ciência ou não. Esse campo de conhecimento oferece o rigor epistemológico e a fundamentação consistente para cada definição de ciência concernente. Em outras palavras, cada definição de ciência é condicionada por uma teoria ou visão filosófica que lhe é peculiar. O conhecimento da filosofia específica que define uma dada visão científica, bem como da referida filosofia que embasa as outras visões científicas, é fundamental para que o cientista se coloque de forma crítica e criativa sobre a sua própria área de saber. Porém, é desconsolável observar que esse comportamento é apresentado por uma parcela muito reduzida dos cientistas, fazendo com que a filosofia seja uma área de conhecimento considerada por um grupo muito reduzido de intelectuais, dentro de uma classe social que já é uma elite em termos de números percentuais na população global. Ou seja, os poucos cientistas que possuem algum embasamento filosófico (e que, portanto, desenvolvem uma capacidade de reflexão realmente crítica) são uma elite dentro da já elitizada classe intelectual científica.

Quando se trata de analisar certos campos de conhecimento humano, isso acaba gerando como conseqüência, muitos debates infrutíferos entre acadêmicos de diferentes áreas, imprecisões conceituais de todos os tipos, e a geração de obstáculos à produção de conhecimentos realmente inovadores. Devido a falta de análise crítico-filosófica de determinados preconceitos, muitos pesquisadores preferem manter suas “pesquisas” limitadas à “mesmice” de conclusões exaustivamente já reconfirmadas, que se apresentam na visão desses cientistas, mais seguras.

Quando a ciência realiza uma descoberta, leva-se um certo tempo para o meio científico assimilar esse novo conhecimento. Mesmo com a tecnologia atual – por exemplo, a Internet – que acelera o processo de divulgação do conhecimento, devemos observar que quando se fala de sua aceitação e assimilação, a história é outra. Depois de sua divulgação, outros pesquisadores precisam realizar novos estudos para corroborarem ou refutarem essas novas conclusões, e a atitude de resistência baseada no preconceito e falta de análise crítica dos cientistas muitas vezes atrapalham todo o processo de produção e validação de conhecimento.

Tais argumentos não objetivam a defesa da idéia de que os cientistas devam aceitar tudo o que é falado. Hoje em dia, muita coisa sem sentido é defendida como verdadeira, sob a

alegação fetichista de se tratar aquele conhecimento de um postulado científico, apenas para lhe atribuir maior validade. Entretanto, uma atitude pré-estabelecida de rejeição de novos conhecimentos, sem antes se fazer uma análise cuidadosa dos argumentos que os embasam, não é realmente uma atitude científica progressista, característica considerada implícita ao pensamento científico.

Uma das áreas de conhecimento ainda rejeitadas pela ciência acadêmica, diz respeito ao campo das chamadas “terapias alternativas”. Sabe-se que muita coisa sem sentido é referendada nesse campo de conhecimento, e isso deve ser rejeitado mesmo, pelo meio científico (de preferência com estudos que demonstrem para a população, porque aquele “conhecimento” é pernicioso).

Mas há também, alguns estudos muitos bem fundamentados dentro do campo das terapias alternativas, e muitas vezes a resistência arbitrária do chamado meio científico “oficial” acaba sendo um obstáculo para a absorção de um conhecimento que poderia ajudar muitas pessoas. Assim, muitas das descobertas que possuem um bom potencial de serem válidas, úteis e eficazes, acabam caindo na mão de profissionais desqualificados. Como esses últimos não estão preocupados com a adequada fundamentação e desenvolvimento do conhecimento gerado, mais alternativas de péssima qualidade permanecem sendo oferecidas à população especialmente desavisada. Assim, com o seu ceticismo ideológico, o meio científico muitas vezes ao invés de impedir, acaba contribuindo para piorar ainda mais a situação.

Com essas idéias em mente eu entrei em contato com o Espiritismo, e pesquisei as relações entre essa Doutrina e a Ciência formal. Concluí que existe “dois tipos de Espiritismo”. Um falsificado e outro legítimo. Infelizmente, o falsificado é o mais conhecido e difundido, e é constituído por sistemas, credices e “associados” que se baseiam em muitos postulados totalmente desconexos e sem sentido, articulados especialmente pelo imaginário popular, leigos e enfim, pelo senso comum. Aliás, na “tribo” da chamada “Cultura Alternativa”, para a maioria dos seus participantes, é dessa forma que se processa a elaboração de idéias e conceitos.

Há, porém, um outro tipo de Espiritismo, muito mais sério, fundamentado, lógico, coerente... e enfim, válido. Do mesmo modo, no campo das culturas alternativas, também são encontrados sistemas assim constituídos.

Certamente, o leitor deve realizar a pergunta sobre como distinguir então o que é válido do que não é. E para tal resposta complexa, um primeiro elemento a destacar é que a ciência propriamente dita, possui um papel analítico fundamental, por possuir todo o ferramental para “separar o joio do trigo”, mas apenas quando consegue se postar sobre uma atitude simultânea de abertura e de rigorosa análise crítica.

Normalmente esse processo pode começar pela pesquisa da adequada bibliografia bem fundamentada, e da visitação dos centros de pesquisa mais confiáveis sobre tais assuntos. Um pouco de bom-senso, aliada à intuição, racionalidade e disposição, são necessários. O treino e a

experiência serão os ingredientes de validação daquilo que é constatado. E talvez, até um pouco de “sorte” seja necessário.

Descobri então que a **Ciência Espírita** realmente existe, e ela está inclusive bem avançada, tanto em termos de repertório teórico quanto em termos de tecnologia. Descobri elementos semelhantes no campo da Tecnologia aplicada às Terapias (“ditas”) Alternativas, e observei o quanto esses dois campos de conhecimento são complementares. Na verdade, a terminologia correta para as “Terapias Alternativas” deve ser Terapias Complementares.

Duas instituições parecem se destacar no meio intelectual Espírita, como a AMA (Associação Médico-Espírita) e a ABRAPE (Associação Brasileira de Psicólogos Espíritas), esta última da qual, inclusive, faço parte. Boa parte dessa dissertação foi produzida com base em conhecimentos produzidos nessas instituições.

Deparei-me com profissionais bastante articulados com a sua posição. Um deles é o professor **José Herculano Pires**. Como afirma o jornalista Altamirando Carneiro, no livro *No limiar do Amanhã – Lições de Espiritismo*, Herculano Pires foi “um extraordinário talento, quer como jornalista e escritor, quer como filósofo ou tradutor das Obras Básicas da Codificação Espírita, de Allan Kardec”. Em 1958 bacharelou-se em filosofia pela Universidade de São Paulo (USP), e pela mesma licenciou-se publicando uma tese intitulada: O Ser e a Serenidade. Foi professor de Filosofia na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Araraquara, SP. Autor de 81 livros de Filosofia, Ensaaios, História, Psicologia, Ficção, Poesia, Espiritismo e Parapsicologia, a maioria deles foi dedicada ao estudo e à divulgação da Doutrina Espírita, vários em parceria com o médium Francisco Cândido Xavier. Na década de 70, Herculano participou de inúmeros debates na televisão, inclusive na TV Cultura, canal 2.

Kardec, como sabemos é o Codificador da Doutrina Espírita. A fundação da doutrina não é o seu mérito, mas sim dos Espíritos que lhe ofereceram um conjunto de revelações num dado contexto histórico. Como tal, Kardec organizou esses ensinamentos (em outras palavras, os codificou para o entendimento público), e lançou as bases da Filosofia, da Ciência e da Religião Espírita. Do mesmo modo como uma ciência como a Psicanálise atual não pode ter o seu entendimento restrito aos postulados do seu criador – Sigmund Freud – também o Espiritismo já não pode ser limitado às considerações de Allan Kardec. Ambas as ciências, progressivas como são todas as ciências, evoluíram muito desde a sua fundação. Seus autores originais, porém, continuam com o mérito de serem geniais fundadores de uma linha de pensamento clássico, que são a base para a compreensão da literatura moderna sobre ambas as ciências. Herculano Pires é, assim, o principal nome moderno da Filosofia Espírita Contemporânea no Brasil, desenvolvendo e ampliando temas arrolados pela Codificação Original. Muitos conceitos foram revisados, alguns modificados outros aprimorados.

Como afirma Zilli (2001), desde a sua implantação no Brasil, no século XIX, o Espiritismo tem se constituído como um fenômeno de grande relevância, destacando-se inclusive, em termos de mundo. A autora considera haver, porém, uma deficiência de estudos

teóricos do Kardecismo no Brasil, havendo a necessidade de maior número de trabalhos acadêmicos que abordem o lado científico da Doutrina. Como o Brasil é um país com fortes necessidades sociais, a autora acredita que o aspecto de assistência social tenha sido priorizado em detrimento do científico.

Porém, recentemente diversas iniciativas têm despontado para a solidificação da legitimação da Ciência Espírita. Um desses eventos, envolvendo todo o país (publicado na edição nº 315 de novembro de 2001 do Jornal Espírita – Órgão da Federação Espírita do Estado de São Paulo, com 25 anos de existência) ocorreu no dia 29 de setembro de 2001, no Instituto de Cultura Espírita, no Rio de Janeiro. Tratou-se do I Concurso de Monografias das Mocidades Espíritas do Brasil – Projeto Renascer. O 2º e o 1º lugares, respectivamente, foram conferidos aos trabalhos “Os Militares Espíritas nas forças armadas” e “Em defesa de um Teatro Espírita”.

Três trabalhos receberam menção honrosa. Foram trabalhos de encerramento de curso universitário, defendidos perante uma comissão acadêmica, em ambiente não espírita. Os temas tratados foram:

1. “*Espiritismo – Obra de Educação? Uma perspectiva Sociológica*”, de Alexandre Ramos de Azevedo, apresentada no Curso de Pedagogia, da Faculdade de Educação, Centro de Educação e Humanidades da UERJ;
2. “*A Psicografia como fenômeno de Comunicação*”, de Leonardo Leopoldo Costa Coelho, Leonardo Luiz Abreu, Leticia Almeida de Lima Bernardes e Renata Maria Resende Duarte, apresentada no Departamento de Comunicação Social da PUC de Belo Horizonte, Minas Gerais;
3. “*Doenças e Curas na Perspectiva da Medicina do Espírito*”, de Márcia Aparecida Lopes Amorim Silva, apresentada no Instituto de História da Universidade Federal de Uberlândia em Minas Gerais.

Concluiu-se que os temas apresentados abordaram aspectos científicos, filosóficos e doutrinários, desenvolvidos com clareza e profundidade, trazendo contribuições relevantes ao Movimento Espírita Brasileiro.

Observa-se que cada vez mais, no meio acadêmico e científico formal, surgem mais e mais teses de inspiração Espírita, corroborando a legitimidade da Ciência Espírita. Outra contribuição importante e recente foi a da psicóloga clínica **Ercília Zilli**. Mestre pelo programa de ciências da Religião pela PUC de São Paulo, e presidente da ABRAPE (Associação Brasileira de Psicólogos Espíritas), publicou recentemente o livro *O Espírito em Terapia – Hereditariedade, Destino e Fé*, originalmente uma dissertação apresentada à banca examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, com aprovação agraciada com nota máxima.

O trabalho consiste – segundo palavras da própria autora (Zilli, 2001) – “no estudo da psicologia szondiana no que se refere à hereditariedade, destino e fé, comparando-a com os dados da Doutrina Espírita, contidos nas obras psicografadas de um Autor Espiritual, André Luiz, destacando entre eles, o livro *Evolução em dois mundos*. Nossa hipótese de trabalho sugere a existência de diferenças entre as duas posições, bem como supõe convergência e até complementaridade entre ambas, que podem resultar em um novo caminho de psicoterapia, ao qual denominamos de *Psicologia da Fé ...*” (grifos meus).

Outro autor que merece destaque na ciência Espírita é **Núbor Facure**. Membro da Associação Médico-Espírita de São Paulo e do Brasil, formou-se pela Faculdade de Medicina do Triângulo Mineiro, em Uberaba. Fez especialização em Neurologia e Neurocirurgia no hospital das Clínicas da Universidade de São Paulo. Lecionou na Faculdade de Medicina de Campinas – UNICAMP – durante 30 anos, onde fez doutorado, livre-docência e tornou-se professor titular. Em seu livro *Muito além dos neurônios – conferências e entrevistas sobre mente e Espírito* – encontramos diversos textos muito bem articulados sobre os Novos paradigmas da Medicina, a conquista do Corpo e da Mente, Inteligência e Comportamento Emocional, Neurônios e atividades do corpo e do espírito, etc.

Não pode ser esquecida a contribuição de **Carlos Toledo Rizzini**, que entre várias obras, publicou o livro “*Psicologia e Espiritismo*”. Rizzini formou-se em medicina em 1947, pela Faculdade de Ciências Médicas do Rio de Janeiro. Dedicou-se depois à Botânica, firmando-se como importante cientista moderno. Faleceu em 3 de outubro de 1992, um ano após a publicação do livro citado.

Um trabalho deve ser destacado pela sua impressionante perspicácia e inteligência. Trata-se do estudo promovido pelo Bacharel em Ciências Estatísticas, **Djalma Motta Argollo**. Em seu livro Possibilidades Evolutivas, entre outras coisas, Argollo faz uma intersecção entre Física e Espiritismo, com informações científicas bastante atualizadas; além disso, o autor foi eficaz pelo pioneirismo de aplicar o raciocínio matemático à compreensão dos postulados Espíritas, em seu dinamismo conceptual.

Hernani Guimarães Andrade, provavelmente é um dos maiores nomes da Parapsicologia Moderna e da ciência Espírita. Com formação em Engenharia, fundou o Instituto Brasileiro de Pesquisas Psicobiofísicas. Elaborou a teoria do Modelo Organizador Biológico (MOB), e realizou pesquisas teóricas sobre Psicobiofísica através de modelos matemáticos, pesquisas de laboratório, etc., visando detectar o campo biomagnético do corpo e o efeito Kirlian.

Por fim, merece ser citado o professor Sérgio Felipe de Oliveira, Médico Psiquiatra e Mestre pela USP. Membro e um dos dirigentes da Associação Brasileira de Médicos Espíritas e também fundador do Instituto Pineal-Mind, onde realiza trabalhos de pesquisa sobre a glândula pineal, e a sua função na expressão do comportamento espiritual. Sua tese de mestrado foi sobre a glândula pineal. No Pineal-Mind ele também realiza atendimento clínico e coordenou durante alguns anos, o curso de Pós-Graduação Lato-Sensu “Bases Biofísicas e Epistemológicas da

Integração Cérebro-Mente-Corpo-Espírito”, em parceria com a Universidade de São Paulo (USP).

Essa dissertação é baseada na monografia “**Estudos Iniciáticos de Psicologia Espírita – Reflexões Históricas, Filosóficas, Científicas e Religiosas**”, de minha própria autoria, entregue após eu ter finalizado o curso do professor Sérgio Felipe, que foi inclusive, o orientador do meu trabalho de pesquisa. Espero dessa forma, também oferecer a minha contribuição ao progresso da Ciência Espírita, através do estudo profundo, sistemático e consistente da Alma Humana. Que esse trabalho possa abrir novos caminhos de pesquisa àqueles que objetivarem a pesquisa das interconexões entre a ciência da Alma Humana – a Psicologia – e a Doutrina dos Espíritos.

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, gostaria de agradecer a DEUS, pela maneira como ele me forneceu Inspiração e Providência para a conclusão desse trabalho. Diante de sua ação, só posso promulgar uma fé que não cessa de crescer a cada dia, acompanhado pelo Amor que Ele me desperta e pela confiança inabalável em seu acolhimento. Agradeço a DEUS o privilégio que me concede, a cada dia, de poder acessar sempre mais uma faceta sutil de sua Onipresença Transcendental.

Agradeço aos meus pais, por terem sido o veículo de Deus para a formação de minha conduta vital, nessa encarnação. O amor e a conduta moral deles são os modelos positivos de minha própria conduta, sem os quais eu não seria quem hoje eu sou. Aqui, também lembro do meu querido irmão, que me anima em espírito de otimismo e perseverança.

Agradeço ao Dr. Sérgio Felipe de Oliveira, orientador dessa monografia, cuja atuação como mestre e professor, com suas lições tão profundas, influenciou construtivamente um novo caminho de possibilidades ao meu desenvolvimento pessoal e espiritual. A sua importância nesse contexto excedeu, em muito, o seu próprio papel de professor, num nível desconhecido por ele mesmo, e para o qual me fogem todas as palavras de gratidão e satisfação.

Agradeço aos Espíritos Amigos Desencarnados, que cumpriram um importante e fundamental papel na conclusão desse trabalho.

Agradeço aos meus amigos encarnados que me apoiaram, e mesmo os que desacreditaram, pois o ceticismo destes apenas me incentivou a desenvolver um trabalho ainda mais rigoroso, aumentando a minha convicção na bondade de Deus.

Agradeço a Jesus, por quem tenho máxima admiração. O seu exemplo de Amor, fé e persistência é um grande elemento de identificação, ao qual eu saúdo.

Frases e Citações

“A mais bela e profunda emoção que podemos ter é a sensação de mistério. Ela é a semeadora de toda verdadeira ciência. O indivíduo a quem é estranha essa emoção, que não mais se maravilha e fica arrebatado de espanto, está praticamente morto. Saber que existe aquilo que é impenetrável para nós, manifestando-se como a mais alta sabedoria e a mais radiante beleza, que nossas débes faculdades podem compreender somente em suas formas primitivas – esse conhecimento, esse sentimento, está no cerne da verdadeira religiosidade”.

Albert Einstein

“Só uma vida vivida dentro de um determinado espírito é digna de ser vivida. É um fato estranho que uma vida vivida apenas pelo ego em geral é uma vida sombria, não só para a pessoa em si, como para aquelas que a cercam. A plenitude de vida exige muito mais do que apenas um eu; ela tem necessidade de um espírito, isto é, de um complexo independente e superior, porque é manifestamente o único que se acha em condições de dar uma expressão vital a todas aquelas virtualidade psíquicas que estão fora do alcance da consciência do eu”.

C. G. Jung

Estudos Iniciáticos de Psicologia Espírita

(Reflexões Históricas, Filosóficas, Científicas e Religiosas)

O objetivo desse trabalho é contribuir com uma reflexão sobre as possibilidades de inter-conexão entre a Psicologia e o Espiritismo. Os questionamentos que motivam esse esforço dizem respeito à possibilidade de elaboração teórica e prática de uma **Psicologia Espírita**, e englobam a sua fundamentação, seus conceitos e seus (pré-) requisitos. A lista de temas abordados, segue abaixo:

1. História da Psicologia
2. A *Primeira Grande Força* na Psicologia – a Psicologia Comportamental ou o Behaviorismo
 - O Paradoxo da Primeira Grande Força
3. As contribuições da *Segunda Grande Força* na Psicologia: A Psicanálise ou a Psicologia do Inconsciente
 - Resumo da teoria Psicanalítica
 - Contextualizando a importância da Psicanálise nesse estudo
 - Psicologia e Gnose – do misticismo à Psicanálise e a Psicologia do Inconsciente
4. As contribuições da *Terceira Grande Força*: a Psicologia Humanista
 - Resumo Teórico da Psicologia Humanista
5. As Contribuições da *Quarta Grande Força*: a Psicologia Transpessoal
6. A Psicologia Espírita e Conceitos Básicos de Espiritismo
 - Alguns aspectos da constituição física e espiritual do homem
 - Os chacras no Hinduísmo ou Centros Vitais no Espiritismo
7. Espiritismo e Ciência
8. Física, Psicologia e Espiritismo

9. Conseqüências dos Avanços da Física na Filosofia: O Novo Paradigma Holístico

- Filosofia Holística e Paradigma Holístico
 - Prolegômenos

10. Noções Gerais da Relação Cérebro-Mente-Corpo-Espírito: Psicobiofísica e Saber Espírita

13. Tópicos Avançados em Psicologia Espírita

- Energia Psíquica e Espiritual e Matematização da Energia Espiritual (ou Psíquica)
- Prática Clínica em Psicologia Espírita
- Religiosidade, Saúde e Curas Espirituais
- Psicobiofísica, Patologias e Mecanismos de Alternância Psicossomática

14. Conclusão

15. [Referências Bibliográficas](#)

Ética, Reflexão Crítica e Livre-Arbítrio

Uma questão bastante debatida na religião e na filosofia Espírita é a questão dos valores éticos e morais na conduta do indivíduo autônomo. Segundo Marilena Chauí, professora de filosofia na Universidade de São Paulo (USP), o conceito de moral consiste nos “valores concernentes ao bem e ao mal, ao permitido e ao proibido, e à conduta correta, válidos para todos”. Já o conceito de ética é o de “uma filosofia moral, isto é, uma reflexão que discuta, problematize e interprete o significado dos valores morais” (Chauí, 1995).

A moral, portanto, refere-se à normatividade oriunda da sociedade, refere-se aos costumes, normas e regras que permeiam o cotidiano e que visam regular as relações entre os sujeitos. A ética, por sua vez, é a reflexão crítica sobre a moral, ou seja, pensar naquilo que se faz, repensar os costumes, normas e regras vigentes na sociedade.

Tomemos, então, o livre-arbítrio como uma questão crucial para a definição do sujeito moderno, segundo a ótica cristã, e mesmo na concepção da psicologia científica contemporânea e do Espiritismo. Ao refletir criticamente sobre a moral, o sujeito assume uma postura ativa - condição essencial para a existência do sujeito ético - pois não limita sua ação às circunstâncias, à vontade de "um outro" externo a si mesmo, ou àquilo que é considerado "mecanicamente" como sendo certo ou errado.

A Ética é, portanto entendida, não como a mera reprodução da moral, mas a reflexão, o pensamento, a revisão e a compreensão dos valores morais. Assim o sujeito ético é um sujeito ativo que indaga, problematiza, avalia e debate antes de agir. Nesse sentido, podemos falar de livre-arbítrio e autonomia.

A palavra autonomia vem do grego autos, que significa "eu mesmo", "si mesmo" e nomos significa lei, norma, regra. "Aquele que tem o poder para dar a si mesmo a regra, a norma, a lei é autônomo e goza de autonomia ou liberdade" (Chauí, 1995).

Nesse contexto, a moral implica a livre escolha do sujeito frente às diferentes possibilidades de solução de determinada situação. Kardec questionou se "o homem, por si mesmo, tem os meios para distinguir o que é bem e o que é mal" (questão 631 de "O Livro dos Espíritos"). A resposta que lhe foi dada é a de que quando o homem deseja saber sobre o bem e o mal, ele poderá utilizar da inteligência que Deus lhe concedeu para discernir um do outro.

Assim sendo, tomemos como pressuposto que o homem é capaz de manifestar inteligência quando reflete criticamente sobre um assunto ou um objeto de conhecimento. Mas, "o que é refletir criticamente sobre algo" ? Qual é o conceito de reflexão crítica?

Sinteticamente, "reflexão crítica" é a atividade de pensar e analisar uma temática de conhecimento, levando-se em conta a devida complexidade do conceito ou fenômeno abordado. Isso é comumente feito, abdicando-se de preconceitos, questionando-se idéias cristalizadas e estereotipadas, e abrindo-se mão das explicações simplistas e lineares, em favor de linhas de raciocínio mais completas, que avaliem um número amplo de variáveis que atuam sobre uma determinada situação ou questão.

Isso é muito mais difícil de se fazer do que parece. No Brasil, o sistema educacional é muito deficiente, as grandes mídias sofrem de um sintoma que muitos cientistas sociais chamam de "processo de idiotização", muitas vezes com o objetivo tácito de manipular as massas (através da alienação), em favor das elites mais abastadas. Dessa forma, o raciocínio crítico deixa de ser estimulado na população. Esse processo, que na verdade se propaga em todo o planeta, demarca o nosso globo terrestre como um "mundo de provas e expiações" em sintonia com o psiquismo coletivo de seus habitantes. Esse quadro que parece pessimista à primeira vista, por denunciar um sistema de alienação coletivo num esquema de "ciclo vicioso", constitui na verdade uma grande prova para os Espíritos encarnados em todo o planeta.

A alienação é o contrário do esclarecimento e da reflexão crítica, e nos dias atuais, é caracterizada pela adoção de uma percepção simplista da realidade (portanto, em detrimento da efetiva complexidade que a constitui), tendo como consequência, uma ação ineficaz sobre a mesma. Por isso, o conceito de mal na doutrina Espírita possui um caráter relativo (logo, não absoluto, em si mesmo), simbolizado pela ignorância das leis de Deus, enquanto o bem é o esclarecimento das leis espirituais ou naturais, e a ação eficaz e coerente com esse conhecimento - algo que só faz sentido, desde que se entenda que, num contexto existencial profundo não há separação tão nítida entre o mundo "material" ou "sensível" e o mundo espiritual.

A reflexão crítica resulta, assim, de uma abordagem plural da realidade, que é multideterminada, e converge em si variáveis que se interrelacionam em vários níveis: químico, físico, biológico, energético, simbólico, psíquico, histórico, social, espiritual, cósmico, etc. Nenhum problema é resultado de uma causa única. Alcoolismo, Violência, Guerras, Loucura, etc. - qualquer problema envolve o encargo de múltiplas variáveis nos vários níveis citados, e por isso mesmo, se mostram como problemas aparentemente insolúveis ou de muito difícil solução.

Mas, a bondade de Deus concedeu ao homem - como foi dito - a inteligência, enquanto um potencial para o exercício da reflexão crítica (e conseqüentemente, da autonomia). Porém, exatamente por ser um potencial, ele precisa ser desenvolvido, exercitado, e conquistado, para se expressar de forma efetiva, manifesta, ativa, adaptativa e construtiva. Para isso, a sedução do comodismo (tão utilizada pelas mídias e pelas elites, para manipular o inconsciente das populações) precisa ser deixado de lado, em favor da busca do esclarecimento, do estudo, da pesquisa e da ação, quebrando-se o "ciclo vicioso da alienação".

Concluindo-se, a possibilidade de escolha é o alicerce da autonomia. Para que exista uma ação autônoma é preciso que existam alternativas de ação, pois somente assim o sujeito poderá escolher o que considera melhor para si. Se só é permitido uma forma de pensar, não existe possibilidade do livre-arbítrio. A autonomia refere-se, portanto, a autodeterminação, a escolha individual, ao poder que a pessoa tem para tomar decisões que afetem sua vida, ou seja, suas relações, seu bem-estar, sua integridade físico-psíquica, e se desenvolve com o esclarecimento intelectual e ético-moral, que caracteriza um processo de evolução espiritual alicerçado no autoconhecimento (ver questão 919 de "O livro dos Espíritos"), e que reconhece que se não deliberamos e nem decidimos sobre aquilo que é regido pela Natureza (isto é, pelas leis de Deus), "deliberamos e decidimos sobre tudo aquilo que, para ser e acontecer, depende de nossa vontade e de nossa ação" (Chauí, 1995).

Referência Bibliográfica Complementar

Chauí, M. de S. (1995). Convite à Filosofia. São Paulo: Ática.

Adalberto			Ricardo			Pessoa
Psicólogo	Clínico e Analista	Junguiano e	Transpessoal	formado	pela USP	
Membro	da Associação	Brasileira de	Psicólogos	Espíritas	(ABRAPE)	

Ética, Reflexão Crítica e Livre-Arbítrio

Uma questão bastante debatida na religião e na filosofia Espírita é a questão dos valores éticos e morais na conduta do indivíduo autônomo. Segundo Marilena Chauí, professora de filosofia na Universidade de São Paulo (USP), o conceito de moral consiste nos "valores concernentes ao bem e ao mal, ao permitido e ao proibido, e à conduta correta, válidos para todos". Já o conceito de ética é o de "uma filosofia moral, isto é, uma reflexão que discuta, problematize e interprete o significado dos valores morais" (Chauí, 1995).

A moral, portanto, refere-se à normatividade oriunda da sociedade, refere-se aos costumes, normas e regras que permeiam o cotidiano e que visam regular as relações entre os sujeitos. A ética, por sua vez, é a reflexão crítica sobre a moral, ou seja, pensar naquilo que se faz, repensar os costumes, normas e regras vigentes na sociedade.

Tomemos, então, o livre-arbítrio como uma questão crucial para a definição do sujeito moderno, segundo a ótica cristã, e mesmo na concepção da psicologia científica contemporânea e do Espiritismo. Ao refletir criticamente sobre a moral, o sujeito assume uma postura ativa - condição essencial para a existência do sujeito ético - pois não limita sua ação às circunstâncias, à vontade de "um outro" externo a si mesmo, ou àquilo que é considerado "mecanicamente" como sendo certo ou errado.

A Ética é, portanto entendida, não como a mera reprodução da moral, mas a reflexão, o pensamento, a revisão e a compreensão dos valores morais. Assim o sujeito ético é um sujeito ativo que indaga, problematiza, avalia e debate antes de agir. Nesse sentido, podemos falar de livre-arbítrio e autonomia.

A palavra autonomia vem do grego autos, que significa "eu mesmo", "si mesmo" e nomos significa lei, norma, regra. "Aquele que tem o poder para dar a si mesmo a regra, a norma, a lei é autônomo e goza de autonomia ou liberdade" (Chauí, 1995).

Nesse contexto, a moral implica a livre escolha do sujeito frente às diferentes possibilidades de solução de determinada situação. Kardec questionou se "o homem, por si mesmo, tem os meios para distinguir o que é bem e o que é mal" (questão 631 de "O Livro dos Espíritos"). A resposta que lhe foi dada é a de que quando o homem deseja saber sobre o bem e o mal, ele poderá utilizar da inteligência que Deus lhe concedeu para discernir um do outro.

Assim sendo, tomemos como pressuposto que o homem é capaz de manifestar inteligência quando reflete criticamente sobre um assunto ou um objeto de conhecimento. Mas, "o que é refletir criticamente sobre algo" ? Qual é o conceito de reflexão crítica?

Sinteticamente, "reflexão crítica" é a atividade de pensar e analisar uma temática de conhecimento, levando-se em conta a devida complexidade do conceito ou fenômeno abordado. Isso é comumente feito, abdicando-se de preconceitos, questionando-se idéias cristalizadas e estereotipadas, e abrindo-se mão das explicações simplistas e lineares, em favor de linhas de raciocínio mais completas, que avaliem um número amplo de variáveis que atuam sobre uma determinada situação ou questão.

Isso é muito mais difícil de se fazer do que parece. No Brasil, o sistema educacional é muito deficiente, as grandes mídias sofrem de um sintoma que muitos cientistas sociais chamam de "processo de idiotização", muitas vezes com o objetivo tácito de manipular as massas (através da alienação), em favor das elites mais abastadas. Dessa forma, o raciocínio crítico deixa de ser estimulado na população. Esse processo, que na verdade se propaga em todo o planeta, demarca o nosso globo terrestre como um "mundo de provas e expiações" em sintonia com o psiquismo coletivo de seus habitantes. Esse quadro que parece pessimista à primeira vista, por denunciar um sistema de alienação coletivo num esquema de "ciclo vicioso", constitui na verdade uma grande prova para os Espíritos encarnados em todo o planeta.

A alienação é o contrário do esclarecimento e da reflexão crítica, e nos dias atuais, é caracterizada pela adoção de uma percepção simplista da realidade (portanto, em detrimento da efetiva complexidade que a constitui), tendo como consequência, uma ação ineficaz sobre a mesma. Por isso, o conceito de mal na doutrina Espírita possui um caráter relativo (logo, não absoluto, em si mesmo), simbolizado pela ignorância das leis de Deus, enquanto o bem é o esclarecimento das leis espirituais ou naturais, e a ação eficaz e coerente com esse conhecimento - algo que só faz sentido, desde que se entenda que, num contexto existencial profundo não há separação tão nítida entre o mundo "material" ou "sensível" e o mundo espiritual.

A reflexão crítica resulta, assim, de uma abordagem plural da realidade, que é multideterminada, e converge em si variáveis que se interrelacionam em vários níveis: químico, físico, biológico, energético, simbólico, psíquico, histórico, social, espiritual, cósmico, etc. Nenhum problema é resultado de uma causa única. Alcoolismo, Violência, Guerras, Loucura, etc. - qualquer problema envolve o encargo de múltiplas variáveis nos vários níveis citados, e por isso mesmo, se mostram como problemas aparentemente insolúveis ou de muito difícil solução.

Mas, a bondade de Deus concedeu ao homem - como foi dito - a inteligência, enquanto um potencial para o exercício da reflexão crítica (e conseqüentemente, da autonomia). Porém, exatamente por ser um potencial, ele precisa ser desenvolvido, exercitado, e conquistado, para se expressar de forma efetiva, manifesta, ativa, adaptativa e construtiva. Para isso, a sedução do comodismo (tão utilizada pelas mídias e pelas elites, para manipular o inconsciente das populações) precisa ser deixado de lado, em favor da busca do esclarecimento, do estudo, da pesquisa e da ação, quebrando-se o "ciclo vicioso da alienação".

Concluindo-se, a possibilidade de escolha é o alicerce da autonomia. Para que exista uma ação autônoma é preciso que existam alternativas de ação, pois somente assim o sujeito poderá escolher o que considera melhor para si. Se só é permitido uma forma de pensar, não existe possibilidade do livre-arbítrio. A autonomia refere-se, portanto, a autodeterminação, a escolha individual, ao poder que a pessoa tem para tomar decisões que afetem sua vida, ou seja, suas relações, seu bem-estar, sua integridade físico-psíquica, e se desenvolve com o esclarecimento intelectual e ético-moral, que caracteriza um processo de evolução espiritual alicerçado no autoconhecimento (ver questão 919 de "O livro dos Espíritos"), e que reconhece que se não deliberamos e nem decidimos sobre aquilo que é regido pela Natureza (isto é, pelas leis de Deus), "deliberamos e decidimos sobre tudo aquilo que, para ser e acontecer, depende de nossa vontade e de nossa ação" (Chauí, 1995).

Referência Bibliográfica Complementar

Chauí, M. de S. (1995). Convite à Filosofia. São Paulo: Ática.

Adalberto Ricardo Pessoa
Psicólogo Clínico e Analista Junguiano e Transpessoal formado pela USP
Membro da Associação Brasileira de Psicólogos Espíritas (ABRAPE)

O conceito de "Pluralismo Crítico Inter-teórico":

Considerações Sobre Metodologia e Epistemologia

na Filosofia Holística aplicada à Psicologia Espírita

Vamos agora, abordar mais especificamente a questão da metodologia e da epistemologia na abordagem holística do real. O filósofo existencialista e psiquiatra alemão Karl Jaspers (1883-1969), discorrendo sobre a necessidade de se empreender reflexões sobre como se obter o melhor método em pesquisa científica, afirmava que na prática do conhecimento necessitamos de **vários métodos simultaneamente**, e enfatizava três grupos:

- 1) Apreensão dos fatos particulares que implica na observação e descrição (análise) fenomenológica;
- 2) Investigação das relações, onde explicar se refere ao conhecimento das conexões causais objetivas, vistas do exterior, enquanto compreender diz respeito à intuição interior;
- 3) Percepção das totalidades, *para não se cair no gravíssimo erro de se esquecer o todo*, no qual e pelo qual a parte subsiste.

Portanto, a abordagem holística não é nem analítica e nem é puramente sintética; ela se caracteriza pelo uso simultâneo desses dois métodos, que são complementares.

Quando os resultados e conclusões obtidas pelo uso simultâneo desses vários métodos, convergem para um mesmo ponto focal conclusivo, podemos presumir que a probabilidade de acerto é altíssima, mesmo recusando-se a adoção de uma conclusão

referida como verdade absoluta, final e definitiva, até porque, tal não seria mais uma conclusão científica, mas estaria muito mais perto de uma linha de raciocínio teológica tradicional e ortodoxa.

Essa metodologia apóia a construção de uma Psicologia Espírita: o psicólogo Espírita, não precisa ficar preso a uma abordagem teórica da Psicologia Clássica, mas pode transitar entre uma e outra, fazendo convergir conclusões teóricas e práticas, possibilitando interações conclusivas até mesmo no nível de suas implicações filosóficas e epistemológicas. O Psicólogo Espírita, apoiado em uma visão Holística, não necessita se amparar dogmaticamente sobre uma posição teórica, e tem liberdade de elaborar a sua **melhor síntese pessoal**, através de um método consistente – **a convergência de dados e conclusões entre vários sistemas teóricos e práticos, simultaneamente** – a esse método denomino **Pluralismo Crítico Inter-teórico**. É assim, que a Psicologia Espírita pode formar o seu corpo teórico de conhecimento, mostrando que as conclusões da ciência formal definitivamente se encaminham para a confirmação dos postulados Espíritas. É a vitória do pensamento crítico, livre e reflexivo na ciência e na religião. **A Psicologia Espírita forma o seu campo de conhecimento, a partir de todas as descobertas convergentes da Psicologia Contemporânea, da Ciência Moderna, e do saber Espírita, stricto-sensu.**

A explicação da natureza e de todo o universo não pode ser mais puramente mecânica, pois está cada vez mais patente que existe um processo de síntese e de complexificação evolutiva, que leva a criação de sistemas altamente dinâmicos, como os sistemas biológicos – logo, muito longe de serem máquinas sujeitas à segunda lei da termodinâmica clássica.

Segundo **Jan Smuts**, o filósofo sul-africano criador da moderna concepção holística, e que exerceu profunda influência em Alfred Adler, o primeiro grande discípulo discidente de Freud, **“o conceito mecanicista da natureza tem o seu lugar e sua justificação apenas na estrutura mais ampla do holismo”**.

Texto produzido por:

Adalberto Ricardo Pessoa

Psicólogo Clínico e Analista Junguiano e Transpessoal formado pela USP

Membro da Associação Brasileira de Psicólogos Espíritas (ABRAPE)

E-mail: webmaster@almapsique.zzn.com - Site: www.psicologiaespirita.rg3.net

E-mail da Abrape: aabrape@terra.com.br

História da Psicologia

Um breve esboço crítico da história da Psicologia nos apresenta um percurso evolutivo, que o Espiritismo facilmente identifica com o seu conceito de Lei do Progresso. A Lei do Progresso, diz respeito a um movimento organizativo dos acontecimentos no Universo, que postula que os mesmos tendem a se desenvolver dentro de um percurso de constante progresso construtivo. Na esfera das relações humanas, tal disposição se processa tanto no campo das suas relações sociais, como do ambiente físico, e do seu desenvolvimento psicológico geral e espiritual. Assim, de forma genérica, é possível apreender a Lei do Progresso em diversos aspectos da natureza e da fenomenologia humana.

Segundo uma hipótese particular, a Lei do Progresso no percurso histórico da Psicologia Científica Contemporânea, seria marcada pela transição gradual de uma posição teórica e conceitual materialista da visão de ser humano, para uma concepção espiritualista e transcendental do mesmo. A linha de raciocínio a seguir objetiva clarificar essa proposição.

Tomando como pressuposto a classificação do percurso histórico da Psicologia proposto por Abraham Maslow e seus colaboradores (Júnior, 1993), temos que a Psicologia se desenvolveu e contemporaneamente se estabelece a partir de 4 grandes correntes, ou movimentos articuladores de escolas ou, como preferiram chamar esses estudiosos, 4 grandes forças. As 4 Forças da Psicologia, de acordo com essa leitura, são o Behaviorismo (Primeira Força), a Psicanálise (a Segunda Força), a Psicologia Humanista (Terceira Força) e a Psicologia Transpessoal (Quarta Força).

Cada uma dessas escolas teóricas em Psicologia possuem uma linha de fundamentação epistemológica e pressupostos filosóficos que as legitimam enquanto ciência. No interior de seus corpos doutrinários subjaz uma concepção específica do ser humano, sua natureza, constituição e organização. Para cada escola teórica, encontra-se implícito uma visão de mundo, mais ou menos condicionada pela visão pessoal de mundo e de seres humanos, dos autores que lhe deram origem. Dessa forma, a Psicologia Científica Oficial não possui um conceito único que a defina como ciência, nem tão pouco possui de forma claramente demarcada o seu objeto de estudo.

Existe sim, diversas “Psicologias”, fundamentadas como ciência de forma bem coordenada, a partir dos seus próprios pressupostos particulares de origem. Cada qual legítima, segundo os seus pontos de partida, convivendo umas com as outras, às vezes de forma competitiva e agressiva, outras vezes com contribuições mútuas, e em outras vezes, fechando-se sobre si mesmas, formando “igrejinhas” teóricas herméticas.

Para demonstrar que existe uma linha de progressão de uma visão materialista para uma visão espiritualista na história da Psicologia, será necessário discorrer brevemente sobre cada uma dessas tendências.

A moderna Psicologia científica em seus primeiros anos de existência baseava-se num modelo quantificador, atômico e mecanicista (Figueiredo, 1991). Era um modelo que tentava concordar com os conceitos de ciências exatas e naturais que surgiam como consequência de movimentos sócio-econômicos como o Renascimento e o Iluminismo. Procurava-se fazer da Psicologia uma ciência exata e natural.

Essa matriz de pensamento orienta o pesquisador para a busca da ordem natural dos fenômenos psicológicos e comportamentais na forma de classificações e leis gerais com caráter preditivo.

Na matriz de pensamento quantificadora as operações caracterizavam-se pela construção de hipóteses formais (acerca de relações empíricas ou de mecanismos subjacentes), a dedução exata das consequências destas hipóteses, na forma de previsões condicionais (cálculo), e o teste (mensuração). Esse processo encontramos nos primeiros esforços da psicometria de

Christian Wolff (filósofo alemão do século XVIII), que esperava elaborar a mensuração dos graus de prazer e desprazer, perfeição e imperfeição, certeza e incerteza.

Também é característico, dessa fase, a obra do fisiólogo E. H. Weber (1795-1878) que, pela primeira vez, efetuou medidas precisas das relações entre diferenças na intensidade (objetiva) de um estímulo e a sensação (subjéitiva e percebida) destas diferenças.

G. T. Fechner (1801-1887) expandiu os trabalhos de Weber, criando um novo ramo científico – a psicofísica, que é a ciência exata das relações funcionais de dependência entre o mundo físico e o psíquico, em que o evento físico era medido e controlado com os instrumentos da física, e o evento psíquico era indiretamente registrado mediante o relato verbal dos sujeitos experimentais que recebiam como tarefa discriminar da forma mais precisa possível as variações quantitativas a que eram submetidos os estímulos em estudos paramétricos.

O estudo experimental das sensações – característico da matriz de pensamento quantificadora na Psicologia – permaneceu na segunda metade do século XIX e continua até hoje uma área de pesquisa muito ativa e rigorosa, onde tem-se produzido os seus melhores resultados. Em acréscimo, a psicofísica tem estimulado áreas adjacentes a adotarem métodos experimentais e de análise semelhantes, o que contribuiu para a expansão do pensamento matemático na psicologia (Figueiredo, 1991).

Ainda, seguindo uma matriz de pensamento quantificadora, temos a obra do fisiólogo (convertido em psicólogo), W. Wundt (1832-1920) que muito contribuiu para a Psicologia Experimental. Seu objetivo não era estabelecer as equivalências comuns da psicofísica, mas sim o de medir os fenômenos mentais em si.

Já mais próximo ao final do século XIX, a aprendizagem associativa esteve submetida ao estudo experimental quantificado por E. L. Thorndike (1874-1949) em seus trabalhos com peixes, gatos, pintos, cães e macacos.

A partir da mesma época, mas numa linha de investigação completamente independente, dois fisiólogos russos, I. P. Pavlov (1849-1936) e W. M. Bechterev (1857-1927) iniciaram o estudo experimental do condicionamento por associação entre estímulos.

Os trabalhos dos russos juntos com o de Thorndike estão na origem de toda a psicologia experimental behaviorista nos EUA e representam o pleno estabelecimento dos procedimentos quantitativos no estudo do comportamento e dos processos mentais.

Próximo texto - [A primeira Grande Força na Psicologia: A Psicologia Comportamental ou o Behaviorismo](#)

Sobre a importância da reflexão filosófica na produção do conhecimento

Platão definia a Filosofia como um saber verdadeiro que deve ser usado em benefício dos seres humanos.

Descartes dizia que a Filosofia é o estudo da sabedoria, do conhecimento perfeito de todas as coisas que os humanos podem alcançar para o uso da vida, a conservação da saúde, e a invenção das técnicas e das artes.

Kant afirmou que a Filosofia é o conhecimento que a razão adquire de si mesma para saber o que pode conhecer e o que pode fazer, tendo como finalidade a felicidade humana.

Marx declarou que a Filosofia havia passado muito tempo apenas contemplando o mundo e que se tratava, agora, de conhecê-lo para transformá-lo, transformação que traria justiça, abundância e felicidade para todos.

Merleau-Ponty escreveu que a filosofia é um despertar para ver e mudar o nosso mundo.

Espinosa afirmou que a Filosofia é um caminho árduo e difícil, mas que pode ser percorrido por todos, se desejarem a liberdade e a felicidade.

Esse esboço inicial demonstra que a Filosofia é conceituada de muitas maneiras, de acordo com a visão de um ou outro autor. A definição “strictu-sensu” de Filosofia, por outro lado, diz menos o que ela é, do que o seu conteúdo interno, desenvolvido por cada escola teórica e seus autores principais.

Poderíamos tentar a seguinte definição de Filosofia: **conhecimento humano baseado na lógica e dedução, através do raciocínio ordenado, buscando explicar os fenômenos e fatos relativos ao Universo e ao próprio ser humano, procurando conhecer-lhes as causas – Primeiras, Intermediárias e Últimas**. Aqui, enfatiza-se o fato de que na Filosofia o conhecimento é produzido através do exercício do “Livre-Pensamento”.

Encontramos também a Filosofia conceituada como “**a ciência geral do ser, do princípio e das causas**”. Nesse contexto, a filosofia é a ciência não das coisas (no sentido de fenômenos sensíveis), mas do “**por-trás-das-coisas**”. O indivíduo nunca se satisfaz só com as respostas imediatas e experimentais; sempre teve necessidade de ir “**além disso**”. Ele *sabe* que existe esse “*além disso*” e nada poderá impedi-lo de procurar compreender melhor sempre esse **além**. Quando as outras ciências param, cabe à Filosofia o ônus de continuar adiante na procura da verdade.

Ciência, aqui, é o mesmo que conhecimento certo ou conjunto organizado de conhecimentos certos (esse conceito é muito similar com a concepção de ciência pelos antigos pesquisadores Védicos e Hinduístas Indianos), e não sinônimo de conclusão ou conjunto de conclusões de processos experimentais.

Nesse sentido, a Filosofia é eminentemente uma ciência metafísica no sentido mais pleno da palavra. Ela vem após e vai além das ciências físicas ou experimentais, muito embora possa ter e tenha na experiência,

principalmente na experiência científica, seus principais alicerces ou pontos de partida.

A filosofia é a ciência, não dos seres como tais, mas dos seres enquanto seres, onde a univocidade experimental desaparece para deixar lugar às analogias ônticas. A **ontologia** – área de conhecimento da qual se origina o material para legitimar essas analogias – é a ciência que estuda a natureza do “ser” enquanto ser, considerado em si mesmo, independente da matéria e da especulação da essência; Parte da metafísica que trata dos entes em geral.

A “tateidade” dos seres ocupa a filosofia até que outra ciência encampe esses aspectos desmembrando-se dela, como tem acontecido tantas vezes, de fato, na história da ciência.

Filosofar pode ser considerado como sendo um esforço supremo da inteligência, na procura de uma verdade da realidade transcendental. Transcender é o mesmo que ser superior a, elevar-se acima de ou exceder algo, os limites de alguma coisa ou de alguém. Observe-se aqui, que implicitamente esse discurso retoma a idéia da filosofia como uma ciência que busca aquilo que se encontra por trás do imediatamente aparente, resolvido e/ou esgotado, reforçando a idéia de que o homem jamais poderá ter suas indagações e sede de conhecimentos satisfeitos.

Podemos destacar três grandes áreas na Filosofia: Filosofia do **Ser**, do **Conhecer** e do **Dever**.

I. No campo do **ser** o filósofo enfrentou e ainda enfrenta problemas como:

- 1) inércia ou movimento ou dinamicidade;
- 2) unicidade e pluralidade;
- 3) atualidade existencial e possibilidade;

- 4) necessidade e contingência;
- 5) espiritualidade e materialidade;
- 6) tempo e eternidade;
- 7) causalidade e indeterminação;
- 8) e o próprio problema do monismo, dualismo ou pluralismo.

II. No campo do **conhecer**, o indivíduo auto-analisa sua capacidade intelectual e sua maneira de entender e, assim, defronta questões:

- 1) do abstrato e do concreto;
- 2) do singular e do universal;
- 3) do real e do ideal;
- 4) do verdadeiro e do falso;
- 5) da ciência (como posse da verdade) e do ceticismo;
- 6) da difícil passagem, enfim, do conhecer ao ser;

III. No campo do **dever**, examina o filósofo a atividade mais complexa do homem e também a mais humana do mesmo homem, e suas conseqüências práticas. Estuda aqui:

- 1) a liberdade e a predeterminação;
- 2) o bem e o mal;
- 3) o normalismo e o relativismo;
- 4) o valor individual e o social;
- 5) o belo e o feio;
- 6) a vida e a morte;

7) e mais outros problemas vitais relacionados com esses, como os educacionais, políticos, jurídicos, etc.

O caráter **antropológico** ou **antropocêntrico**, nas três áreas citadas, é visível na preocupação cada vez maior do homem, consigo mesmo. *O homem só pode conhecer a si mesmo e aos outros seres com relação a ele mesmo.* Muito embora consciente de não ser a cúpula do universo, sabe que é uma espécie de **síntese** importante dele, e que seu destino é tentar desvendar cada vez mais esse universo, partindo de si mesmo, e ao mesmo tempo avançando em seu processo cósmico e histórico de autoconhecimento. É essa concepção moderna tão arquetipicamente similar a dos filósofos místicos que discursavam sobre o macrocosmo e o microcosmo humano.

Nessa ebulição do pensamento humano transcendental há uma indiscutível evolução. Não só um progresso, um aprofundamento, como também uma dialética histórica, de avanço e de retorno (esse último, no sentido de **retomada**, não de recuo ou de volta para trás – é a lei da reflexão intelectual e do livre pensar).

Há também períodos cíclicos de predominância de área: do ser, do conhecer e/ou do dever. Essa última, porém, sempre está presente em maior ou menor intensidade.

Em outras palavras:

- 1) Há uma direção dominante: antropocêntrica e antropológica;
- 2) Há uma evolução: dada por uma dialética histórica de avanços e retomadas;
- 3) Há uma constante: a presença em graus variados dos questionamentos e debates da Filosofia Moral. Aliás, nos períodos

históricos da Humanidade, considerados como “humanistas”, por coincidência, tivemos as filosofias predominantemente moralistas.

Uma análise histórica demonstra a influência do passado no futuro. Por afinidade, um pensador confirma e amplia os conhecimentos dos que o precederam. Por antítese, um filósofo esclarece com sua crítica os erros do passado e, embora sendo causa de outros erros no futuro (causa ou pelo menos ocasião), é desbravador de novos caminhos para a posteridade.

Existem muitas categorias de classificação relativas a história da filosofia, sendo que nenhuma é definitiva, nem deveria ser adotada de forma rigorosa e unilateral. Uma classificação proposta é a seguinte:

- 1) Da filosofia oriental, predominantemente moralista, desembocamos nos séculos VI e V antes de Cristo, onde os filósofos gregos, eleatas e jônios (Heráclito, Parmênides, Zenão, Demócrito, entre outros) preocupam-se com o ser que permanece e o que passa.

Ainda no século V a.C., os pitagóricos, os sofistas e Sócrates levantam questões sobre conhecimento humano, e Platão, por antítese, prepara, de imediato, a grande síntese de Aristóteles.

- 2) Retornamos, ainda no século IV a.C., com Epicuro, aos problemas morais com caráter predominante, e nessa linha ética seguem os séculos I a.C. com Fílon, e os primeiros séculos da Era Cristã com os filósofos romanos e cristãos (Sêneca, Marco Aurélio, e depois Santo Agostinho, entre muitos outros);

3) O século XII, após um longo período de gestação, ressuscita, com os árabes (Avicena, Averróis e outros) a metafísica aristotélica e com os chamados pré-escolásticos (João Escoto, S. Anselmo, Abelardo e outros) levantam-se os problemas decorrentes da harmonização entre fé e ciência.

Tudo isso vai resultar em uma nova grande síntese genial: a de S. Tomás de Aquino.

4) Nenhuma fase apaga-se repentinamente. Não há interrupções bruscas, inexplicáveis. Com oscilações, filósofos eminentes continuam analisando a sistemática tomista. Análise que tem um ponto culminante em Suárez.

Mas agora, nos séculos XIV e XV o humanismo volta a tomar conta dos pensadores que, deixando num segundo plano os problemas metafísicos, procuram determinar um ideal de comportamento humano. Nesse grupo podemos colocar IBN Khaldun, Vives e ainda Montaigne.

5) Nova crise do conhecimento humano irrompe com Descartes e se prolonga com Spinoza, Locke, Hume e outros, até encontrar em Kant uma grande síntese, muito embora não mais na linha aristotélico-tomista, mas que também não poderá evitar o confronto com ela.

6) Cansados, em parte, das divergências intelectualistas do idealismo pós-kantiano, como acontecera antes com o escolasticismo, Rosseau e depois Nietzsche, Marx e Kierkegaard, para citar só alguns nomes da longa lista de eminentes filósofos que ocupam essa antologia dos três últimos séculos, retornam com vigor extraordinário aos

problemas humanos morais, ao social e ao individual, à liberdade, à autonomia, ao dever, ao sentido da existência consciente, que não tinham encontrado ainda respostas satisfatórias.

- 7) Vamos culminar em Sartre que considera o seu existencialismo (no seu fundo genérico) um humanismo.

Vivemos numa crise de comportamento humano e a preocupação dos filósofos das últimas gerações gira em torno dos problemas éticos com destaque especialíssimo, embora já apontando preocupações ônticas (especialmente direcionadas para o questionamento da natureza íntima do ser humano e o seu autoconhecimento); Não por acaso, essas são questões tratadas de forma privilegiada nesse trabalho de pesquisa, como um todo.

Eis onde nos encontramos: é o ser humano analisado em primeiro plano, pesquisado, anatomizado, olhado no conjunto social e na individualidade, tentando dar-lhe um sentido pleno e transcendental.

Nesse contexto, o paradigma cartesiano – proposto pelo filósofo francês René Descartes – nas últimas décadas vem dando vários sinais de esgotamento; vários autores da escola fenomenológica não se cansam de apontar esse fato. Sob vários aspectos e em diversas áreas, o paradigma cartesiano é insuficiente para responder aos anseios da humanidade atual.

Devido ao caráter utilitarista e imediatista dos indivíduos (especialmente das sociedades capitalistas ocidentais), costuma-se dizer que a filosofia e a metafísica são abstrações sem fins práticos, por isso inúteis. Porém, esse equívoco é claramente evidente quando observamos que, até

mesmo o mais "objetivo" e empírico sistema científico necessita de um sistema filosófico que o fundamente.

Imaginemos o seguinte conceito de **ciência**: conhecimento humano baseado na experimentação, na medição, no método cartesiano, buscando sempre uma explicação racional e o controle dos fatos e fenômenos relacionados com os Seres Orgânicos, Inorgânicos, e com o próprio Universo, de maneira detalhada, geral e objetiva. Vemos que o sistema filosófico que fundamenta esse conceito de ciência é o sistema cartesiano de Descartes. Nesse sistema, considera-se que a descrição de um fenômeno é feita "a partir do exterior" por um observador, ou seja, existe um fenômeno da natureza independente do sujeito observador havendo, portanto, nítida separação entre sujeito e objeto.

Ou seja – segundo o psicanalista argentino José Bleger (1964) – nas ciências da natureza, segundo o ponto de vista cartesiano tradicional, a observação científica é objetiva, no sentido de que o observador registra o que ocorre, os fenômenos que são externos e independentes dele, com abstração ou exclusão total de suas impressões, sensações, sentimentos e todo estado subjetivo; um registro de tal tipo é o que permite (segundo a visão filosófica cartesiana) a verificação do observado por terceiros que podem reconstruir as condições de observação. Segundo o próprio Bleger, sabe-se que esse esquema filosófico se mostrou estreito e ingênuo, dentro das próprias ciências exatas e naturais, das quais se originou, e como tal já foi superado no início do século XX. Os cientistas de hoje que insistem nesse quadro referencial de forma unilateral, na verdade, já estão atrasados em mais ou menos um século. Isso é apontado continuamente, por exemplo, na Matemática e na Física Moderna, por diversos cientistas (Capra, 1983; Bohm, 1980).

Mas há muitos outros conjuntos de sistemas filosóficos e junto com eles, outros conceitos de ciência. Na **fenomenologia ou filosofia**

fenomenológica, por exemplo, a descrição ou observação propriamente dita, contextualiza-se ou constitui-se enquanto tentativa de compreensão que se realiza no interior do próprio fenômeno, tal como percebido, experimentado e vivido ou organizado por aqueles que fazem parte integrante do fenômeno ou de um dado acontecimento. O termo **fenomenologia** significa estudo dos fenômenos, isto é, daquilo que aparece à consciência, daquilo que é dado. Trata-se de explorar este dado, a própria coisa que se percebe, em que se pensa, de que se fala, evitando forjar hipóteses, tanto sobre o laço que une o fenômeno com o ser de que é fenômeno, como sobre o laço que o une com o Eu para quem é fenômeno.

Na fenomenologia, portanto, temos um novo modelo e conceito de ciência: aqui, anula-se e supera-se a rígida separação entre sujeito (observador) e objeto (observado). Temos em contrapartida o sujeito participante (até se pode falar em um sujeito observador participante), sendo que a sua subjetividade é um elemento diretamente constituinte da compreensão fenomenológica – logo, no conceito de interpretação fenomenológica, há a valorização da subjetividade na construção do conhecimento científico, enquanto no modelo cartesiano o mais comum era a sua evitação, controle ou negação. O modelo de ciência baseada na filosofia fenomenológica é muito comum nas ciências humanas e interpretativas, por exemplo. A filosofia holística, porém, vai levar o paradigma da subjetividade e da intuição, inclusive ao campo das ciências exatas, como na Física Moderna, de onde é parcialmente derivado.

O que marca a maioria dos sistemas filosóficos é a complexidade de seus conteúdos, e sua consistência e coerência internas. Nenhuma teoria filosófica pode ser caracterizada por uma simples definição teórica, mas sim pela consideração da complexidade de seu corpo doutrinário como

um todo. **Uma vez que existem vários sistemas filosóficos, também a ciência pode ser definida de diferentes formas. O conceito de ciência na filosofia fenomenológica não é o mesmo que no positivismo racionalista de Descartes. Em outros sistemas filosóficos como na filosofia holística, por exemplo, o conceito de ciência adotado, ainda é outro.** No mais, observamos que uma dada filosofia fundamenta não só um sistema científico, mas pode oferecer as bases de um sistema religioso ou místico, ou de um movimento artístico, social ou político.

Nesse contexto geral, tem surgido como Modelo emergente, o Paradigma Holístico, não sendo poucos, os que suspeitam que ele venha a ser o modelo dominante para as próximas épocas, contrapondo-se, ao ainda vigente, modelo paradigmático cartesiano.

A reunião da ONU (Organização das Nações Unidas) realizada no Rio de Janeiro, em 1992, sob o nome de *Eco II*, com a participação de quase 200 países e também, paralelamente, de centenas de Organizações Não-Governamentais (ONGS), seria um marco importante do movimento holístico representado por uma conferência de âmbito planetário, que anunciaria que a humanidade está começando a se nortear por novos sistemas de valores que questionam todas as barreiras e fronteiras estando, portanto, desatualizado e desinformado quem ainda não conseguiu atinar para o que está acontecendo, não sendo difícil que as novas gerações cada vez mais contribuam para a emergência dessa nova forma de apreensão do real, caracterizada pelo Paradigma Filosófico Holístico.

O próprio Codificador da Doutrina Espírita – Allan Kardec – ensinou que o mundo evolui através das sucessões de gerações (um artigo muito interessante é encontrado em suas *Obras Póstumas*). Segundo Kardec, novas gerações libertarão a Terra dos sistemas errôneos da vida, e outras

gerações surgirão com idéias ainda mais novas e revolucionárias, substituindo as anteriores. Cada geração, herdeira da cultura adquirida das gerações anteriores, traz dentro de si mesma (porque se constitui de espíritos reencarnados) aptidões bastante desenvolvidas, para renovar a cultura da Terra e auxiliar na sua transformação, em todos os sentidos. Nas palavras do eminente filósofo Espírita Herculano Pires, "...Essas gerações, as gerações humanas, construirão na Terra um novo mundo. E na verdade, já o estão construindo. Nós vemos ao nosso redor que o mundo antigo está em derrocada. A civilização envelhecida está em processo de morte, de agonia, porque uma civilização nova vai surgir. Mas esta civilização nova surgirá sob o alvorecer das novas gerações, que construirão um mundo novo na Terra" (Pires, 2001).

Texto produzido por:

Adalberto Ricardo Pessoa

Psicólogo Clínico e Analista Junguiano e Transpessoal formado pela USP

Membro da Associação Brasileira de Psicólogos Espíritas (ABRAPE)

E-mail: webmaster@almapsique.zzn.com - Site: www.psicologiaespirita.rg3.net

E-mail da Abrape: aabraper@terra.com.br

Libido e Energia Psíquica na Psicologia Profunda de Jung

Para Jung (1920), Libido é o mesmo que energia psíquica em geral. Em suas palavras encontramos a seguinte definição: "Por libido entendo a energia psíquica. Energia é a intensidade do processo psíquico, seu valor psicológico. Mas não se trata de valor atribuído por considerações morais, estéticas ou intelectuais; o valor psicológico é simplesmente estabelecido por sua força determinante que se manifesta em certos efeitos ("produções") psíquicos".

O conceito de libido de Jung foi um dos pontos fundamentais de discordância entre a Psicologia analítica e a Psicanálise, cujo conceito para Freud, em 1912 – ano em que houve o rompimento entre os dois autores – possuía uma significação eminentemente sexual, enquanto que para Jung equivalia à energia psíquica, entendida de modo amplo (Magalhães,

1984). De fato, segundo a visão junguiana, temos numerosos impulsos (ou pulsões): de conquista, agressivos, eróticos, fome, etc., e todos são motivados por um tipo de manifestação de energia; assim, o significado específico da sexualidade se dissiparia, se todos esses diferentes impulsos e comportamentos fossem incluídos em sua definição. Logo, a **energia** é a quantidade ou carga, que pode manifestar-se através da sexualidade ou de qualquer outro instinto, e a **libido** é compreendida, então, como a *intensidade* do processo psíquico, o valor energético que se manifesta em qualquer área, como na da fome, do poder, do ódio, da sexualidade, da religião, etc., sem que se restrinja a uma pulsão específica.

Algumas citações de Jung podem ser encontradas no *Léxico Junguiano de Sharp* (1991):

“Todos os fenômenos psicológicos podem ser considerados como manifestações de energia, do mesmo modo que os fenômenos físicos têm sido considerados manifestações de energia, desde que Robert Mayer descobriu a lei da conservação de energia. Subjetiva e psicologicamente, esta energia é concebida como **desejo**. Chamo-a libido, no sentido original do termo, que não é de modo algum, apenas sexual.

A libido denota um desejo ou impulso que não é freado por qualquer tipo de autoridade, moral, ou o que quer que seja. A libido é um apetite em seu estado natural. Do ponto de vista genético, é uma necessidade do corpo, como a fome, a sede, o sono e o sexo, bem como estados emocionais ou afetos, que constituem a essência da libido (...)

(...) A libido nunca pode ser apreendida, exceto em sua forma definida; o que equivale dizer que é idêntica às imagens da fantasia. E somente podemos libertá-las das garras do inconsciente evocando as imagens da fantasia correspondentes ...”

Na concepção de Jung, o psiquismo é um sistema energético fechado, possuidor de um potencial que permanece o mesmo durante toda a vida do indivíduo (Magalhães, 1984). A esse respeito, Samuels (1988), acrescenta que a energia psíquica é limitada em quantidade e é indestrutível, concepção congruente (em relação a essa tópica, especificamente), com a abordagem de Freud. Sendo a psique, a totalidade da estrutura psicológica do ser humano, pictoricamente seria representada por um espaço interno, uma “área” onde se dão os fenômenos psíquicos – a energia deste espaço é a libido, que é então a energia dos processos vitais (uma forma de energia vital neutra em caráter).

A lei da conservação de energia (potencial constante) só é válida se considerarmos consciente e inconsciente. Quando se rebaixa o nível da consciência, o inconsciente se aviva correspondentemente como, por exemplo, na atividade onírica, ou nas fantasias, devaneios, etc.

Samuels (1988), enfatiza que embora parecendo incorporar a terminologia da física, o conceito de energia psíquica, aplicado psicologicamente, é uma complicada metáfora:

1. Existe a necessidade de indicar a intensidade de qualquer atividade psicológica em particular. Isso nos possibilita estimar o valor e a importância de tal atividade para o homem. Em termos genéricos, pode-se obter isso mediante referência à quantidade de energia psíquica investida, muito embora não existam meios objetivos para medir a quantidade de energia.
2. Existe uma necessidade semelhante de demonstrar um foco móvel de interesse e envolvimento. Poderia se postular um determinado número de diferentes canais em que a energia psíquica pudesse fluir. Jung sugere canais biológicos, psicológicos, espirituais e morais.

A hipótese é de que bloqueada em seu fluxo por um canal, a energia psíquica fluirá para dentro de um outro canal. Aqui, a própria energia não se altera, mas toma uma direção diferente.

3. A alteração na direção do fluxo não se dá ao acaso. Isto é, os próprios canais ocupam uma estrutura preexistente (essa estrutura preexistente é o arquétipo), e especificamente, um fluxo bloqueado deslocará a energia para o canal oposto, expondo a tendência natural da psique de manter um equilíbrio. Assim, uma mudança no fluxo de energia pode ser observada em termos de seu resultado ou produto, como se tal mudança tivesse uma direção e um objetivo.
4. Um conflito psicológico pode ser discutido em termos de distúrbios no fluxo da energia psíquica. Assim, o próprio conflito é reconhecido como natural. Numa discussão sobre o Instinto de Morte e o Instinto de Vida, podem ambos ser considerados manifestações emanantes de uma fonte de energia única, embora deslocada para o fim e para o início, respectivamente.

O trabalho analítico em tal situação é descobrir o gradiente natural de energia da pessoa – em termos de individuação, a questão é: “O que é que representa a necessidade natural da vida, num dado momento e para um dado indivíduo particular?”.

Essa questão, tão particular a cada caso clínico, abrange também uma variável universal: em consonância com a crença de que a psique é um sistema auto-regulador, Jung associou a libido com a intencionalidade, e em seu ponto de vista teleológico considerou que a libido “sabe” para onde deve ir, a fim de proporcionar a saúde geral da psique.

O mecanismo com que isso se dá é o seguinte: a falta de libido (depressão) denota um recuo (regressão), a fim de despertar conteúdos inconscientes, com o objetivo de compensar as atitudes da consciência. A pouca energia que resta resiste a ser aplicada em uma direção conscientemente escolhida.

A libido pode apresentar dois movimentos distintos, embora processualmente interdependentes:

- a) Movimento de Progressão □ quando a energia se dirige para a consciência e dali investe sobre objetos externos;
- b) Movimento de Regressão □ quando a libido se afasta dos objetos externos e vivifica conteúdos inconscientes.

Para Jung, a psique está em constante dinamismo, em constante movimento. Tanto o movimento de progressão quanto o de regressão são movimentos normais, que ocorrem continuamente. A patologia ou condição patológica ocorre quando se dá a estagnação da libido pela fixação em apenas um desses dois movimentos (progressão ou regressão).

O conceito de processo psíquico no modelo teórico de Jung define todas as manifestações vitais compreendidas como consequência do entrelaçamento de forças antagônicas, em contínua tensão dinâmica. Desta tensão entre os opostos é que surge a energia para as atividades humanas. Em inúmeros sistemas filosóficos e religiosos, encontramos a mesma noção do princípio dos opostos. Podemos citar como exemplo, os opostos de Yin e Yang e sua síntese no movimento do Tao, presente no sistema filosófico, místico e religioso do Taoísmo chinês

e no sistema do I-Ching. Também encontraremos a questão dos opostos na dialética grega, e até mesmo na Física Moderna, especialmente na Física Quântica, através de conceitos como matéria e antimatéria (cf. Capra, 1983). Essas observações são fundamentais para entendermos as implicações epistemológicas da obra junguiana, em sua teoria dos símbolos (esse tema será retomado, em outro momento).

Os conflitos que vivemos originam-se da colisão de duas pulsões, por exemplo, dois deveres fundamentais, ou entre um dever e um desejo, fidelidade para consigo mesmo ou fidelidade para com o outro, etc. Muitas vezes, um dos pólos do conflito é inconsciente, e só podemos verificar indiretamente a sua carga energética, ou seja, a sua intensidade. **Quanto maior é tensão entre os pares de opostos, maior a energia liberada. Sem oposição, não há manifestações energéticas.**

Os contrários têm também uma função reguladora, expressa no fato de que tudo que é levado a um extremo tende a transformar-se no seu contrário. Por exemplo, a cólera levada a seu extremo é seguida de calma, a pessoa que leva uma existência extremamente reprimida pode ter rompantes de liberação, etc. Assim, a regressão é um quadro oposto ao da progressão, e uma se transforma na outra, se a libido não for bloqueada.

Desta forma, o importante para o nosso desenvolvimento é se a partir do conflito entre os opostos, estamos construindo novas **sínteses** que, por sua vez, irão polarizar uma outra situação fazendo repetir todo o ciclo, e assim por diante. Segundo Jung (1957), isso nos leva ao método dialético na psicoterapia, como possibilitador da formação de sínteses no Self terapêutico. Deste ponto de vista, o processo de individuação é considerado um “processo constante de criação de novas sínteses, de integração de conteúdos inconscientes carregados de energia, que leva a uma síntese continuamente crescente entre consciente (com o Ego como centro) e inconsciente” (Lacaz, 1978 citado em Magalhães, 1984).

O movimento de progressão surge da necessidade vital de adaptação ao meio. Se, por alguma dificuldade da existência, este movimento em direção aos objetos externos fica bloqueado ou impedido, a libido se detém. Como consequência reativará conteúdos do mundo interno. Estes tanto podem ser os conteúdos reprimidos, pulsões sexuais infantis, atitudes ou desejos incompatíveis com a atitude moral consciente, quanto conteúdos inconscientes que nunca haviam sido “energizados” o suficiente para emergir. Estes

conteúdos se apresentam à consciência sob a forma de **símbolos**, que são a “linguagem” do inconsciente.

É importante notar aqui, que para Jung a linguagem simbólica do inconsciente não é restrita ou necessariamente, o resultado do conflito entre o desejo e a repressão, ou uma representação disfarçada do desejo como na psicanálise de Freud.

Para Jung, o símbolo é a melhor representação possível do inconsciente que se torna disponível para a consciência – ou seja, o símbolo possui elementos conscientes e inconscientes em integração dialética.

Os símbolos são multideterminados, multivariados e contêm inúmeros significados, possuindo portanto, a capacidade de estimular a consciência a desenvolver novos significados a partir deles.

A partir do confronto e da elaboração destes conteúdos que se apresentam à consciência sob a forma simbólica, o Ego pode integrá-los, removendo-se bloqueios e estagnações.

Desta forma, as fases regressivas conduzem não apenas à recuperação de possibilidades anteriores não aproveitadas e elaboração de problemas anteriormente represados, mas também uma autêntica renovação, sendo os símbolos os veículos desta renovação, verdadeiros transformadores de energia.

Temos, então, que a abordagem energética de Jung ocupa-se com padrões e **significado**, dando atenção especial aos símbolos aparecendo tanto antes como depois de transformações da energia psíquica.

Texto produzido por:

Adalberto Ricardo Pessoa

Psicólogo Clínico e Analista Junguiano e Transpessoal formado pela USP

Membro da Associação Brasileira de Psicólogos Espíritas (ABRAPE)

E-mail: webmaster@almapsique.zzn.com - Site: www.psicologiaespirita.rg3.net

E-mail da Abrape: aabraper@terra.com.br

Psicossomática e Espiritismo: Descubra como as emoções afetam a sua saúde.

As pessoas de uma forma geral, não imaginam o quanto as emoções afetam a saúde do corpo, ou seja, não sabem que muitas doenças que, supõem se desenvolverem apenas nas estruturas físicas, são na verdade, comprovadamente originárias também de fatores psíquicos, portanto, segundo o saber espírita, originárias da alma. Para esse grupo de doenças cunhou-se o termo distúrbios psicossomáticos.

A Psicossomática é um campo de pesquisa relativamente novo na área de saúde, especialmente na Medicina e na Psicologia, e que estuda as relações entre a mente e o corpo, no contexto de uma compreensão integral (holística) do ser humano, transcrevendo para uma linguagem psicológica o dinamismo dos sintomas corporais. Na ciência oficial, os autores de destaque que levantaram as primeiras questões sobre a relação mente-corpo foram Freud (na Psicanálise) e Jung (na Psicologia Analítica). Indo mais além, a Psicossomática tem se constituído em importante matéria de interesse para a Medicina Chinesa (em especial para a Acupuntura), para a medicina homeopática, e para a ciência Espírita.

No caso do Espiritismo, segundo Jorge Andréa dos Santos, a ocorrência do fenômeno psicossomático representa o próprio campo Espiritual, “de estrutura energética específica, a transcender na imortalidade a faixa de mortalidade do corpo físico” (Santos, 1991). Esse autor expõe que as doenças psicossomáticas (portanto, fortemente determinadas pelo psicodinamismo da mente e do espírito) podem estar ligadas:

1. à pele (urticária, prurido, acne); 2. aos músculos (dores na nuca, nas costas), cujas contraturas produzem comumente dor de cabeça; 3. ao aparato respiratório (crises asmáticas, rinite alérgica, hiperventilação pulmonar); 4. ao aparelho circulatório (taquicardia, extrasístoles, hipertensão com oscilação, enxaqueca); 5. ao aparelho digestivo (vômitos, dores gástricas, colites, constipação crônica); 6. ao aparelho urinário (variações do volume de urina); 7. e até mesmo ao mecanismo endócrino (certas doenças da tireóide). Se somarmos a esse conjunto os distúrbios de alimentação (anorexia, obesidade), o estresse, a depressão e diversos quadros psicopatológicos, observaremos a importância da saúde das emoções, da mente e do espírito, sobre a saúde do corpo.

Para muitas pessoas é difícil compreender como as emoções e conteúdos mentais podem afetar tanto o corpo, por se tratarem de "elementos abstratos" sem "realidade palpável" aos sentidos. Esse, porém, é um raciocínio muito simplista e equivocado. Primeiro, porque, do ponto de vista neuropsicológico, as emoções e os pensamentos possuem uma base neurofisiológica envolvendo diversas áreas do cérebro (córtex cerebral, sistema límbico, glândula pineal, etc), com um impacto concreto sobre o corpo, que inclui o controle do metabolismo hormonal. Segundo porque, de acordo com o saber Espírita, o sistema nervoso funciona como (a) um sistema receptor das irradiações da alma através do perispírito (ou corpo psicossomático, na terminologia de André Luiz), e (b) como depositário[i] dessas mesmas irradiações sobre o corpo biológico, num sistema tríplice de integração (alma-perispírito-corpo físico).

O conhecimento Espírita também ensina que a alma não é "um nada", mesmo porque o "nada não existe". Como não sabemos exatamente o que é a alma, costumamos associá-la com algo abstrato, sem qualquer nível de realidade concreto, já que se trata de um ente imaterial. Porém a menção à alma como sendo imaterial quer dizer apenas, que não lhe podemos fazer uma analogia com qualquer coisa que conhecemos como sendo material, e não que ela se trate de "um nada abstrato sem ação na realidade prática". A alma é portanto, "alguma coisa", que no estágio evolutivo em que nos encontramos, é

desconhecido aos nossos sentidos e do qual temos uma compreensão apenas parcial, mas que nem por isso, deixa de ter uma ação real sobre a nossa vida. A alma é, então, percebida por seus efeitos e manifestações, como é o caso dos fenômenos psicossomáticos.

Observemos então, o quanto é importante cuidarmos de nossas emoções, pensamento e espírito. A doença é na verdade, uma forma do corpo e da mente, juntos, chamarem a atenção do indivíduo para a necessidade de se descobrir o que está errado com a vida, buscando-se a correção dos hábitos desequilibrantes a originarem mau-estar, decréscimo da qualidade de vida, e enfermidades. A doença psicossomática é um sinal de alerta para o seu portador, informando que o indivíduo está realizando algo que prejudica a ele próprio. Pode estar abusando de sua dieta alimentar desequilibrada, pode estar envolvido com dificuldades afetivas e psicológicas diversas, desajustes familiares, no trabalho, e em outros setores da sua vida social, etc. As tensões psíquicas resultantes também abrem espaço para a ação de agentes invasores (micróbios) ao frágil campo energético do corpo. Tudo isso paralisa o processo evolutivo do Espírito, que pede por "socorro" através da enfermidade psicossomática. Outros fatores complicadores nos distúrbios psicossomáticos são (1) os distúrbios advindos de encarnações passadas e (2) a ação de Espíritos Obsessores sobre o psiquismo do portador de uma patologia psicossomática. Nesses casos, também, há uma lição evolutiva a ser descoberta pelo sujeito afetado.

Concluindo, há a necessidade - para cada caso particular - de uma investigação dos componentes psicogênicos deficientes que partem da alma e desajustam os campos somáticos. Também procuramos saber, onde o processo está ligado a atual encarnação, e onde está ligado a etapas pregressas, a fim de equacionar com justeza a conduta a ser adotada. A maioria dos casos, apresentando multiplicidade de fatores, poderá se beneficiar de tratamento médico e psicológico, coligado ao recurso do tratamento espiritual (Santos, 1991).

Referência Bibliográfica

Santos, Jorge Andréa dos. *Psicologia Espírita*. Rio de Janeiro: Soc. Ed. Espiritualista F. V. Lorenz, 1991.

Primeira Grande Força na Psicologia:

A Psicologia Comportamental ou o Behaviorismo

O movimento da Psicologia Behaviorista que se organizou nos EUA a partir do início do século XX representou a influência conjunta de várias tradições filosóficas e científicas. O

positivismo, aqui, se manifesta na condenação da pretensão em ir além do observável e da elaboração de leis empíricas. O **pragmatismo**, por sua vez, se faz presente em sua ênfase no caráter instrumental do conhecimento e na produção do conhecimento útil. As primeiras vítimas, então, do ataque conjunto do positivismo e do pragmatismo foram a introspecção e a “vida interior”, com o “Behaviorismo Metodológico” de Watson (1878-1958), abordagem teórica e prática da época que estabelecia como objeto da Psicologia o comportamento do organismo como um todo (Figueiredo, 1991).

Notamos aqui, que nesse momento histórico inicial, o tipo de psicologia científica que se propõe, é uma psicologia materialista, no sentido de que seja no Behaviorismo Metodológico de Watson, seja em todo o apanhado de abordagens quantificadoras em psicologia, que foram citados anteriormente, considera-se aquilo que normalmente denominamos como sendo o pensamento, um resultado e um produto essencialmente derivado da atividade das células do cérebro e do sistema nervoso corporal. No Behaviorismo Metodológico de Watson, especificamente essa visão materialista chegou, mesmo, ao cúmulo de negar a realidade da subjetividade e dos estados mentais, pois em função de seu caráter positivista, a abordagem de Watson considerava que a Psicologia só poderia ter como objeto de estudo algo concretamente observável. Como o conceito de “mente” é algo abstrato, não “possuindo uma realidade concreta observável”, ele era rejeitado e negado em todos os sentidos. Concreto e valorizável era, portanto, o comportamento observável, medível e descritível. O pensamento, enquanto tal, só seria apreensível, enquanto atividade do funcionamento do cérebro (visão materialista), com um conteúdo condicionado por variáveis ambientais. Tudo isso, poderia ser medido, observado e/ou descrito, por isso era legítimo de ser estudado.

Segundo o próprio Skinner (1994), “...Watson fez importantes observações acerca do comportamento instintivo e foi, na verdade, um dos primeiros etologistas no sentido moderno. Entre os fatos de que dispunha, relativos ao comportamento, estavam os reflexos e os reflexos condicionados, aos quais ele explorou ao máximo. Todavia, o reflexo sugeria um tipo de causalidade mecânica que não era incompatível com a concepção que o século XIX tinha de uma máquina. A mesma impressão fora dada pelo trabalho do fisiólogo russo Pavlov publicado

mais ou menos na mesma época, e não foi corrigida pela psicologia do estímulo-resposta, surgida nas três ou quatro décadas seguintes.

Watson naturalmente destacou os seus resultados mais passíveis de reprodução que pôde descobrir, e muitos desses resultados foram obtidos com animais – os ratos brancos da Psicologia animal e os cães de Pavlov. Parecia estar implícito que o comportamento humano não tinha características distintivas. Para apoiar a sua afirmação de que a Psicologia era uma ciência, ele fez empréstimos da anatomia e da fisiologia. Pavlov adotou a mesma linha ao insistir em que seus experimentos sobre o comportamento eram, na realidade, ‘uma investigação da atividade fisiológica do córtex cerebral’, embora nenhum dos dois pudesse apontar qualquer observação direta do sistema nervoso que esclarecesse o comportamento. Eles foram também forçados a fazer interpretações apressadas do comportamento complexo; Watson afirmando que o pensamento era apenas uma fala subvocal e Pavlov, que a linguagem não passava de um segundo sistema de sinais. Nada, ou quase nada, tinha Watson a dizer a respeito de intenções, propósitos ou criatividade. Ele acentuava a promessa tecnológica de uma ciência do comportamento, mas seus exemplos não eram incompatíveis com um controle manipulador”.

Não poucas vezes, Allan Kardec, ainda no século XIX, postulou que tais considerações seriam uma conseqüência natural de uma posição materialista, que reduzisse o homem ao nível de uma máquina e desconsiderasse suas emoções, anseios, e o que é ainda mais grave, seus comportamentos morais.

B.F. Skinner tentou, em momento posterior, oferecer uma solução para os impasses desse tipo de psicologia, através de uma proposta bem mais elaborada e complexa (embora tenha, no final das contas – como veremos - continuado materialista). Refutando o “Behaviorismo Metodológico” de Watson, e expondo as suas limitações, Skinner propôs a sua abordagem teórica ao qual denominou “Behaviorismo Radical”.

O “Behaviorismo Radical” é, na verdade, a filosofia da “Análise Experimental do Comportamento” ou da ciência (ou engenharia) do comportamento, criada ambas – a filosofia e a ciência – por B. F. Skinner.

Skinner se esforçou, sobremaneira, para diferenciar o seu “Behaviorismo Radical”, do “Behaviorismo Metodológico” de Watson. De fato, o seu materialismo baseado numa visão funcionalista e organicista, avançou alguns passos em relação à visão materialista mecanicista, e positivista de Watson.

O principal avanço da Psicologia Comportamental de Skinner, em relação ao Behaviorismo Metodológico de Watson é o seguinte: Watson opunha-se à realidade dos conteúdos internos, o que em outras palavras significava que ele negava a existência da mente e da subjetividade. O Behaviorismo Radical se distingue por não negar a existência dos estados internos: o fato de que esses estados se situem dentro do organismo e não possam ser observados senão pelo próprio sujeito não põe em discussão a sua existência, como fazia pensar o positivismo de Watson.

Para o Behaviorismo Radical, o objeto de estudo da Psicologia – como no Behaviorismo Metodológico – é o comportamento. Porém diferente de Watson, para Skinner, o comportamento não é visto apenas como uma reação ao meio, mas como o resultado da própria interação do organismo com o meio. O analista do comportamento não está interessado em investigar o que o comportamento significa, ou o que ele simboliza, mas sim, interessado em estudar as variáveis que afetam esse comportamento, e de que maneira.

Em um primeiro momento, a Psicologia Comportamental de Skinner parece escapar um pouco da abordagem materialista de Watson. Reconhece a existência de um ente abstrato – a mente – os seus processos internos, e a realidade da subjetividade.

Se reconhecemos que esse é um pré-requisito fundamental para a elaboração de uma Psicologia que considere os aspectos espirituais do ser, seguindo a Lei do Progresso (descrita pelo Espiritismo), observamos que o Comportamentalismo também realizou um certo avanço.

Entretanto, o Behaviorismo Radical coloca tudo a perder e esbarra exatamente em um dos seus postulados principais: o Comportamentalismo de Skinner considera que embora a mente exista, ela não possui status de causa do comportamento em qualquer nível de manifestação. Ou seja, a mente, a subjetividades e os estados internos existem; talvez, a própria alma exista! Mas, nada disso explica porque uma pessoa se comporta dessa ou daquela maneira. Assim, um psicólogo comportamental, simplesmente não aceita a explicação de que uma ou outra pessoa, tenha se comportado dessa ou daquela maneira, “porque sentia isso ou pensava

aquilo”. A explicação estaria sempre na interação do organismo com as variáveis do ambiente físico e social, e não no que a pessoa pensa e sente.

Apesar de toda a sofisticada elaboração skinneriana, o Behaviorismo Radical, em função mesmo de sua posição em relação a influência do pensamento sobre o comportamento, subestimando essa influência, não conseguiu evitar de atrair para si críticas semelhantes às realizadas à abordagem mecanicista de Watson. Muitas dessas críticas foram equivocadas, outras bem fundamentadas.

As críticas mais contundentes acusam que o Behaviorismo encara o ser humano como essencialmente passivo, controlado por estímulos provenientes do mundo externo, como se o homem fosse um mero autômato (Nagelshmidt, 1996). Essa crítica é levantada tanto para o “Behaviorismo Metodológico” de Watson, quanto para o “Behaviorismo Radical” de Skinner, mas a partir de uma leitura mais imparcial, observamos que ela seria mais aplicável à abordagem de Watson. A abordagem skinneriana surgiu exatamente como uma oposição ao pensamento mecanicista da abordagem de Watson, que também era criticada por autores de diversas outras abordagens teóricas.

A matriz de pensamento funcionalista subjacente ao modelo de Skinner enfatiza três fenômenos característicos dos seres vivos, no universo dos eventos naturais, que desafiam o poder compreensivo do mecanicismo e dos procedimentos analíticos atomicistas: **a reprodução, o desenvolvimento e a autoconservação**. Como afirma Figueiredo (1991), “... nenhum ser inanimado reproduz-se e nenhuma máquina constrói outra máquina que se lhe assemelhe; uma máquina não se monta sozinha; finalmente, a máquina estragada não se conserta nem tem a capacidade de se modificar de forma a se manter em funcionamento apesar das variações do meio ambiente”.

Skinner – ao contrário de Watson - tinha toda essa concepção em alta conta, quando elaborou o corpo teórico e prático da sua abordagem comportamental. A existência desses fenômenos – a reprodução, o desenvolvimento e a autoconservação – indica a especificidade dos seres vivos que aponta para algo “dentro” deles: superficialmente o ser vivo é matéria tão acessível como qualquer outra aos procedimentos da física e da engenharia. Essas três

características sugerem, porém, a existência por debaixo da superfície observável, para lá da pura anatomia, de processos e mecanismos *sui generis* (Figueiredo, 1991). Essas considerações que encontramos na literatura científica não-espírita, também foram apontadas por Allan Kardec (1868), em seu livro “A Gênese”. Assim, observamos que a intuição de todos esses processos e mecanismos também alimentou o pensamento vitalista dos séculos XVII, XVIII e XIX.

Em Skinner, observamos que o tronco funcionalista de sua teoria parece caminhar para retirar o Behaviorismo do materialismo restritivo de Watson, ao considerar a existência da mente. Ele quase conseguiu rebater a crítica de que o Behaviorismo Radical “... apresenta o comportamento simplesmente como um conjunto de respostas a estímulos, descrevendo a pessoa como um autômato, um robô, um fantoche ou uma máquina”. Porém, Skinner coloca tudo a perder quando insiste em afirmar que as emoções e o pensamento não influenciam ou não explicam o comportamento. Afinal, um ser vivo dessa natureza não nos transmite, novamente, a impressão de uma concepção de ser humano similar a uma máquina ou um robô, sem emoções?

Prolegômenos

Observamos que a Psicologia Científica Contemporânea, organizada a partir das 4 Grandes Forças, evoluiu gradativamente do estudo materialista do comportamento medível e observável, para uma posição atual que está vendo emergir sistemas teóricos cada vez mais interessados no estudo das experiências espirituais, em seu caráter mais subjetivo. Nesse estudo propõe-se que todas essas abordagens psicológicas em conjunto formam um verdadeiro **Movimento Transpessoal**, num conceito mais amplo que envolve não só a Escola Teórica da Psicologia Transpessoal, propriamente dita, mas uma série de outras escolas que consideram a realidade da Alma Humana, tais como a Psicologia Szondiana, a Psicanálise Integral de Norberto Keppe, e outras. Nesse sentido, a própria Psicologia Espírita – que toma literalmente a Alma Humana como seu objeto de estudo expressamente privilegiado - é também uma Psicologia Transpessoal, ou seja, num

sentido mais amplo, uma psicologia que procura apreender a legitimidade dos aspectos que transcendem a individualidade do ser encarnado.

Paralelamente, vimos que a Física tem vivido descobertas revolucionárias que colocam a ciência cada vez mais próxima do Misticismo e da Espiritualidade. Na verdade, algo muito interessante pode ser exposto nesse momento: antigamente ciência, religião e espiritualidade eram campos de conhecimento bastante inter-relacionados nas mais diferentes culturas. Assim, a Medicina Chinesa Tradicional e a Acupuntura mantiveram seus desenvolvimentos científicos integrados com o desenvolvimento de filosofias espiritualistas. O mesmo pode ser dito (1) das diferentes tradições Hindus do Yoga Antigo e moderno, (2) da ciência dos gregos antigos cujo desenvolvimento se deu, lado a lado com as questões metafísicas de sua filosofia clássica, (3) do xamanismo nas tribos indígenas de vários povos, (4) entre os egípcios antigos – especialmente quando consideramos a complexidade de conhecimentos como os que envolviam a “mumificação”, etc. Apenas, em nossa sociedade ocidental, com o dualismo cartesiano, houve uma separação mais rígida entre ciência e religião, e mesmo assim, como vimos, ocorreu no contexto de uma “distorção” do paradigma proposto. Essa separação teve a sua *providência politicamente estratégica* para o momento, uma vez que grande parte do desenvolvimento da cultura ocidental se encontrava nas mãos da Igreja Medieval, que paralisava especialmente o progresso da ciência. Com a separação política que definia o estudo da matéria nas mãos da ciência, e do espírito nas mãos da religião, a ciência pode se desenvolver mais livremente. Por exemplo, a Medicina, enquanto estava subordinada à Igreja Medieval, não podia realizar o estudo clínico e anatômico de cadáveres. Com a separação política citada, a Medicina ficou relativamente livre para realizar esse tipo de pesquisa.

O que a Física vem mostrar hoje, porém, é que a separação entre espírito e matéria que foi providencial na transição da Idade Média para a Idade Moderna, nos tempos contemporâneos de hoje é um obstáculo ao desenvolvimento da ciência

quando tomada de forma muito radical. E ao aproximar ciência e espiritualidade, diferente do que alguns possam pensar, a Física não está realmente fazendo algo novo, pois como foi salientado, a interação entre ambas é uma realidade antiga.

Junto com o desenvolvimento das *Psicologias da Alma Humana* e da *Física*, vimos que a *Filosofia* – cumprindo a sua função de oferecer o rigor epistemológico que fundamente tais estudos – também tem vivido um momento de grande revolução.

A *Parapsicologia*, vem paralelamente se somar a esse quadro, com todo o seu repertório de exemplos de observação e experimentação, que complementam toda a fenomenologia espírita estudada por Allan Kardec, em seu tratado científico – O Livro dos Médiuns – ao mesmo tempo em que coloca em evidência a necessidade da *Física, da Biologia e da Psicologia reverem os seus paradigmas de construção do conhecimento e apreensão da realidade*.

A *Ciência Espírita* oferece a sua contribuição enquanto *ciência integradora*, sendo em outras palavras, um elemento-chave para oferecer um caminho de integração e assimilação de todo esse material, de forma dinâmica e lógica, quando a sua leitura se processa em um contexto filosófico-paradigmático realmente fenomenológico e holístico. Aqui, o neopositivismo, a hermenêutica clínica interpretativa, a fenomenologia e o holismo (ou seja, as quatro principais epistemologias ou formas/metodologias principais de construção de conhecimento científico) podem se integrar numa grande síntese dialética.

É nesse contexto que, podemos nos referenciar à Psicobiofísica, a ciência que integra as mais recentes pesquisas da Psicologia, Biologia e Física para explicar as relações de Integração entre Cérebro, Mente, Corpo e Espírito, em nível microcósmico. O material de pesquisa aqui examinado foi retirado do curso de Pós-Graduação Lato-Sensu “Bases Biofísicas e Epistemológicas da Integração Cérebro-Mente-Corpo-Espírito” do Professor Sérgio Felipe de Oliveira, incluindo as suas observações sobre Neuropsicologia, Psiquiatria e Medicina Espírita. Vejamos então, como as descobertas

das neurociências (ou das ciências do cérebro) interagem com as ciências do Espírito, no corpo teórico da Psicobiofísica, para explicarem as complexas relações entre corpo e Alma.

- A “Psicologia Geral Integrativa” como desdobramento da Tecnologia Prática em Psicologia Clínica Espírita

Com o objetivo expresso de maior interação entre as várias abordagens teóricas em psicologia, a Psicologia Espírita vai salientar o fato de que existem comportamentos comuns, por parte dos terapeutas, entre as várias abordagens como espelhar, interpretar, oferecer suporte emocional e mostrar calor humano, que são inclusive muito freqüentes, independente da orientação teórica do terapeuta. Isso já foi observado, em realidade, muito antes, por teóricos da escola comportamental. Porém, tal observação por ser extremamente coerente com a posição filosófica da Psicologia Espírita, é assimilada por essa área de conhecimento, que passa a beneficiar-se das contribuições da Tecnologia Comportamental, fato que já foi analisado como sendo algo que não se contrapõe à visão Espiritista em Psicologia, mas a complementa.

Há muitos processos comuns nas diversas abordagens psicoterapêuticas. Uma forma de definir padrões de interação satisfatórios é buscar elementos comuns em estilos diversos de atuação que tenham se mostrado efetivos, seja experimentalmente, seja pelo consenso empírico. Eis uma área de pesquisa potencial ao Psicólogo Espírita: quais atitudes, comportamentos e intervenções são de fato necessários e suficientes para maximizar a eficácia terapêutica, independente da escola teórica do psicólogo? Com o resultado convergente dessa linha de pesquisa, a Psicologia Espírita pode formar o corpo teórico e prático básico de uma **Psicologia Geral Integrativa** entre as várias escolas, útil aos profissionais dessas próprias abordagens. Alguns resultados de pesquisas sobre os processos terapêuticos usuais e comuns às várias abordagens apontaram alguns resultados iniciais.

Ao contrário do que muitos pensam, os psicólogos comportamentais também têm investido em pesquisas que visem a uma maior integração entre as várias abordagens teóricas, havendo interessante bibliografia sobre o assunto, como por exemplo, no Livro *Psicoterapia comportamental e cognitiva – Pesquisa, prática, aplicações e problemas* de **Bernard Rangé**,

porém acredito faltar a essa escola teórica um fundamento filosófico que fundamente e ofereça rigor epistemológico a essa iniciativa, algo que a Psicologia Espírita pode oferecer como base de pesquisa.

A maioria dessas pesquisas experimentais é baseada na análise da gravação de sessões terapêuticas em fita e vídeo. Em alguns casos, a pesquisa envolve transcrição de fitas, e análise de discurso, classificação e quantificação de categorias comportamentais e interventivas, etc. É uma modalidade de pesquisa comum em Análise Experimental do comportamento, sendo uma contribuição importante para o desenvolvimento de tecnologias ao estudo da pesquisa clínica em psicologia, com a vantagem inclusive, de serem estudos fáceis de serem replicados, refutados ou confirmados. Nenhum dos resultados apresentados devem ser tomados “ao pé da letra” como definitivos, mas apenas como “**parâmetros iniciais**” de pesquisa e intervenção, úteis para a reflexão crítica e o questionamento. Muito há a se descobrir, mas alguns processos comuns, entre as várias abordagens, já podem ser citados a partir das pesquisas de Rangé (1995), quais sejam:

1. Experimentar emoções;
2. Experiência emocional corretiva;
3. Expansão da visão de mundo de pacientes;
4. Exame de conflitos;
5. Aumento nas expectativas positivas;
6. Influência Social;
7. Incentivo à aquisição de novas habilidades.

São todos processos comuns presentes nas várias abordagens da Psicologia contemporânea, aos quais segue uma descrição sumária de cada processo em particular:

1. **Experimentar emoções**: Não é concebível processo terapêutico em que pacientes não experienciem emoções. O processo intelectual de análise acompanha e decorre da

experiência emocional. Há as emoções que expressam um encontro “autêntico” que se dá no aqui-e-agora da relação terapêutica (emoções primárias), e as emoções que funcionam como obstáculos à solução de problemas e que costumam ser as que motivaram o paciente a buscar ajuda, como raiva, ansiedade, depressão, etc. (emoções secundárias). Pela análise das emoções secundárias pode-se chegar às emoções primárias. Entre as atitudes que favorecem isto, podemos citar – (I) por comunicar interesse, aceitação e confiança, um terapeuta incentiva sentimentos e favorece a aprendizagem de que são legítimos e de que pode ser vantajoso e benéfico compartilhá-los; (II) por incentivar, por meio de métodos diversos, a sentir suas emoções e não apenas a falar delas, etc.

2. **Experiência emocional corretiva**: O objetivo da terapia é provocar experiências deste tipo e não aumentar as defesas do paciente. Para que ela possa ser propiciada são necessários uma relação terapêutica que produza um senso de segurança, uma experiência emocional no aqui-e-agora, empatia e condutas diferentes das expectativas do paciente. Em vez de encontrar hostilidade para expressão de raiva, encontrar compreensão; em vez de reprovação e crítica, valorização; em vez de repreensão ou conselhos, abertura para examinar alternativas, etc.

3. **Expansão da visão de mundo de pacientes**: Um dos aspectos importantes de uma psicoterapia é o de ajudar os pacientes a encarar seus problemas por uma perspectiva nova ou diferente daquela estabelecida em seus esquemas de percepção do mundo. A maior parte das interações sociais favorece isso em graus maiores ou menores, na medida em que confronta visões de mundo diferentes. Uma psicoterapia, por suas próprias características instigadoras, o faz de uma forma mais sistemática.

4. **Exame de conflitos**: Pacientes costumam se comportar em relação ao terapeuta como aprenderam a se comportar em relação a outras pessoas significativas de suas vidas. Na abordagem psicanalítica, Freud chama isso de *transferência*. Na abordagem comportamental, por sua vez, isso é chamado de *generalização*. O desafio do terapeuta é conseguir comportar-se de modo não-complementar a esta proposta, evitando responder no modelo esperado pelo paciente. O terapeuta não poderá ser um cúmplice dos outros significativos da vida dele reforçando seus padrões de interação disfuncionais. O terapeuta precisa estar atento para o fato

de que os pacientes não falam para ele apenas por falar, mas que estão tentando recriar os mesmos conflitos que o levaram a procurar ajuda. Neste sentido é importante que aponte o que está acontecendo na interação, oferecendo *feedbacks* sobre o que está se passando com afirmações que expressem o aspecto subjetivo de sua experiência específica, mais do que denunciar (acusatoriamente) o comportamento do paciente.

5. **Aumento nas expectativas positivas**: Uma terapia é mais efetiva quanto mais as expectativas são favoráveis. Mesmo intervenções “placebo” podem ser efetivas em até 30% dos casos, com *qualquer* tipo de tratamento, seja médico ou psicológico. Este aumento nas expectativas positivas pode ser alcançado pelos processos de (1) estruturação, que envolve esclarecimentos sobre o processo, (2) de informação sobre o seu problema e sobre como será tratado, (3) de definição de metas realistas, (4) de motivação, por meio do senso de responsabilidade do paciente e de sua participação ativa, (5) de alívio rápido de sintomas.

6. **Influência social**: Toda terapia envolve uma certa quantidade de influência social. Isso ocorrerá mesmo que o terapeuta fique calado e parado como “uma estátua” na frente do paciente/cliente. O terapeuta muitas vezes influencia o cliente, ao ser tomado como modelo de conduta por este. A questão é (1) como o terapeuta irá manejar essa influência, da maneira mais ética e proveitosa possível ao cliente, e (2) em que limites ela se estenderá, tendo o terapeuta em mente, que um dos seus principais objetivos numa psicoterapia é o de facilitar ao cliente/paciente que este tome posse cada vez mais efetiva de sua própria autonomia e liberdade de pensamento e expressão, dentro de um contexto social criativo e saudável ?

7. **Incentivo à aquisição de novas habilidades**: Se a terapia é concebida como mudança de hábitos (modelo sociopsicológico) e não como cura (modelo médico), ela envolve necessariamente aquisição ou reformulação de habilidades mais efetivas de enfrentamento de situações novas ou recorrentes da vida dos pacientes. As escolas teóricas em psicoterapia variam quanto ao grau de diretividade ou não-diretividade com que isso é feito, cada qual com a sua justificativa teórica pertinente; porém, em todas as formas de psicoterapia, esse processo se faz, mais cedo ou mais tarde, presente e necessário.

Sabe-se que o psicólogo conta com um arsenal bastante variado de técnicas no processo terapêutico, à sua disposição. Técnicas de investigação psicológica (incluído testes psicológicos diversos), e técnicas de aconselhamento. Abaixo segue algumas modalidades de intervenção, por parte de psicólogos, bem como dados percentuais de pesquisas sobre a sua ocorrência e taxa de sucesso. Tratam-se de intervenções presentes, por parte de psicólogos, de todas as abordagens teóricas na clínica terapêutica. São destacadas as seguintes modalidades de intervenção:

1. **Empatia, calor humano e compreensão**: Estes comportamentos apresentam variações dependendo das escolas terapêuticas, mas são as categorias mais freqüentes em psicoterapia em geral. Empatia é necessária para alcançar revelação emocional pelos pacientes. Particularmente, no início do tratamento ela é a forma mais importante do comportamento do terapeuta, pois facilita a comunicação pessoal do paciente, o desenvolvimento da confiança na terapia e no terapeuta, além de envolver mais o paciente. É importante notar, no entanto, que esta classe de comportamento não conseguirá sozinha a mudança terapêutica, necessitando ser complementada por outros comportamentos relacionais e técnicos, como os arrolados a seguir;

2. **Apoio**: é outra categoria importante para o sucesso terapêutico e envolve comportamentos do terapeuta tais como aprovação, confirmação, reforçamento. Estes ocorrem desde 3% nas sessões iniciais até 10% nas sessões finais. Este comportamento se relaciona com as avaliações positivas que os pacientes fazem sobre sessões e sobre a competência, a simpatia e a atividade dos terapeutas, além de se correlacionar fortemente com um posterior comportamento de cooperação por parte de pacientes. Os terapeutas menos apoiadores estão entre aqueles que mostram menos sucesso terapêutico, segundo as pesquisa de Rangé (1995).

3. **Diretividade e controle**: Envolve atividades de organização das sessões e de encorajamento para pacientes exibirem determinadas condutas dentro ou fora das sessões bem como *dar instruções, conselhos ou prescrever tarefas*. É uma categoria de intervenção muito observada em terapia comportamental, mas progressivamente difundida em outras abordagens. É a terceira categoria considerada como muito importante já que muitos estudos demonstraram que pacientes esperam diretivas e se desapontam quando não as encontram. Estes comportamentos aumentam a probabilidade de cooperação, mas cuidados são necessários, pois

diretividade demais tem uma influência negativa e aumenta resistência. Além disso, há importantes questões éticas envolvidas no uso dessa modalidade de intervenção, já que ela precisa ser manejada de forma a não abolir a autonomia do cliente/paciente, mesmo porque a conquista de sua autonomia é o objetivo essencial de qualquer psicoterapia, seja qual for a escola teórica em questão. No mais, um cliente que espera ou demanda intervenções diretivas em excesso do terapeuta, está revelando nesse comportamento, um sintoma de um problema ou questão psicológica que precisa ser elaborada dentro do contexto terapêutico. O psicólogo precisa estar atento a isso, para não responder de forma complementar ao cliente, segundo as formações de compromisso de seus sintomas. Antes precisa conscientizá-lo desse padrão comportamental, intervindo para que ele consiga desenvolver padrões de respostas mais produtivos. A ausência total de diretividade por parte do psicólogo, porém, é contra-indicada. Ele precisa, portanto, definir parâmetros para saber quando pode agir de maneira mais ou menos diretiva. Para isso conta com o repertório teórico de parâmetros de intervenção, da própria escola teórica que tiver escolhido, além da reflexão crítica relacionada a aspectos éticos e o seu perfil pessoal de atuação.

4. **Questionamento**: Envolve cerca de 15% em média do tempo da atividade terapêutica, o que é compreensível, uma vez que terapeutas necessitam de informações sobre fatos e sentimentos. Pesquisas mostram que psicanalistas apresentam 14% de questionamentos, terapeutas rogerianos 3%, Gestalt-terapeutas 21% e terapeutas comportamentais 20%.

5. **Clarificação e estruturação**: Representam, cerca de 10% de todos os comportamentos terapêuticos e dizem respeito a estruturar o processo e dar informações sobre o contexto da terapia.

6. **Interpretação**: Refere-se a um terapeuta afastar-se da narrativa imediata e fazer inferências sobre relações causais, características de personalidade ou outros aspectos do paciente. Segundo Rangé, inúmeros dados indicam efeitos negativos de interpretações – (1) elas funcionam como estímulos aversivos, tendo efeito inibitório sobre a comunicação dos pacientes para o terapeuta, (2) aumentam comportamentos de resistência e (3) são seguidas por rejeição. Isso não significa que essa técnica de intervenção deva ser descartada, já que do ponto de vista psicodinâmico, ela permite que o terapeuta opere sobre o campo mental do paciente; mas, os

parâmetros baseados em seu uso precisam ser adequadamente refletidos, revistos, e o uso da técnica em si, parece precisar ser mais parcimonioso. Tudo isso precisa porém ser melhor pesquisado. São apenas indicações bastante parciais, não confirmadas, por exemplo, pelo método analítico de pesquisa. São válidos enquanto material de reflexão.

7. **Confrontação e crítica**: Representam 5% da atividade terapêutica total e dizem respeito a identificar contradições ou discrepâncias no comportamento de pacientes e provocar reestruturações. Apesar de freqüentemente necessárias, como quando tarefas não são cumpridas em terapias mais diretivas ou quando existe necessidade de questionamento socrático de pensamentos automáticos ou de esquemas irracionais, muitas vezes podem ser mais expressão do desamparo do terapeuta e assim aparecem como instâncias de punição.

Por fim podemos salientar as modalidades de intervenção do psicólogo, baseadas na sua capacidade de comunicação e verbalização. O psicólogo é também um profissional de comunicação, e a devida consideração desta variável é fundamental para o seu sucesso profissional, não só na área clínica, como em todas as outras, especialmente, nas áreas de Psicologia da Educação, Psicopedagogia, e Psicologia Social. Há inclusive, uma área de pesquisa, denominada Psicologia da Comunicação, onde o profissional pode atuar e retirar dados importantes para a sua eficácia nesses outros campos de atividade. Alguns dados de pesquisa salientam algumas propriedades favorecedoras à efetividade do trabalho clínico do psicólogo, em relação à sua habilidade comunicativa:

1. **Responsividade**: habilidade para prestar a atenção ao que o paciente tenta comunicar; motivação para desenvolver uma relação íntima; energia para responder no ritmo solicitado, habilidade para identificar-se com o referencial do paciente; capacidade de eliciar auto-revelação; sinais não-verbais, etc.
2. **Imediatividade Verbal**: responder prontamente, diretamente, honestamente, intimamente ao que está acontecendo no instante.

-
3. *Habilidades Verbais*: perguntar, clarificar, parafrasear, refletir, dar informações, confrontar, interpretar, resumir, questionar de modo ativo, expressivo e fluente.
 4. *Uso criterioso de humor*.
 5. *Competência lingüística*: decodificar metáforas, usar metáforas, paradoxos, etc.

Para finalizar, uma vez que a auto-revelação de pacientes é um objetivo permanentemente importante, supôs-se que terapeutas pudessem ajudar seus pacientes neste objetivo por meio de suas próprias auto-revelações. Os resultados de pesquisas indicaram aspectos contraditórios (e obviamente relativos): nas sessões iniciais é vista como sinal de relaxamento e simpatia do terapeuta, mas também como sinal de menor estabilidade e fraqueza, supostamente por retirar o terapeuta de sua posição de perito, donde mostrando-se prejudicial. Nas fases finais do processo terapêutico, entretanto, pode revelar-se mais benéfica (Rangé, 1995).

Texto produzido por:

Adalberto Ricardo Pessoa

Psicólogo Clínico e Analista Junguiano e Transpessoal formado pela USP

Membro da Associação Brasileira de Psicólogos Espíritas (ABRAPE)

E-mail: webmaster@almapsique.zzn.com - Site: www.psicologiaespirita.rg3.net

E-mail da Abrape: aabrape@terra.com.br

Pureza Doutrinária e o Progresso da Ciência Espírita

“O Espiritismo, marchando com o progresso, não será jamais ultrapassado, porque, se novas descobertas lhe demonstrassem estar errado sobre um ponto, ele se modificaria sobre esse ponto; se uma nova verdade for revelada, ele a aceitará” (Kardec, 1868). Temos aqui, nesse trecho da codificação, a exposição por Allan Kardec de um dos principais aspectos do

Espiritismo, que o diferencia das outras disciplinas que estudam o sentimento religioso, a noção de espiritualidade e Deus: *a sua estrutura científica de base*.

Esse aspecto ao mesmo tempo em que é uma virtude do Espiritismo, lhe atrai uma responsabilidade e um desafio: (1º) Como conciliar a necessidade de manter a integridade doutrinária do conhecimento Espírita, e ao mesmo tempo promover o seu progresso com a produção de novos conhecimentos, pesquisas e conceitos? (2º) Como permitir a comunicação interdisciplinar do saber Espírita com as outras áreas de conhecimento científico, sem abdicar de sua “pureza doutrinária”? (3º) Por fim, como possibilitar a comunicação dialética entre o Espiritismo e as outras religiões, uma vez que o campo estrutural de conhecimento Espírita foi criado de forma a abrir espaço a essa possibilidade?

Uma advertência implícita a esses questionamentos é o cuidado que devemos ter em não transformarmos o conceito e o objetivo de manter a “pureza doutrinária”, em um discurso ideológico e dogmatizante que paralise o progresso da ciência espírita e acarrete o seu fechamento para o diálogo com outras áreas de sabedoria. É bastante comum que uma área de conhecimento científico se modifique ao longo do tempo sem, entretanto perder a identidade que o particulariza. Essa é uma característica estrutural do conhecimento científico, marcando a sua qualidade de evolução e progresso.

Para exemplificar, tomarei como ilustração outra ciência humana progressiva – a Psicanálise. Fundada por Sigmund Freud, a Psicanálise surgiu através do estudo dos aspectos desconhecidos do psiquismo humano. A Psicanálise estuda aquilo que existe de desconhecido em cada um de nós – o inconsciente – através da análise clínica de sonhos, verbalizações e outras produções psíquicas em ambiente psicoterapêutico. Freud fundou a Psicanálise no início do século XX. Seu livro sobre a “Interpretação dos Sonhos” foi publicado em 1900.

Mas, desde essa época até os dias atuais, a Psicanálise progrediu de forma a ultrapassar sobremaneira a contribuição genial de seu fundador. Acumulou novas descobertas, que confirmaram alguns dos postulados de Freud, e negaram ou refutaram outros. Revisões e transformações conceituais foram realizadas, e decisivamente, as contribuições freudianas foram cada vez mais valorizadas à medida que os psicanalistas desenvolveram a capacidade de raciocinarem por si mesmos, partindo de Freud, mas mantendo um pensamento independente dele, ou seja, não reduzindo as suas conclusões apenas àquilo que Freud pregava. Além disso, a psicanálise dialogou com muitas outras áreas de conhecimento – teologia, filosofia, filologia, biologia, sociologia, antropologia, etc – o que é algo comum à interdisciplinaridade científica. Quando isso acontece, alguns conceitos e idéias são inevitavelmente reformulados, sem que a área de conhecimento em questão precise deixar a sua consistência estrutural fundante. Assim, a ciência psicanalítica evoluiu sem deixar de ser Psicanálise. Parte originalmente da herança teórica deixada por Freud, mas não se limita a essa – ao contrário, transcende-a. Sendo o Espiritismo uma ciência, desafio semelhante se fixa à sua frente.

Os questionamentos levantados se justificam à medida que a Codificação foi escrita na segunda metade do século XIX, num linguajar apropriado para a época, mas que precisa ser revisado em função das novas descobertas e conceitos que se desenvolveram até os dias atuais. Porém tal revisão precisa estar fundamentada em bases críticas que mantenham a integridade da doutrina, possibilitando transformações e revisões conceituais progressivas ao corpo teórico do Espiritismo e não distorções pseudocientíficas alienadoras.

Assim, em que parâmetros podemos nos basear para promover o progresso da ciência Espírita, de forma a manter a sua Pureza Doutrinária? A resposta se encontra na análise histórica do próprio percurso evolutivo dessa ciência. Quando Kardec – orientado pelos Espíritos que são, aliás, os reais fundadores do Espiritismo – organizou a literatura existencialista da Codificação, balizado pela sua formação de pedagogo humanista e especialista em várias áreas de saber, em grande medida ele se encontrava em sintonia com o racionalismo iluminista e a filosofia positivista de meados do século XIX, que se expressa na ciência Espírita pela predileção de basear as suas conclusões experimentais em dados de observação empírica.

Mas, num certo sentido relativo, Kardec já se encontrava muito à frente de seu tempo. Para integrar ciência, filosofia e religião, Kardec precisou transcender o caráter positivista do

seu conhecimento, adotando um discurso pedagógico dialético e sintetizador. À semelhança de filósofos como Hegel, apenas através de uma lógica dialética (num discurso que une tese e antítese, em uma síntese) Kardec poderia ter integrado noções aparentemente tão díspares como fé e razão, ou a compreensão dos mecanismos de interação entre espírito e matéria.

Abstrai-se da leitura kardecista o mesmo criticismo racional de Kant, e a construção do discurso analítico nos moldes de uma hermenêutica clínica, semelhante à que Freud fundaria como epistemologia científica na Psicanálise do século seguinte, baseada no *método da consistência interna do raciocínio lógico empregado*. Resultou daí, um discurso “totalizante” por parte de Kardec, semelhante ao dos pesquisadores modernos de orientação holística. Entretanto, essa metodologia científica não se encontrava formalizada na época de Kardec, ou seja, o Codificador já possuía um olhar científico clínico e holístico (portanto, sintetizador, amplo e global) numa época em que a ciência não se pautava por tal paradigma. Certamente, foi necessário a união de sua formação acadêmica rigorosa com a contribuição revolucionária dos Espíritos, para tal.

Essa estrutura global de produção de conhecimento permitiu simultaneamente que ao longo do tempo, a ciência Espírita muitas vezes se colocasse à frente da chamada “ciência oficial”, ao mesmo tempo que muitas descobertas da ciência e da filosofia caminhassem em direção à confirmação dos postulados Espíritas.

Assim, a evolução do conhecimento científico do Espiritismo avançou com as comunicações mediúnicas do Espírito André Luiz, ao ilustre médium Francisco Cândido Xavier, com informações que se tornaram a base de boa parte do conhecimento produzido, por exemplo, por pesquisadores em medicina espírita. A contribuição mútua entre o Espiritismo e a Medicina, também foi responsável pela fundação da reconhecida Associação Brasileira de Médicos Espíritas, e suas regionais em cada estado do país. Instituições universitárias respeitáveis como a USP e a UNICAMP acabaram formando pesquisadores que são nomes importantes dentro do movimento Espírita, tais como Núbior Orlando Facure (neurologista e ex-professor da UNICAMP) e o mestre em Medicina Sérgio Felipe de Oliveira, que abriu espaço para o Espiritismo em ambiente universitário com o seu curso de Pós-graduação sobre Integração Cérebro-Mente-Corpo-Espírito, na própria USP. No campo da filosofia o mérito é de José Herculano Pires, como tradutor das obras de Kardec e pesquisador de parapsicologia. Outros nomes merecem ser citados como Hernani Guimarães Andrade (na Parapsicologia e Psicobiofísica, com seus estudos sobre o Modelo Organizador Biológico) e o psiquiatra Carlos Toledo Rizzini, que escreveu sobre Psicologia e Espiritismo.

Outro fator de destaque: pouco a pouco, começam a surgir teses de mestrado sobre o saber Espírita, em ambiente acadêmico universitário, legitimando a posição científica da Doutrina. Algumas dessas teses já alcançaram as bem-conceituadas Universidades Federais Públicas, e outras foram defendidas nas PUCs de diferentes regiões. Uma dessas teses deu origem a um livro recentemente lançado - “O Espírito em Terapia” da psicóloga clínica Ercília Zilli, de quem os esforços são responsáveis pela fundação, coordenação e manutenção da Associação Brasileira de Psicólogos Espíritas (ABRAPE), outra vitória importante para a divulgação da ciência Espírita.

Todos esses pesquisadores estão contribuindo, pouco a pouco, para a construção da história da ciência Espírita no Brasil. Sem se limitarem literalmente aos escritos da Codificação, mas partindo dela, vêm promovendo um processo de evolução do conhecimento Espírita, aliando a liberdade de pensamento crítico com os ideais de “Pureza Doutrinária” tão apregoados pela comunidade Espírita. Trabalhos interdisciplinares entre o Espiritismo e as outras ciências foram surgindo, sem descaracterizar as especificidades de cada campo, sendo as revisões conceituais realizadas em um contexto livre do pensamento dogmatizante, mesmo porque a ciência não se forma sob um saber absolutista, mas sobre “verdades” relativas e provisórias.

Como ciência, o Espiritismo também desenvolveu uma **tecnologia** própria, inicialmente com os experimentos mediúnicos realizados por Kardec (tais como os que são encontrados no “Livro dos Médiuns”), depois com as contribuições da Parapsicologia (Andrade, 1990) e mais recentemente com as Experiências de Transcomunicação Instrumental. Essa evolução também

teve conseqüências no aprimoramento dos vários tipos de serviços de orientação espiritual, constituindo uma aplicação prática acessível à população.

Por fim, um próximo passo do desafio evolutivo do conhecimento Espírita, será a articulação da sua cosmovisão esclarecedora com o conhecimento produzido por outras religiões e disciplinas espiritualistas. Filosoficamente, a estrutura dinâmica e dialética do Espiritismo também foi criada para possibilitar a comunicação e a transdisciplinaridade entre essas várias escolas de pensamento (vide a questão 628 de “O livro dos Espíritos”), cabendo aos tempos futuros a concretização dessa possibilidade.

Bibliografia Complementar

Zilli, Ercília. *O Espírito em Terapia – Hereditariedade, Destino e Fé*. São Paulo: DPL, 2001.

Andrade, Hernani Guimarães. *Parapsicologia Experimental*, 1990.

Facure, Núbior O. *Muito além dos neurônios. Conferências e entrevistas sobre Mente e Espírito*. Associação Médico-Espírita de São Paulo, 1999.

Luiz, André (Espírito) *Evolução em Dois Mundos*. Ditado pelo Espírito André Luiz; [psicografado por] Francisco Cândido Xavier e Waldo Vieira. 18ª ed. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 1999.

Kardec, Allan (1868). *A Gênese (os Milagres e as Predições segundo o Espiritismo)*. São Paulo: FEESP, 1998.

Adalberto Ricardo Pessoa

Psicólogo Clínico e Analista Junguiano formado pela USP.

Membro da Associação Brasileira de Psicólogos Espíritas (ABRAPE)

Símbolos Psíquicos

O conceito de símbolo é importante nesse momento do trabalho, uma vez que já foram parcialmente definidos os componentes da estrutura psíquica do ser humano (a consciência e o ego, e o inconsciente pessoal e coletivo), e o conceito de energia psíquica e libido, em textos anteriores. A noção de símbolo também é um dos conceitos mais importantes da Psicologia Profunda de Jung, sendo-lhe por isso, reservado essa resenha específica. Nesse momento, ao falarmos de símbolo, entraremos na caracterização da relação dialética e compensatória entre consciente e inconsciente, que por sua vez, define o caráter auto-regulado do sistema psíquico. Ainda, o conceito de símbolo em seu caráter dialético de

síntese, culmina em uma série de implicações epistemológicas da obra junguiana, que estarão correlacionadas com aspectos da fundamentação filosófica e profunda desse estudo, em textos posteriores, bem como também se relacionarão com os estudos sobre a fundamentação de um projeto de pesquisa em Psicologia Espírita.

Conceitualmente, símbolo – para Jung – é a melhor expressão possível para algo desconhecido. Segundo suas palavras, “toda expressão psicológica é um símbolo se pressupormos que declara ou significa algo mais e algo diferente dela própria, e que escapa ao nosso conhecimento atual” (Jung, 1920). O autor procura distinguir sistematicamente, o conceito de símbolo e de sinal, bem como o de significado simbólico e semiótico: “... (1) Toda concepção que explica a expressão simbólica como analogia ou designação abreviada de algo conhecido é semiótica. (2) Uma concepção que explica a expressão simbólica como paráfrase ou transformação proposital de algo conhecido é *alegórica*. (3) Já uma concepção que explica a expressão simbólica como a melhor formulação possível, de algo relativamente *desconhecido*, não podendo, por isso mesmo, ser mais clara ou característica, é **simbólica** (...) O símbolo pressupõe sempre que, a expressão escolhida seja a melhor designação ou fórmula possível de uma fato relativamente desconhecido, mas cuja existência é conhecida ou postulada ...”.

Eis alguns exemplos, retirados de Jung (1920): “(1) ... explicar a cruz como símbolo do amor divino é semiótico, pois ‘amor divino’ designa o fato que se quer exprimir, bem melhor do que uma cruz que pode ainda ter muitos outros sentidos. Simbólica seria a explicação que considerasse a cruz além de qualquer explicação imaginável, como expressão de um fato místico ou transcendente, portanto psicológico, até então desconhecido e incompreensível, que pudesse ser representado do modo mais condizente possível só pela cruz; ... (2) O costume antigo de entregar, na venda de terras, algumas relvas é designado vulgarmente como simbólico, mas por sua natureza, é totalmente semiótico. A relva é um *sinal* que representa a terra adquirida. A roda alada do ferroviário não é um símbolo da ferrovia, mas um *sinal* de que a pessoa integra o serviço ferroviário (...) Por outro lado, se a roda alada do ferroviário fosse tida como um símbolo, dir-se-ia que este homem tem algo a ver com uma entidade *desconhecida* que não pode ser expressa melhor ou de outra maneira do que por

uma roda com asas. (3) Finalmente, as insígnias de um uniforme não são símbolos, mas signos que identificam aqueles que as usam”.

Sharp (1191) conclui que no trato com material inconsciente (sonhos, fantasias, etc) as imagens podem ser interpretadas (1) semioticamente como signos sintomáticos que indicam fatos conhecidos ou cognoscíveis, ou (2) simbolicamente, como expressão de algo essencialmente desconhecido.

Decorre do conceito de símbolo que, para o mesmo ser legítimo, deve constituir para o indivíduo uma vivência simbólica, ou seja, uma vivência de significado, especialmente instigante e estimulante. O símbolo é tudo aquilo que constitui para o homem uma vivência simbólica significativa.

Nesse sentido, Jung (1920) diz o seguinte: “... enquanto um símbolo for vivo, é a melhor expressão de alguma coisa. E só é vivo enquanto cheio de significado. Mas, uma vez brotado o sentido dele, isto é, encontrada aquela expressão que formula melhor a coisa procurada, esperada ou pressentida do que o símbolo até então empregado, o símbolo está *morto*, isto é, só terá ainda significado histórico. Pode-se continuar falando dele como de um símbolo, sob a tácita pressuposição de que falamos sobre o que ele foi no passado, antes que tivesse nascido dele uma expressão melhor ...”

Jung continua a dissertar sobre as implicações do conceito, como se observa nas várias passagens selecionadas adiante: “... Uma expressão usada para designar coisa conhecida continua sendo apenas um sinal e nunca será um símbolo vivo, isto é, cheio de significado, a partir de relações conhecidas. Pois o que assim foi criado não conterà nada mais do que nele foi colocado.

Todo produto psíquico que tiver sido por algum momento a melhor expressão possível de um fato até então desconhecido ou apenas relativamente conhecido pode ser considerado um símbolo, se aceitarmos que a expressão pretende designar o que é apenas pressentido e não está ainda claramente consciente.

Na medida em que toda teoria científica encerra uma hipótese, portanto é uma descrição antecipada de um fato ainda essencialmente desconhecido, ela é um símbolo.

Além disso, todo fenômeno psicológico é um símbolo, na suposição que enuncie ou signifique algo mais e algo diferente que escape ao conhecimento atual. Esta suposição é absolutamente possível onde há uma consciência que procura outras possibilidades de sentido das coisas. Só não é possível, e assim mesmo, só para essa consciência, quando ele mesmo apresenta uma expressão que diz exatamente o que era intencionado como, por exemplo, numa fórmula matemática. **Mas, para uma outra consciência não existe esta limitação. Ela pode considerar a fórmula matemática como símbolo para um fato psíquico desconhecido e oculto à intenção que o estabeleceu, na medida em que este fato não é comprovadamente conhecido daquele que criou a expressão semiótica e não poderia, pois, ser objeto de uma utilização consciente ...**” (grifos meus).

Decorre disso que “ ... depende da atitude da consciência que observa se alguma coisa é símbolo ou não; depende, por exemplo da inteligência que considera o fato dado não apenas como tal, mas como expressão de algo desconhecido (...)

(...) Há porém, produtos cujo caráter simbólico não dependem unicamente da atitude da consciência que observa, mas impõem ao observador seu efeito simbólico. Esses produtos são constituídos de tal forma que lhes faltaria qualquer significado se não recebessem um sentido simbólico (...) Porém, um símbolo que impõe sua natureza simbólica ainda não é necessariamente *vivo*. Pode atuar, por exemplo, apenas sobre a compreensão histórica ou filosófica. Desperta interesse intelectual ou estético. Um símbolo é vivo só quando é para o observador a expressão melhor e mais plena possível do pressentido e ainda não consciente. Nestas condições operacionaliza a participação do inconsciente, e tem efeito gerador e promotor de vida (...)

(...) Símbolos que não atuam por si, dessa forma, ou são mortos, isto é, foram superados por formulação melhor, ou são produtos cuja natureza simbólica depende exclusivamente da atitude da consciência que observa. Esta atitude que concebe o fenômeno dado como símbolo podemos denomina-la **atitude simbólica**.

Só em parte é justificada pelo comportamento das coisas; de outra parte é resultado de certa **cosmovisão** que atribui um sentido a todo evento, por maior ou menor que seja, e que dá a este sentido um valor mais elevado do que à pura realidade.

A esta concepção se contrapõe outra que sempre coloca o acento na crua realidade e subordina o sentido aos fatos. Para esta atitude não existe símbolo algum, quando o simbolismo depende exclusivamente do modo de observar (...)

(...) O símbolo é sempre um produto de natureza altamente complexa, pois se compõe de dados de todas as funções psíquicas (como por exemplo, as funções sensação, pensamento, sentimento e intuição). Portanto, não é de natureza racional e nem irracional. Possui um lado que fala à razão e outro inacessível à razão, pois não se constitui apenas de dados racionais, mas também de dados irracionais fornecidos pela simples percepção interna e externa. A carga de pressentimento e de significado contida no símbolo afeta tanto o pensamento quanto o sentimento, e a plasticidade que lhe é peculiar, quando apresentada de modo perceptível aos sentidos, mexe com a sensação e a intuição".

Mas, o símbolo vivo não pode surgir num espírito obtuso e pouco desenvolvido, pois este se contentará com o símbolo já existente, em uma interpretação simplista, conforme lhe é oferecido por um determinado tipo de tradição (filosófica ou religiosa, por exemplo). Para esse tipo de mentalidade restrita, a imagem de um deus com cabeça de touro, nada mais é, do que um corpo humano com cabeça de touro, e essa interpretação unilateral limitada aos sentidos, é suficiente para ser tomada como uma descrição explicativa, excluindo uma possibilidade de interpretação mais rica, integrada e viva, como na concepção que integra uma atitude simbólica. A atitude restritiva referida nesse parágrafo, também se encontra em exemplos peculiares como (1) no ceticismo ideológico, que rejeita a possibilidade da legitimidade do caráter transcendental de determinados símbolos culturais, especialmente os símbolos de fé, religiosidade e espiritualidade, bem como (2) na atitude oposta de ortodoxia dogmática, que interpreta esses mesmo símbolos culturais, apenas em seu caráter literal, se fixando ao "pé da letra" sobre uma material que em sua essência é metafórico, simbólico, e não uma explanação literal de um fato acessível à realidade sensível. Nesse caso, se encaixam, por exemplo, interpretações ingênuas das Sagradas Escrituras que (partindo de uma leitura literal do texto corrido) compreendem uma cosmologia na qual o mundo pode ser criado em apenas sete dias, ou onde a humanidade possa ter surgido de um único homem e uma única mulher (Adão e Eva). Nesse tipo de leitura limitada, não se consegue observar que um mito como o da "Gênese Bíblica", possa estar se referindo a um outro tipo de

realidade metafórica ou simbólica, que para ser atingida, precisaria de uma atitude mais adulta de reflexão crítica e inspiração intuitiva, coerente com a interpretação que deve ser realizada de um mito, já que como a psicologia junguiana costuma advertir, os mitos estão entre as produções simbólicas arquetípicas, de significado coletivo mais profundo, alcançando o âmago da alma humana.

Na compreensão de um símbolo – segundo a visão junguiana – sempre se deverá levar em conta a sua dimensão pessoal e coletiva. Um símbolo sempre contém uma determinada energia; quanto mais corresponder a uma representação arquetípica ou brotar das camadas mais profundas do inconsciente coletivo, maior será a fascinação e a força que exercerá sobre a consciência, que geralmente se apresenta sob a forma de um afeto. Por isso, a mera compreensão racional dos símbolos não basta para a sua integração à consciência. Para Jung, os símbolos que não são individuais, mas coletivos, em sua natureza e origem, são principalmente os símbolos religiosos, cuja função é dar sentido à vida do homem.

O próprio fato de o símbolo conter uma multiplicidade de significados possíveis faz com que atue sobre a consciência, impulsionando para além de si mesmo, na direção de um sentido. Isso caracteriza o método construtivo ou sintético na psicologia junguiana, bem como o ponto de vista teleológico que o caracteriza.

Assim, se para Freud a simbolização surge como resultado do conflito entre a repressão e o desejo, Jung vê nos símbolos uma ação mediadora, uma tentativa de conciliação de opostos movida pela tendência inconsciente à individuação. Essas considerações tornam obrigatória uma discussão e aprofundamento sobre o paradigma dialético da questão dos opostos na formação dos símbolos, em sua atividade compensatória, e que caracteriza a psique como um sistema de funcionamento auto-regulado, dirigido para fins. Essa temática está intimamente correlacionada com as bases de fundamentação epistemológica da obra junguiana.

□ **A questão dos opostos e a relação dialética entre consciente-inconsciente**

Samuels (1988), inicia uma explicação da questão dos opostos a partir da seguinte citação de Jung: “os opostos são inerradicáveis e indispensáveis precondições de toda vida psíquica”. Conclui-se que conhecer bem o princípio da oposição é essencial para a compreensão de seu

ponto de vista, pois era o fundamento para seus empreendimentos científicos e jazia na raiz de muitas de suas hipóteses.

Sob o ponto de vista epistemológico, Jung estava expressando o dinamismo da psique em termos da primeira lei da termodinâmica que afirma que a energia requer duas forças opostas. Em diferentes ocasiões, referiu-se a diversas fontes filosóficas para a sua tese, porém nenhuma era reconhecida como primária, segundo Samuels (1988). Isso porém é questionável: na obra junguiana, é possível observar um direcionamento padrão de produção de conhecimento dirigido por uma epistemologia *primariamente* Holística, com fortes influências do existencialismo, da fenomenologia, da filosofia de Kant, da dialética grega, e do conhecimento oriental (especialmente, nos postulados da filosofia do princípio único e da ordem do Universo, expressas no antagonismo dialético complementar dos pólos Yin e Yang, do Taoísmo Extremo-Oriental), sem esquecer das influências da psicologia experimental (de W. Wundt) e da psicanálise de Freud (essa última influência, costuma ser a mais reconhecida e divulgada no meio acadêmico; apesar de sua grande importância e mérito, isso tem contribuído para o esquecimento de outros aspectos profundos e importantes da obra junguiana como um todo). Um aprofundamento desse assunto ultrapassaria os limites desse trabalho de pesquisa, sendo pertinente a consulta da bibliografia específica, podendo-se sugerir a obra de Clarke (1992), e mesmo a de Samuels (1988).

Seja como for, desde a época de sua conceitualização do papel do inconsciente como um contrapólo à consciência (e, portanto, capaz de exercer uma função compensatória), Jung aplicava o conceito da dualidade intrínseca a um campo permanentemente em ampliação da pesquisa psíquica, da observação e do discernimento.

Para Jung, os dois sistemas dentro da psique, consciente e inconsciente, são concebidos como agindo de modo compensatório, de maneira que a psique, como um todo, se diz auto-regulada. Quando esta auto-regulação falha, o resultado é uma disfunção patológica (neurose, psicose, desordem de caráter, etc). Assim, temos 3 conceitos a clarificar: (1) a questão dos opostos, (2) o conceito de compensação e (3) a auto-regulação psíquica. Todos esses conceitos estão correlacionados à uma temática central: **a saúde psíquica e o equilíbrio de vida segundo a Psicologia Profunda.**

I. A Questão dos Opostos

Aplicando-se a teoria de Jung (Samuels, 1988), *pares de opostos são considerados como de natureza irreconciliável. No estado natural, coexistem de forma não-diferenciada.*

As faculdades e necessidades de uma vida humana contida em um corpo vivo fornecem regras e limitações próprias que impedem um excesso de desproporção psíquica; assim, **estados conscientes e inconscientes são harmoniosos na “pessoa equilibrada”.**

Porém, a dissolução de qualquer “compromisso” obtido entre duas metades desse par torna a atividade de oposição sempre mais intensa e produz um desequilíbrio tal como aquele que se observa às vezes no distúrbio neurótico.

Por outro lado, há um aspecto positivo nesse processo: a alternância ou a experiência de se estar à mercê, ora de um ora de outro par de opostos, é *o sinal de uma consciência despertando* (muitas vezes, saindo de um estado anterior de alienação, como efeito de um esclarecimento, ou como algo em direção a isso; esse é o argumento que fundamenta uma observação realizada tanto no campo da Psicopatologia Junguiana - a Psicopatologia é um ramo científico da Psicologia que estuda o sofrimento humano, suas caracterizações, causas e conseqüências -, quanto na Ciência Espírita, que demonstram que através do sofrimento e do erro, o ser humano pode evoluir, aprender, e assim evitar novos fracassos futuros. Isso não deve ser considerado, porém, uma apologia ao sofrimento, mas sim, um ponto de vista mais evoluído que considera que no estágio evolutivo humano em que nos encontramos, o sofrimento, enquanto resultado do conflito, é uma condição inevitável, que dependendo de como é elaborada, possui um caráter adaptativo e favorecedor do amadurecimento pessoal, às vezes só percebido com o desenrolar do tempo pelo indivíduo que vive aquele conflito – trata-se de uma visão mais positiva do conflito humano, e que terá conseqüências mais construtivas na forma de se lidar com aquilo que comumente é designado como “distúrbios psíquicos”).

Voltando à questão do processo psíquico de tensão entre conteúdos psíquicos opostos, observamos que quando a tensão se torna intolerável, é preciso descobrir uma solução e o único alívio viável deverá ser encontrado em uma reconciliação dos dois pontos de vista (consciente e inconsciente), a um nível diferente e mais satisfatório.

Felizmente, da colisão entre duas forças opostas, a psique inconsciente tende a criar uma terceira possibilidade. Esta tem uma natureza irracional, inesperada e incompreensível à mente consciente. Apresentando-se nem como um **sim** direto, nem como uma resposta **não**, conseqüentemente a terceira não será de imediato aceitável a qualquer um dos pontos de vista opostos. A mente consciente não apreende nada, o sujeito nada sente, exceto as oposições, e assim, não tem conhecimento daquilo que as unirá.

Portanto, é o **símbolo** ambíguo e paradoxal que é capaz de atrair sobre si a atenção e, eventualmente, reconciliar as duas. A situação de conflito, que não apresenta nenhuma solução racional ao dilema, é a situação na qual a oposição das “duas” produz uma “terceira” irracional, o **símbolo**.

Observa-se que nesse contexto, o símbolo desempenha um papel psicológico *mediador* e *propiciador de transição* (se ele tivesse apenas uma função expositiva e alegórica, não se trataria de um símbolo). A bem da verdade, no que concerne à intenção última de um símbolo, o mesmo contém objetivos que, embora funcionando de uma maneira definida, são difíceis de verbalizar.

Os símbolos expressam-se por analogias, e o processo ou vivência simbólica é uma experiência de imagens e por imagens. Seu desenvolvimento é compatível com a **Lei da Enantiodromia** (isto é, de acordo com o princípio de que uma dada posição eventualmente se desloca na direção de seu oposto) e dá prova da existência de uma **compensação** em ação (isto é, de que *a atitude da consciência está sendo equilibrada por um movimento originado no inconsciente*).

Da atividade do inconsciente emerge agora um novo conteúdo, constelado por tese e antítese em igual medida e mantendo-se em relação compensatória com ambos.

Portanto, forma o espaço intermediário em que os opostos podem ser unidos.

O processo simbólico inicia-se com a pessoa sentindo-se paralisada, “suspensa”, poderosamente obstruída na busca de seus objetivos e termina por uma elucidação (ou “introvisão”) com a capacidade de avançar em um curso modificado.

Aquilo que une os opostos participa dos dois lados, mas pode (com relativa facilidade) equivocadamente ser julgado unilateralmente de um lado ou do outro, porém com isso, apenas reafirmamos a simples oposição original.

O próprio símbolo, então, presta o seu auxílio, pois embora não seja lógico, contém a situação psicológica. Sua natureza é paradoxal e representa o terceiro fator ou posição que não existe na *lógica clássica*, mas fornece uma perspectiva a partir da qual se pode fazer **uma síntese dos elementos opostos**. Quando confrontado com essa perspectiva, o Ego fica liberado para exercer uma **reflexão** e uma **escolha**, o que por sua vez é um processo que acaba conferindo ao símbolo uma *significação redentora ou transcendente*. Assim, todos os símbolos são potencialmente redutores pelo fato de ultrapassarem a *obediência servil* à *oposição* dilacerante.

O símbolo nem é um ponto de vista alternativo, nem uma compensação *per se*. Pelo seu caráter transcendente, ele atrai nossa atenção para *uma outra posição* que, se apropriadamente compreendida, *amplia a personalidade existente, além de solucionar o conflito*.

Resulta que, embora sem dúvida já existam nas diversas culturas símbolos de totalidade, uma vivência simbólica particular origina a elaboração de um símbolo de totalidade também particular e de uma ordem diferente.

Devemos lembrar que o símbolo é uma invenção inconsciente em resposta a uma problemática consciente (Samuels, 1988). Daí os psicólogos analíticos fazerem a seguinte classificação (de valor didático, em essência):

1. símbolos unificadores = símbolos que reúnem elementos psíquicos díspares;
2. símbolos vivos = símbolos que estão entrelaçados com a situação consciente do indivíduo; e
3. símbolos de totalidade = que são pertinentes e imanentes à realização do Self.
Esses símbolos culminam em conceitos como o de Arquétipo da Imagem de Deus, mandalas, Self, etc.

Como exemplos, símbolos que transcendem a condição humana mediante união dos opostos de espírito e matéria constituem parte da Imagem de Deus ou Self, e cada indivíduo pode

ter/formar seu símbolo no seu processo de individuação. De certo modo, é possível que todos os símbolos se tornem símbolos da totalidade (ou seja, do Self). Essa psicodinâmica representa o mecanismo psíquico por trás de indivíduos cuja percepção identifica a existência do Transcendental, como presentes ou imanentes em todas as coisas e lugares, ou em outras palavras, em todo o Universo. É típico da percepção denominada de mística, comum em estados alterados de consciência, em que a dimensão transpessoal vem à tona, e é comum na epistemologia da maioria das chamadas Tradições esotéricas (essas observações serão muito importantes em textos futuros, quando essa temática for retomada). É também o mecanismo que legitima a espiritualidade como um componente intrínseco da dimensão psíquica do homem.

O símbolo pode ser uma expressão pictórica cativante e numinosa. Poder-se-ia dizer vivos e excitantes na alma. São retratos indistintos, metafóricos e enigmáticos da realidade psíquica. Obras-de-arte, por exemplo, são sem dúvida, simbólicas e sua linguagem grita para nós que elas significam mais do que dizem. Podemos indicar o símbolo de imediato, muito embora não sejamos capazes de desvendar seu significado, para nossa plena satisfação.

Um símbolo permanece um desafio perpétuo para nossos pensamentos e sentimentos. Isso provavelmente explica a razão por que um trabalho simbólico é tão estimulante, porque nos domina tão intensamente, mas também porque raramente nos propicia um prazer puramente estético, ou intelectual.

O conteúdo, isto é, o significado dos símbolos, está longe de ser óbvio; em vez disso, é expresso em termos únicos e individuais, e ao mesmo tempo participam de imagens universais (Samuels, 1988). Quando trabalhados (isto é, recebendo reflexão e articulação) podem ser reconhecidos como aspectos daquelas *Imagens* que controlam, ordenam e dão significados a nossas vidas. Portanto, sua fonte pode ser buscada nos próprios arquétipos que, por meio dos símbolos, encontram uma expressão mais plena.

Embora normalmente se suponha que os conteúdos simbólicos que aparecem em uma análise individual sejam semelhantes àqueles de outras análises, não é esse o caso. Padrões psíquicos regulares e recorrentes podem ser representados por múltiplas e diversas imagens e símbolos. À parte esta aplicação clínica, os símbolos podem ser amplamente interpretados a partir de um contexto psicológico histórico, cultural ou generalizado (Samuels, 1988).

II. Compensação Psíquica (entre o consciente e o inconsciente)

Uma vez esclarecido a questão dos opostos, vamos à questão do conceito de compensação. Compensar significa equilibrar, ajustar, suplementar. Jung considerava a atividade compensatória do inconsciente como equilíbrio de qualquer tendência para a unilateralidade por parte da consciência (Samuels, 1988).

Como o **inconsciente** não é algo estático, ou imutável, mas está sempre em movimento, sua atividade se coordena com a **consciência** numa relação compensadora, *ambos se complementando mutuamente, para formar uma totalidade, o Self ou o Si-mesmo* (Magalhães, 1984).

Do ponto de vista psíquico, o mecanismo é o seguinte: “... conteúdos reprimidos, excluídos e inibidos pela orientação consciente do indivíduo passam para a inconsciência e lá formam um contrapólo da consciência. Essa contraposição se fortalece com qualquer aumento de ênfase sobre a atitude consciente até interferir com a atividade da própria consciência. Finalmente, conteúdos inconscientes reprimidos reúnem uma carga de energia suficiente para irromper na forma de sonhos, imagens espontâneas ou sintomas. O objetivo do processo compensatório parece ser o de ligar, como uma ponte, dois mundos psicológicos. Essa ponte é o símbolo, embora os mesmos, para serem eficazes, devam ser reconhecidos e compreendidos pela mente consciente, isto é, integrados e assimilados”.

Normalmente, a compensação é um regulador inconsciente da atividade consciente, porém, onde existe um distúrbio neurótico, o inconsciente aparece em tamanho contraste com o estado consciente, que o próprio processo compensatório se vê rompido. Se um aspecto imaturo da psique é gravemente reprimido, o conteúdo inconsciente domina o objetivo consciente e destrói sua intenção.

O objetivo da terapia analítica, portanto, é uma compreensão de conteúdos inconscientes, a fim de que a compensação possa ser restabelecida (Samuels, 1988). Isso pode muitas vezes ser conseguido prestando-se cuidadosa atenção aos sonhos, às emoções e aos padrões de comportamento, e através da imaginação ativa (Sharp, 1991).

O ponto de vista da inconsciência, sendo compensatório, sempre será inesperado, e aparece de forma diferente do ponto de vista assumido pela consciência. Nesse sentido Jung afirmou

que “todo processo que se adianta demasiadamente, imediata e inevitavelmente traz à tona compensações”.

III. Auto-regulação da psique

O processo de auto-regulação está continuamente atuando dentro da psique, mas só se torna *perceptível* quando a consciência do ego tem uma dificuldade específica em adaptar-se à realidade interior ou exterior.

Tais dificuldades são sumariamente listadas a seguir:

- 1) Dificuldade de adaptação. Pouca progressão da libido;
- 2) Regressão da energia (depressão, falta de energia disponível);
- 3) Ativação de conteúdos inconscientes (fantasias, complexos, imagens arquetípicas, função inferior, atitude oposta, sombra, anima/animus, etc). Compensação;
- 4) Sintomas de neurose (confusão, medo, ansiedade, culpa, humores, afetos extremados, etc).
- 5) Conflito inconsciente ou semiconsciente entre o ego e os conteúdos ativados no inconsciente. Tensão interior. Reações defensivas.
- 6) Ativação da função transcendente, envolvendo o self e os padrões arquetípicos de totalidade.
- 7) Formação de símbolos (numinosidade, sincronicidade).
- 8) Transferência de energia entre conteúdos inconscientes e a consciência. Expansão do ego, progressão de energia.
- 9) Assimilação de conteúdos inconscientes. Individuação.

A psique não apenas reage; ela dá sua resposta específica às influências que atuam sobre ela. Sendo a função auto-reguladora da psique, um conceito baseado no relacionamento compensatório que existe entre o consciente e o inconsciente, tal processo pode levar à individuação.

A consciência e o inconsciente raramente se harmonizam em seus conteúdos e tendências.

As atividades auto-reguladoras da psique, que se manifestam nos sonhos, nas fantasias e nas experiências sincrônicas, se esforçam por corrigir qualquer desequilíbrio significativo.

Texto produzido por:

Adalberto Ricardo Pessoa

Psicólogo Clínico e Analista Junguiano e Transpessoal formado pela USP

Membro da Associação Brasileira de Psicólogos Espíritas (ABRAPE)

E-mail: webmaster@almapsique.zzn.com - Site: www.psicologiaespirita.rg3.net

E-mail da Abrape: aabraper@terra.com.br

Um ensaio teórico sobre Psicologia Espírita

Por Adalberto Ricardo Pessoa

Para os gregos antigos, a Psicologia era a ciência que estudava a alma humana. Psique, a palavra grega que lhe deu origem, significava alma, sendo que o conceito de ciência da época era diferente do nosso conceito atual, e era muito mais próximo e integrado ao conceito de filosofia.

A Psicologia compreendida, a partir da visão Espírita, retoma o conceito grego; porém, o estudo da alma Humana, é realizado agora, a partir das contribuições conjuntas da ciência moderna e do Espiritismo.

Nas Universidades e centros acadêmicos formais a Psicologia possui diversas definições, dependendo das escolas teóricas existentes, nas quais notamos um quadro evolutivo de desenvolvimento desde uma visão extremamente materialista, até uma posição mais espiritualizada e transcendentalizada.

Assim temos, como 1ª Grande Abordagem, a Psicologia Comportamental ou Behaviorismo que define a Psicologia como o estudo do comportamento humano. Sua ênfase no comportamento demonstrável, e nos resultados experimentais comprováveis deram origem a uma psicologia materialista que subestima a importância da mente, ou mais precisamente, da Alma na conduta humana. Mesmo assim, ela ofereceu a sua contribuição, especialmente no campo da Tecnologia Comportamental aplicada à ciência da Psicologia.

Já na Psicanálise de Freud, surgida no início do século, encontramos o primeiro passo consistente para a Psicologia reencontrar o seu objeto de estudo original. Ao pesquisar a estrutura do inconsciente (ou seja, da parte da personalidade que desconhecemos em nós mesmos) através da análise de sonhos, e de seu estudo clínico, Freud redescobriu e trouxe à tona um mundo novo de descobertas a respeito da complexidade da Alma Humana. Deixou a descoberto nossos desejos mais ocultos, nossas repressões, e todo o lado sombrio do homem; ou seja, como Kardec, Freud revelou ao homem aspectos de sua personalidade que ninguém queria encarar, e por isso

ambos (Kardec no século XIX, e Freud no século XX), foram criticados pelos seus contemporâneos.

Surge, então, mais tarde a Psicologia Humanista de Carl Rogers, Abraham Maslow e outros autores da época. Aqui, a Psicologia é definida como o estudo da subjetividade humana. Essa abordagem resgata no homem, o lado criativo da alma, ressaltando o seu potencial de auto-regulação (que no Espiritismo chamamos de livre-arbítrio) e as características que o diferenciam enquanto ser humano: a aceitação de si mesmo, a empatia, a espontaneidade, etc.

Enquanto tal, a Psicologia Humanista foi uma espécie de intermediária para o surgimento da Psicologia Transpessoal, abordagem teórica centrada no interesse pelos aspectos da experiência humana relacionados à espiritualidade e à ampliação da consciência.

Foi, então, em Carl Gustav Jung, que a Psicologia Moderna formulou a mais consistente teoria científica para abrir o caminho que faltava para, nos tempos atuais, o Espiritismo finalmente marcar com a sua contribuição a retomada da Psicologia do seu objeto de estudo original: a Alma Humana.

Com o conceito de inconsciente coletivo ou psique arquetípica, Jung em suas pesquisas demonstrou ao meio científico que a psique individual não é apenas um produto da experiência pessoal; ela envolve, ainda, uma dimensão pré-pessoal ou transpessoal, que simbolicamente se manifesta em padrões e imagens universais, tais como os que se podem encontrar representados em todas as mitologias e religiões do mundo.

A Psicologia Profunda de Jung amplia, assim, o conceito de inconsciente proposto por Freud, e através do conceito de complexos e arquétipos, oferece ao Espiritismo um elemento psicológico adicional para explicar conceitos como reencarnação, tendências inatas, energia psíquica, etc.

Paralelamente a Parapsicologia, e mais recentemente, a Neuropsicologia, a Biologia e a Física, têm fornecido novos elementos que confirmam os Estudos Espíritos mais recentes, contribuindo também para a solidificação de uma Psicologia de orientação Espírita.

A Psicologia Espírita, caminhando lado a lado com as aquisições da ciência formal, assimila as contribuições de todas as outras abordagens teóricas citadas, e ainda dá alguns passos a mais, pois apresenta um paradigma de orientação holístico, que vislumbra o ser humano integral (englobando o biológico, o psíquico, o social e o espiritual), demonstra de maneira racional e passível de comprovação experimental a existência de um elemento espiritual na essência fundamental de todo acontecimento relacionado com a vida na Terra, ao mesmo tempo que considera a existência de Deus e a identificação da Alma, reconhecida pela sua imortalidade e suas experiências em vidas sucessivas, pressupostos fundamentais para a psicologia esclarecer sobre o porque da dor, a desigualdade aparente dos sofrimentos, sobre quem somos, e por que as nossas ações de hoje trazem repercussões no nosso amanhã, assim como, o nosso ontem nos trouxe a paz ou a intranquilidade de hoje, revelando a vida como um processo de crescimento permanente que não se limita a uma única existência (Facure, 1999).

Referências Bibliográficas

Facure, N. O. **Muito além dos neurônios. Conferências e Entrevistas sobre Mente e Espírito**. Associação Médico-Espírita de São Paulo, 1999.

Adalberto Ricardo Pessoa
Psicólogo Clínico e Analista Junguiano e Transpessoal formado pela USP
Membro da Associação Brasileira de Psicólogos Espíritas (ABRAPE)
E-mail: adalberto@psicologiaespirita.zzn.com - Site: www.psicologiaespirita.rg3.net
E-mail da Abrape: aabrape@terra.com.br

Adalberto Ricardo Pessoa

Cursos

Capítulo 1 - Algumas considerações sobre o conceito de Psicoterapia

A Psicoterapia individual, normalmente é caracterizada por uma relação que provê um contexto para o alívio do sofrimento ou disfunção de um cliente/paciente por meio de várias estratégias e métodos iniciados pelo terapeuta. Existe além disso, uma concordância geral entre as várias abordagens teóricas na Psicologia, de que a ênfase na Psicoterapia é a busca pela melhoria na qualidade de vida do cliente, através do autoconhecimento obtido pela investigação dos significados psíquicos do material clínico trazido pelo mesmo.

Assim, a psicoterapia tradicionalmente prevê dois objetivos:

1º) *Ajudar* o paciente a lidar com o seu sofrimento, resolver os seus problemas, e elaborar as suas angústias;

2º) Oferecer um *suporte* facilitador para o paciente dar prosseguimento ao seu processo individual de desenvolvimento pessoal, englobando como procedimento principal o autoconhecimento.

Considera-se que o objetivo de uma psicoterapia não é a realização sistemática de conselhos, orientações sobre o que fazer ou mesmo sugestões diretivas. Ainda que algumas vezes isso seja realizado, está muito longe de ser o objetivo da mesma, sendo a ineficácia de tal empreendimento bastante conhecida nas pesquisas realizadas no campo da psicoterapia (Jung, 1957). Pelo contrário, o psicoterapeuta deve sempre buscar o significado psíquico do material trazido pelo paciente, ou seja, o significado do que ele fala, exprime, e até do que deixa de expressar.

Quando na dúvida sobre o que fazer nesse ou naquele momento da terapia, o psicólogo deve sempre lembrar de retomar a procura pelo significado atribuído pelo paciente para o seus processos pessoais expressos e implícitos. Pode então **questionar**, **contestar**, **interpretar**, **dialogar**, tendo como pano de fundo sempre esse pressuposto de busca dos significados psíquicos do paciente.

Paralelamente, sabe-se que mesmo na implementação de procedimentos padronizados, freqüentes em um processo psicoterapêutico, um processo recíproco de adaptação social deve ser concorrente. Sobre isso voltarei mais tarde.

Um dos principais fatores considerados em qualquer processo psicoterapêutico, como fundamental, é a relação entre cliente e terapeuta enquanto indivíduos. Tanto que Jung (1957) definiu a psicoterapia como um tipo de procedimento dialético, ou seja, como um diálogo ou discussão entre duas pessoas. Segundo o autor, a dialética era a arte da conversação entre os antigos filósofos, mas no sentido aqui empregado, a dialética adquire o significado de método para produzir novas sínteses. Jung enfatizou que a psicoterapia não é um método simples e evidente, como se queira a princípio. A maneira, mais moderna de formular a relação psicoterapêutica, entre terapeuta e paciente, segundo Jung, é a de observar que uma das pessoas sendo um sistema psíquico atua sobre a outra pessoa, entrando em interação com o outro sistema psíquico, num encontro alquímico de duas almas, onde ambos saem transformados após o encontro terapêutico. Esta concepção se distanciaria bastante das noções iniciais da história da psicoterapia, segundo a qual esta seria um método aplicável de maneira estereotipada por qualquer pessoa, para obter um efeito desejado.

Aliás, Jung em função de suas inclinações fenomenológicas, prescrevia uma certa necessidade do terapeuta renunciar ao apego à técnica e seus pressupostos particulares, deixando de lado qualquer sentimento prepotente de onipotência em relação ao saber psicológico da subjetividade do outro, para poder se abrir ao caráter dialético do momento terapêutico. Enfatizava que mais importante que a técnica, é o processo de desenvolvimento pessoal do próprio terapeuta, como ferramenta de trabalho terapêutico - o próprio terapeuta, o seu Self, é a ferramenta de trabalho, aqui[i]. Nas palavras de Jung, unilateralmente, o terapeuta não é mais um sujeito ativo, mas vivencia junto com o cliente, um processo evolutivo individual. Afeta e é afetado pelo self terapêutico, e todo o cuidado com a sua própria saúde psíquica é fundamental, o que complexifica sobremaneira o seu trabalho. Considera-se que o psicólogo só pode auxiliar o seu cliente, até o limite de seu próprio desenvolvimento pessoal; a rigor, não está em condições de ir além de sua própria condição, não se justificando qualquer

arrogância por parte do profissional, relacionada a sentimentos de onipotência, com a suposição da posse do saber “inquestionável”, por si mesmo. A visão junguiana amplia e fornece maior dinamismo aos conceitos psicanalíticos de transferência e contra-transferência na relação paciente-cliente; a humildade como parâmetro ético e construtivo para a condução da psicoterapia, será um postulado concordante tanto com a visão junguiana quanto com a Psicologia Espírita.

Na mesma época de Jung, outro teórico – Carl Rogers – fundador da Abordagem Centrada no Cliente e da Psicologia Humanista tornou um truísmo referir-se às características positivas de um terapeuta como “interesse genuíno, calor humano e compreensão empática” e à presença na situação terapêutica, de um clima de “congruência, visão incondicional positiva e empatia”.

Considero esses três parâmetros propostos por Rogers - a congruência, a visão incondicional positiva, e a empatia - como fundamentais, por isso vou discorrer mais um pouco sobre eles aqui:

1. A *congruência* diz respeito à capacidade do terapeuta ser ele mesmo na sua relação com o cliente. Diz respeito à sua autenticidade humana, sem deixar de assumir o seu papel técnico e profissional perante o cliente/paciente. Implica numa atitude eticamente honesta e genuína frente ao outro, e como tal, é o resultado do grau de autoconhecimento e confiança que o terapeuta possui sobre si mesmo. O terapeuta passa a ser, portanto, “congruente”, ou seja, coerente consigo mesmo, sendo as suas atitudes espontaneamente ajustadas à sua configuração ética pessoal.
2. A *visão incondicional positiva* diz respeito à capacidade do terapeuta aceitar o paciente como ele é. Para tal, o psicólogo precisa estar disponível para refletir sobre os seus próprios preconceitos, ou pré-julgamentos. Acredito que um dos maiores inimigos de um psicólogo em sua atuação clínica são os seus próprios preconceitos, de forma que (ainda que possa parecer radical), acredito que um “psicólogo preconceituoso” na verdade está atuando na profissão errada. Em outros termos, quero dizer com isso, que caso o psicólogo não tenha condições de avaliar e refletir constantemente sobre o seu próprio sistema de valores, então, ele não pode exercer legitimamente a profissão clínica dentro da psicologia, pois seu poder de atuação terapêutico será fundamentalmente nulo. Paralelamente, o terapeuta precisa realizar um exercício de reflexão e aceitação de si mesmo, num processo pessoal de autoconhecimento e progresso pessoal.

3. A empatia, ou seja, a capacidade de se colocar no lugar do outro, numa posição que permita compreender as suas emoções, idéias, sentimentos, angústias e sofrimentos, bem como também suas alegrias e realizações, sem porém se confundir com o outro. Ou seja, há necessidade de se estabelecer um “vínculo de ressonância empática”^[ii] para que haja uma sintonia relacional entre terapeuta e paciente, porém o terapeuta deve também saber manter um certo distanciamento providencial para não se “contaminar” com a angústia do paciente, correndo assim o risco de prejudicar o caráter terapêutico da relação. O psicanalista argentino José Bleger denominava tal operação de “dissociação instrumental”, conceito que sugere que o terapeuta deve se envolver com a problemática do paciente até o limite que permita uma compreensão empática da mesma, e simultaneamente precisa manter um certo distanciamento (ou seja, uma dissociação, uma separação ou cisão) relativo que lhe possibilite trabalhar instrumentalmente (ou seja, transformando a relação num instrumento humano de trabalho psíquico) com o material clínico trazido pelo paciente, sem se “contaminar” emocionalmente com o mesmo. Certamente surge a questão, “como saber até onde posso me envolver, e até onde devo me distanciar instrumentalmente dos conteúdos do paciente?” A resposta é que o psicólogo só consegue atingir adequadamente o campo da dissociação instrumental, com o desenvolvimento do seu processo pessoal, pois com o autoconhecimento, o psicólogo pode aprender a identificar os seus vieses perceptivos, tornando-se mais objetivo, sem desconsiderar a sua subjetividade – tanto que Bleger afirmava que “a objetividade é atingida na subjetividade”, ou seja, quando a subjetividade é incluída e aprimorada com o autoconhecimento, é que o indivíduo se torna mais objetivo, e não quando a subjetividade é excluída, como propõe modelos mais mecanicistas (e logicamente, mais ultrapassados) de se fazer ciência. Ao conhecer os seus vieses pessoais, o psicólogo pode se instrumentalizar para discernir até onde pode se envolver na problemática do paciente e onde deve se distanciar. Ele tem também como diferenciar até que ponto um determinado julgamento que realize diz respeito efetivamente ao paciente, e até que ponto diz respeito a si mesmo, separando uma coisa da outra. No seu processo de desenvolvimento pessoal, essa discriminação ocorre natural e espontaneamente para o terapeuta, e do ponto de vista técnico, o psicólogo conta ainda, com o recurso da Supervisão, postulada inicialmente por Freud e Jung, como necessárias para o exercício da

profissão clínica. Por tudo isso, o psicólogo que realiza uma atividade clínica, precisa regularmente estar envolvido num processo de Análise Individual em contexto psicoterapêutico, com outro profissional da área.

Por outro lado, o psicólogo humanista Rollo May (1982) salienta que a empatia bem-sucedida pode resultar num processo de comunicação **telepática**, tal como tem sido estudado, por exemplo, pela parapsicologia. Isso se evidencia em casos clínicos em que o paciente tem a sensação de que o psicólogo quase consegue adivinhar os seus pensamentos, realizando observações pertinentes e funcionais, antes mesmo que o paciente exponha completamente suas questões para o terapeuta. Como diria Jung, embora seja raro tal grau de comunicação de inconsciente para inconsciente (ou de Alma para Alma), tal pode ocorrer. Evidentemente, a Psicologia Espírita, possui no conhecimento do perispírito, a explicação desse fenômeno, porém, discorrer sobre tal ultrapassaria o objetivo dessa resenha. Rollo May, ainda associa a **empatia**, com o conceito de **amor terapêutico**, como será debatido brevemente.

Estas três atitudes – congruência, aceitação incondicional positiva, empatia – se tornaram tão generalizadas, que se estenderam a todas as outras abordagens teóricas em psicologia, sem exceção. Até mesmo a abordagem comportamental, precisou sair do exagerado tecnicismo de sua atitude inicial como ciência, buscando modelos clínicos de atuação cada vez mais humanistas, e coerentes a um contexto clínico, adotando também essas atitudes básicas propostas por Rogers.

Os comportamentalistas entendem porém, que tais atitudes, de um ponto de vista operacional, na verdade constituem algo como “*comportamentos verbais positivamente reforçadores executados precisamente nos momentos funcionais do discurso do paciente*”; ou seja, consideram que quando o paciente diz algo positivo ou construtivo para a sua evolução pessoal e de seus problemas, o psicólogo ao demonstrar uma atitude de apoio ou de aprovação (como um elogio, por exemplo) logo após tal explanação, “reforça positivamente” o comportamento operacionalmente eficaz do paciente. Essa seria para os behavioristas, por exemplo, a **descrição** operacional da empatia (mas não a sua explicação, e muito menos, o seu caráter essencial). Porém, devemos ter em mente, que ainda que tal descrição seja “parcialmente” pertinente, isso não anula a legitimidade do caráter afetivo, da espontaneidade e do investimento emocional que o terapeuta deposita no seu esforço de “empatizar” com a angústia e com a personalidade do

paciente. Além disso, o jogo da ressonância empática envolve muito mais do que essa mera descrição aparente pode expressar, especialmente se levarmos em conta os aspectos psicodinâmicos, intrapsíquicos e interpssíquicos envolvidos na relação paciente e terapeuta.

O Espiritismo muito tem a contribuir para a compreensão de todos esse fatores pessoais do psicoterapeuta no “Self Clínico”. O Espiritismo chamará a atenção para os elementos da constituição moral e ética, bem como para o estágio de desenvolvimento espiritual do psicólogo. A Psicologia Espírita considera como conceitos intercambiáveis, termos tais como “desenvolvimento psíquico”, “desenvolvimento espiritual” e “desenvolvimento ético, moral e pessoal”, processos todos que se completam naturalmente à medida que há um incremento no processo de autoconhecimento, tanto em nível intelectual ou cognitivo, mas também em nível material, emocional e espiritual (aqui, no sentido mais profundo dos aspectos conscientes e inconscientes do Self).

Nesse contexto, podemos inserir o importante papel do “**amor terapêutico**” no momento clínico. O papel do Amor, em seu sentido amplo, no contexto terapêutico foi citado por uma série de psicólogos de renome. Um deles foi Norberto Keppe, o fundador da Psicanálise Integral ou Trilogia Analítica, uma abordagem transpessoal em psicanálise, com fortes influências da metafísica e de várias escolas teóricas esotéricas. Esse autor propõe ser o Amor o maior poder curativo, a essência íntima do homem e de Deus, e o maior poder do Universo.

O poder do amor também foi salientado pelo psicólogo cristão-humanista-existencialista Rollo May (1982), que afirmou ser impossível conhecer-se outra pessoa sem que a amemos, no sentido mais amplo da palavra. Salientou que essa situação significa que ambas as pessoas serão transformadas pela própria identificação resultante do amor. O amor – segundo Rollo May – possui uma força psicológica fabulosa. É a força mais poderosa disponível no campo da influência e transformação da personalidade.

Complementarmente, o Espiritismo considera que quando Jesus expôs seus ensinamentos sobre elementos significativos do comportamento humano, ele trouxe à tona elementos da arquetipia psíquica, mostrando que o amor e seus derivados não são apenas abstrações da cultura humana, mas forças que compõem o Universo, passível até mesmo de um estudo microfísico de sua dinâmica e funcionamento. É então, envolvido nesse trabalho que **o terapeuta Espírita deve se colocar como cientista do amor, pesquisador da paz e trabalhador de Deus.**

Em outro plano, Rollo May (1982) ainda enfatizou como aspectos fundamentais da personalidade (ou Alma) humana:

- (1) o livre-arbítrio;
- (2) o desenvolvimento da individualidade;
- (3) a capacidade de integração social;
- (4) e a vivência da religiosidade como possibilidade criadora através de movimentos de tensão criativos.

Enquanto tais, Rollo May expõe esses 4 aspectos como parâmetros principais que deveriam conduzir qualquer processo terapêutico. Vamos entender melhor, esses quatro aspectos.

1º) O livre arbítrio: Rollo May era um psicólogo humanista, cristão e existencialista. Como todo existencialista (filosofia que em termos gerais, defende que o ser humano possui o potencial de auto-regulação para construir a sua existência – daí o nome “existencialismo”), ele enfatizava a necessidade do indivíduo ser estimulado a se apropriar da própria vida, desenvolvendo a autonomia e o livre-arbítrio, com a clarificação e o desenvolvimento do autoconhecimento.

Para Rollo May, **um dos pressupostos básicos em toda psicoterapia é o de que o paciente deve, mais cedo ou mais tarde, aceitar a responsabilidade por si mesmo**. Assim, o autor afirma que é função de qualquer trabalho de aconselhamento psicológico, levar o aconselhando a aceitar a responsabilidade pela direção e pelos resultados de sua vida. O aconselhador, para isso, deve mostrar-lhe como são profundas as raízes da decisão e como toda a *experiência passada* e as *forças do inconsciente* devem ser avaliadas. Mas, ao final de tudo, deve ajudar o aconselhando a aperfeiçoar e usar seu potencial de liberdade. Como existencialista, Rollo May enfatizava a autonomia para a construção da própria existência. Como cristão, enfatizava o livre-arbítrio. E como humanista, enfatizava a valorização dos potenciais humanos.

2º) Individualidade na personalidade: o autor considera que outro **pressuposto básico de qualquer psicoterapia é o princípio de que o paciente deve mais cedo ou mais tarde conseguir identificar e aceitar o seu próprio jeito peculiar de ser**. Rollo May propõe que esse princípio seria um dos principais legados deixados por Jung, e conclui que é função do terapeuta auxiliar seu paciente a achar seu self verdadeiro, e então, ajudá-lo a ter coragem de ser esse self.

3º) Integração social: já foi dito nessa resenha, que **em qualquer processo psicoterapêutico, um processo recíproco de adaptação social deve ser concorrente.** Rollo May acredita que isso ocorre naturalmente com o desenvolvimento dos dois processos anteriores: a liberdade e a individualidade na personalidade. Ou seja, à medida que o indivíduo se torna mais autônomo, e se aceita (e portanto, se ama mais, e ao mesmo tempo, elabora uma adequada reflexão sobre as suas potencialidades e limitações), naturalmente ele se adapta melhor à sociedade.

Rollo May, da mesma maneira que o psicanalista argentino Pichón-Rivière, enfatizava a **adaptação ativa** à sociedade e à realidade, contrapondo-a à **adaptação passiva**, que inclusive pode ser patológica. Na adaptação passiva, o indivíduo cede a um conformismo alienante, podendo chegar, em nível patológico, a cristalizar padrões de conduta compulsivos, no qual o indivíduo sente que é uma espécie de “vítima do destino” ao invés de assumir a sua parcela de responsabilidade em seus próprios conflitos, ou em seu padrão de destino. O indivíduo, aqui, “sedimenta a sua adaptação social” simplesmente assimilando valores sociais, sem realizar qualquer questionamento crítico da pertinência ou não de tais valores. Há apenas uma aceitação passiva, e nenhuma inspiração transformadora.

Na adaptação ativa, o indivíduo é capaz de se adaptar criativamente à realidade e à sociedade, promovendo ações transformadoras num ritmo aceitável para a capacidade de assimilação do meio social circundante. O indivíduo sai da mera reprodução da moral social vigente, passando para reflexão ética construtiva dos mesmos aspectos morais.

No âmbito da Psicologia do Espírito, um outro autor chamado Leopold Szondi, designava a adaptação passiva como “destino coercitivo ou compulsivo” e a adaptação ativa como “destino de livre-escolha” (Zilli, 2001).

Rollo May, ainda, trouxe as contribuições da Psicologia Individual de Alfred Adler, que procurava demonstrar que o sentimento de inferioridade patológico é um grande obstáculo à adaptação social. Por trás desse tipo de sentimento de inferioridade, se encontra a “vontade de poder e dominação”, bem como a “necessidade de prestígio” em nível exorbitante.

Assim, Rollo May conclui que é função do aconselhamento psicológico auxiliar o aconselhando a aceitar com alegria a sua responsabilidade social, dar-lhe a coragem necessária para livrá-lo da tirania de seu sentimento de inferioridade e ajudá-lo a dirigir seus esforços para fins socialmente construtivos.

4º) Tensão religiosa: para Rollo May, a tensão religiosa, é um elemento inerente à personalidade humana. O ser humano precisa, segundo esse autor, continuamente procurar o melhor ajuste criativo entre as tensões de sua natureza material e espiritual, ou humana e divina, a primeira marcada pela imperfeição e limitação, e a segunda pelo potencial de perfeição e progresso ilimitado. Quando o ser humano não consegue realizar o melhor ajuste possível a partir de sua comparação particular daquilo que seu lado humano (imperfeito, limitado) diz que ele é, e aquilo que seu potencial divino (de perfeição e progresso infinito) diz que ele deveria ser, surge **um sentimento de culpa exagerado**, que transforma a tensão religiosa que deveria ser construtiva, em algo patológico, dogmatizante, unilateral, e cristalizado. Mas, quando o indivíduo se aceita como é, pensa de forma autônoma, e se adapta construtivamente à realidade, então, o ser humano, limitado em sua natureza material, reencontra o potencial divino que possui em seu interior. Reencontra o seu Deus interior, na fagulha de centelha divina individualizada em sua psique, Alma e Espírito. Na terminologia junguiana, o indivíduo restabelece a ligação entre o ego e o Self, em seu processo de individuação.

Por isso, conclui Rollo May, é função do aconselhador e terapeuta auxiliar o aconselhando a livrar-se do sentimento de culpa doentio, ao mesmo tempo que o ajuda a aceitar e afirmar **corajosamente a tensão religiosa** inerente à sua natureza.

Para finalizar esse pequeno apanhado de considerações sobre a psicoterapia, serão percorridos algumas das contribuições da psicologia comportamental e da psicanálise.

Começando pela **abordagem comportamental**, observamos que alguns de seus pesquisadores tem oferecido diversas contribuições para o questionamento sobre as *possibilidades de integração entre as diversas escolas teóricas da psicologia*, especialmente em relação ao conceito de psicoterapia, sua teoria e prática. Isso é pouco conhecido entre a maioria dos profissionais de Psicologia, porém algumas escolas behavioristas discorrem inclusive, sobre a questão do “**ecletismo técnico**”. Algumas contribuições são oferecidas, por exemplo, por Rangé (1995), que afirma que em todo processo psicoterapêutico, *independente da escola teórica utilizada*, devem estar presentes os seguintes processos técnicos e humanos:

1. A experimentação de emoções;
2. A experiência emocional corretiva;
3. A expansão da visão de mundo dos pacientes;
4. O exame de conflitos;

-
5. O aumento nas expectativas positivas;
 6. A influência social;
 7. O incentivo à aquisição de novas habilidades.

Rangé (1995) ainda classifica que as principais intervenções técnicas e humanas que o psicólogo pode empregar na sua prática clínica, em qualquer escola teórica psicológica, para possibilitar a presença desses processos, são as seguintes:

1. O manejo da empatia, e a presença de calor humano e compreensão;
2. A expressão de apoio ao paciente;
3. A presença de graus moderados de diretividade e controle;
4. A realização de questionamentos;
5. Clarificação e estruturação do enquadre;
6. O uso da interpretação
7. O emprego moderado de confrontação e crítica;
8. O manejo das capacidades comunicativas do terapeuta, entre elas:
 - a. O seu grau de responsividade;
 - b. Sua imediaticidade verbal;
 - c. O uso criterioso, porém espontâneo, de humor, etc.

Por fim, falta discorrermos sobre algumas contribuições da psicanálise. Embora poucos saibam, Pichón-Riviére foi o autor que conseguiu interagir diversos campos de conhecimento científico e filosófico com a psicanálise, resultando numa abordagem tão profunda e atual quanto a de seu contemporâneo distante, Carl Gustav Jung^[iii], com a diferença que enquanto a psicologia psicanalítica de Pichón enfatiza a dimensão psicossocial do ser humano, a abordagem junguiana enfatiza a dimensão transpessoal ou espiritual.

Pichón conseguiu interagir a psicanálise com influências da psicologia comportamental, da fenomenologia e da sociologia. José Bleger, seu discípulo, conseguiu expandir esse movimento para as outras abordagens teóricas em psicologia. Ambos se valeram de um pensamento dialético (pensamento que cria sínteses através de

movimentos progressivos de interação reflexiva entre conceitos aparentemente opostos – é uma forma sistemática de raciocínio que elabora a união crescente e dinâmica entre tese e antítese gerando novas sínteses, e é comum apenas a algumas formas muito elaboradas de inteligência na ciência, ou individualidades mais amadurecidas). Apenas a dimensão transpessoal não foi adequadamente considerada por esse autores, o que irá ocorrer na mesma época, na obra de Jung, que além do mesmo pensamento dialético, valeu-se complementarmente de uma orientação mais holística e espiritualizada.

Sabemos que na psicanálise existem muitas abordagens teóricas, além da freudiana, tal como as abordagens de Lacan, Klein, Winnicott, etc. Entretanto, Pichón, entre outros autores modernos, caracteriza que o que unifica todas as abordagens teóricas em psicanálise é a escuta interpretativa ou hermenêutica dos discursos do inconsciente, na fala do paciente, no contexto da relação de transferência. Ou seja, o que unifica e caracteriza todas as abordagens da psicanálise é (1) a escuta do material do inconsciente (2) que se dá na relação transferencial. **Inconsciente** e **Transferência**, são os dois conceitos que demarcam o campo da clínica psicanalítica. Freud (1914) por sua vez, também enfatizou a importância dos conceitos de **defesa** e **resistência** afirmando que “Qualquer linha de investigação que reconheça a transferência e a resistência e os tome como ponto de partida de seu trabalho tem o direito de chamar-se psicanálise, mesmo que chegue a resultados diferentes dos meus”.

Nesse sentido, Lowenkron (1993), discorrendo sobre o que ele chama de “Psicanálise Breve”, apresenta três sentidos para o termo psicoterapia:

- 1) Em sentido amplo, para o autor, “psicoterapia” se refere a qualquer método de tratamento que utilize meios psicológicos, mais precisamente, a relação entre o terapeuta e o doente, desde a sugestão até a psicanálise;
- 2) Num sentido mais restrito, “psicoterapia” é entendida apenas como técnica sugestiva e é contraposta à psicanálise, que se caracteriza em função da interpretação do conflito inconsciente e, mais particularmente, da análise da transferência, ou seja, a psicanálise se diferenciando qualitativamente das psicoterapias;
- 3) Numa terceira acepção, pode-se entender uma forma de psicoterapia que se baseia nos princípios teóricos e técnicos da psicanálise, sem, todavia, realizar as condições de um tratamento psicanalítico *standard*. Considerada neste último sentido, a psicoterapia se diferencia da psicanálise quantitativamente,

deslocando-se numa linha contínua. Como tal é designada na literatura especializada por meio de diversos nomes, como: *psicoterapia dinâmica, de insight, de orientação psicanalítica, expressiva, intensiva e exploratória*.

Assim, é na terceira acepção de psicoterapia fornecida pelo autor que se situariam o conceito e a prática do que se poderia chamar de “Psicanálise Breve” ou ainda, “Psicoterapia Psicanalítica de Tempo Delimitado”, por ser entre as três acepções, a que permite o manejo instrumental do enquadre psicológico, na sua relação espaço-temporal (em contraposição ao modelo *standard* da chamada “Psicanálise ortodoxa”).

A segunda acepção exposta para psicoterapia, ou seja, enquanto técnica sugestiva (e basicamente diretiva), tanto por parte do autor, como entre quase todos os pesquisadores expressivos no campo da psicoterapia breve e outras modalidades (tanto clássicas como inovadoras) de psicoterapia, é uma acepção quase unanimemente descartada. Para citar apenas dois autores que assim se expressam e concordam nesse ponto, posso citar Rollo May (1982) e C. G. Jung (1957), sendo que esse último assim se expressa em relação a terapia por sugestão (ou diretiva): “Não quero negar que, ocasionalmente, um conselho possa ser benéfico, mas a psicoterapia moderna é por ele caracterizada, mais ou menos como a **cirurgia moderna**, pela **atadura**” (grifos meus). Especialmente no caso de individualidades complicadas e de nível intelectual elevado, Jung dizia “nada se consegue através de conselhos benevolentes, sugestões, ou tentativas de convertê-las para este ou aquele sistema”. Conclui o autor, dessa forma, que a “sugestão” decididamente não constitui a essência da psicoterapia, que hoje conta com **todo um método científico para a sua sofisticação e aprimoramento**. Por esse e outros motivos, um bom psicólogo clínico que queira realmente executar o seu trabalho de maneira conscienciosa e eficaz, precisa investir muito em sua formação técnica (cursos, supervisão, congressos, etc) e humana (análise, desenvolvimento pessoal, etc).

O quadro comparativo a seguir condensa uma representação dos tópicos brevemente percorridos a respeito do conceito e das variáveis implicadas no sucesso de um trabalho psicoterapêutico:

Conceitos de Psicoterapia e variáveis atuantes sobre a sua eficácia		
Objetivos de uma psicoterapia (em qualquer abordagem teórica)[iv]	<ol style="list-style-type: none"> 1. Ajudar o paciente a lidar com seus conflitos de maneira mais construtiva; 2. Auxiliar no seu desenvolvimento pessoal. 	Método para tanto: minimização do uso de conselhos e diretivas, e <u>insistência sistemática na busca do significado e clarificação dos conteúdos psíquicos do paciente no momento terapêutico</u> [v].
C. G. Jung	<u>Método ou Procedimento dialético</u> , em que dois sistemas psíquicos altamente complexos interagem no momento terapêutico, e depois se separam ao fim do mesmo, saindo ambos transformados de alguma maneira. Simbolicamente, é uma complexa alquimia entre duas almas.	
Psicanálise	Método de tratamento que se caracteriza pela escuta e interpretação do inconsciente e seu material conflituoso, no contexto da relação de transferência. <u>Inconsciente</u> e <u>Transferência</u> são os conceitos que demarcam a especificidade da psicoterapia psicanalítica, além das noções de <u>resistência</u> e <u>defesa</u> . Quanto ao <i>setting</i> , pode ser do tipo <i>standard</i> (Psicanálise Ortodoxa), ou comportar variações, como na Psicanálise Breve.	
Rollo May (psicólogo humanista e cristão-existencialista)	São princípios fundamentais de qualquer psicoterapia ou trabalho de aconselhamento psicológico: <ol style="list-style-type: none"> 1. A <u>liberdade na personalidade</u> (ou o desenvolvimento da autonomia do paciente); 2. A <u>Individuação</u> – semelhante a Jung – que implica na aceitação de si mesmo, onde o indivíduo é cada vez mais ele próprio; 3. A <u>adaptação social ativa</u> e construtiva; 4. A <u>tensão religiosa</u> e a aceitação da imagem arquetípica de Deus. 	
Bernard Rangé (psicologia comportamental)	Em todo processo de psicoterapia, independente da abordagem teórica, deve ocorrer: <ol style="list-style-type: none"> 1. A experimentação de emoções; 2. A experiência emocional corretiva; 3. A expansão da visão de mundo dos pacientes; 4. O exame de conflitos; 5. O aumento nas expectativas positivas; 6. A influência social; 7. O incentivo à aquisição de novas habilidades. 	
	Do ponto vista técnico, o psicoterapeuta pode manifestar alguns dos seguintes conjuntos de intervenções, para atingir tais fins: <ol style="list-style-type: none"> 1. O manejo da <u>empatia</u>, e a presença de calor humano e compreensão; 2. A expressão de <u>apoio</u> ao paciente; 3. A presença de graus moderados de <u>diretividade e controle</u>; 4. A realização de <u>questionamentos</u>; 5. <u>Clarificação e estruturação do enquadre</u>; 6. O uso da <u>interpretação</u>; 7. O emprego moderado de <u>confrontação</u> e <u>crítica</u>; 8. O manejo de suas <u>capacidades comunicativas</u> 	

Observamos por esse quadro sinóptico que muitos pontos de vista e variáveis significativas influenciam o processo psicoterapêutico, sendo que a empatia e as variáveis pessoais do paciente e do terapeuta são as mais discutidas e consideradas. Observamos que a psicoterapia é um processo muito mais complexo do que o de oferecer alguns conselhos... Isso é fato em qualquer modalidade de psicoterapia, incluindo tanto as de tempo indeterminado como as psicoterapias breves. Todas essas variáveis são essenciais também para explicar o sucesso de uma *psicoterapia breve*, porém tenho observado na literatura especializada sobre o assunto, uma ausência de reflexão sobre as variáveis existenciais e humanas intrínsecas a essa modalidade de atendimento, em favor da ênfase na variável dos recursos técnicos, que embora seja apresentada como algo que fornece especificidade à psicoterapia breve, na verdade, não o é. Por outro lado, há ainda uma variável que também é fundamental para garantir os resultados de qualquer psicoterapia, e que muitas vezes não recebe a devida atenção do psicólogo clínico em seu trabalho. Essa variável técnica é o **enquadre psicológico**, e **é o seu manejo espaço-temporal que origina a modalidade de trabalho conhecida como psicoterapia breve, sendo portanto, o seu próprio fundamento epistemológico, independente da escola teórica adotada**. Esse é o tema do próximo tópico.

[i] Infelizmente, alguns “profissionais” da área clínica em psicologia, como tenho observado, utilizam essa linha de argumentação de Jung, para deixarem de investir em estudos teóricos, justificando que mais importante é a “prática”. Simplesmente subestimam a importância da teoria, e a ignoram. Mas, não é isso o que Jung disse. Segundo o autor, ele propõe que não se fique “preso” a determinados padrões teóricos, pois o ser humano, em sua totalidade e complexidade, os ultrapassa em muito. Mas isso, não significa deixar a teoria de lado. Pelo contrário, o próprio Jung, ressaltava que um bom psicólogo clínico deve estar a par da maior parte dos conhecimentos produzidos na área não só da psicologia, como da medicina, das neurociências, das ciências sociais como a sociologia e a história, da filosofia, da simbologia e da antropologia das religiões comparadas, da mitologia, e até de algumas ciências exatas (como a física moderna). Ainda propunha que um bom terapeuta precisa investir em estudos sobre interpretação de sonhos, e até filosofias místicas, como as orientais devem ser objeto de estudo, segundo o autor. Assim questiona-se: existe alguma justificativa para deixar para segundo plano o estudo da dimensão teórica na clínica psicológica?

[ii] O termo ressonância é retirado da física moderna, e diz respeito ao fenômeno caracterizado pela possibilidade de duas ou mais partículas atômicas oscilarem na mesma frequência de vibração, o que implica na existência de um campo de energia compartilhado entre as partículas envolvidas. Seria como se ambas as partículas “trocassem uma certa quantidade de energia entre si”. O conceito de campo na física, diz respeito a uma certa área de atuação ao redor de uma ou mais partículas em oscilação ou vibração energética, sendo que qualquer outra partícula que entre em contato com esse campo, de alguma forma também será afetada, ou terá ou seu próprio campo também afetado. Se as partículas, depois desse contato de um campo com outro campo, começarem a vibrar na mesma velocidade (ou frequência de oscilação), então dizemos que elas entraram em ressonância energética. Esses termos, **campo** e **ressonância**, estão sendo tomados de empréstimo para explicar certos aspectos da psicoterapia. Podemos dizer que o “campo pessoal do paciente” e “o campo pessoal do terapeuta” precisam entrar em “ressonância empática”, ou seja, que o campo de relação de ambos precisa ser manejado de maneira a facilitar um equilíbrio dinâmico (portanto,

não-estático) e harmonioso, situação em que caracterizamos a presença de uma empatia entre ambos. Passa a existir, então, uma alquimia entre almas, e uma situação de troca legítima, onde ambos saem afetados pelo campo terapêutico.

[iii] Ambos os autores são da década de 60, porém ao que se sabe, esses dois autores com um pensamento dialético tão parecido, apesar disso, não entraram em contato com a obra um do outro (não encontrei relatos sobre isso, pelo menos...).

[iv] O objetivo geral de qualquer psicoterapia, bem como o método para a obtenção desses mesmos objetivos, tal como estão descritos na primeira linha da tabela comparativa em questão, representa uma conclusão retirada do estudo comparativo da literatura especializada sobre psicoterapia pesquisada e citada nas referências bibliográficas.

[v] Apenas no behaviorismo de B. F. Skinner, não é assim. Os comportamentalistas não dão valor para a busca do significado psíquico dos conteúdos trazidos pelo paciente, logo, não se utilizam de conceitos como clarificação, autoconhecimento e insight. Porém, para os objetivos desse trabalho, discorrer ou realizar maiores observações sobre isso, se torna dispensável, já que o behaviorismo radical efetivamente não é a abordagem que embasa o trabalho aqui elaborado.

Cap. 4 – Histórico da Psicoterapia Breve, seus progressos científicos e suas especificidades

Segundo Lemgruber (1984), a psicoterapia breve é uma técnica específica, que deve ser realizada apenas por terapeutas treinados especialmente para tal. Possui características próprias, e que não significam simplesmente o encurtamento de um processo terapêutico. Segundo a autora, se assim o fosse, qualquer técnica terapêutica poderia ser chamada de psicoterapia breve, desde que reduzisse o número de sessões e/ou encurtasse a duração do tratamento. Para Vera Lemgruber, apesar desses serem fatores importantes, outros aspectos vão identificar e conferir especificidade à psicoterapia breve, como (1º) o uso da técnica focal – que implica na tríade: planejamento, atividade e foco – e (2º) a vivência de “experiências emocionais corretivas” nas sessões terapêuticas.

Entretanto, como vimos em Gilliéron (1986) essa “simples” redução ou encurtamento da duração do processo como um todo ocasiona muito mais alterações na dinâmica do processo intrapsíquico e intersubjetivo de ambos os envolvidos – paciente e terapeuta – do que parece a autora considerar. Na verdade essa redução global do processo, segundo vimos, muito ao contrário do que pensa Lemgruber, é o próprio fundamento epistemológico da psicoterapia breve, e todas as outras características que a autora aponta como “especificidades” da psicoterapia breve, na verdade não o são, primeiro porque a maioria delas também são encontradas nas terapias de tempo indeterminado (na verdade, é exatamente o encurtamento do processo, o único manejo técnico que existe na psicoterapia breve, mas não nas terapias de tempo indeterminado, logo apenas essa característica pode ser a especificidade legítima da psicoterapia breve),

e segundo porque o que realmente acontece é que a focalização, a maior atividade, o planejamento, etc., são o conjunto de técnicas que historicamente os pesquisadores na área da psicoterapia breve “*sentiram*” necessário adotar como “reação” ou “adaptação” ao encurtamento do processo como um todo.

Se observarmos com cuidado o estudo comparativo da literatura especializada sobre psicoterapia breve, o primeiro procedimento que quase todos os pesquisadores executam nesse campo é delimitar junto com o paciente o número de sessões a serem realizadas no processo. Isso quase sempre é feito durante as entrevistas preliminares, e uma vez realizado tal procedimento, **como consequência do enquadre espaço-temporal adotado**, os terapeutas responderam com mais atividade, foco no objetivo diagnóstico e a obtenção de resultados, com a preocupação de promover experiências emocionais corretivas, etc. Pensaram que apenas dessa maneira poderiam responder às exigências da nova disposição espaço-temporal. Confundiram essas consequências com o que poderia ser chamado de “especificidades da psicoterapia breve”, e a literatura a respeito do tema ficou contaminada como essa tendência, esquecendo-se a maioria dos autores de observar o que poderia ser uma “escuta sensível à influência do enquadre no processo”, além de negligenciarem que todos os processos apontados como “específicos” da psicoterapia breve, também podem estar presentes em outras modalidades de trabalhos terapêuticos, o que já é o suficiente para refutar a sua caracterização como “específicos” da psicoterapia breve.

Porém, eis o cerne da questão: já vimos que o manejo técnico do enquadre espaço-temporal é suficiente para exigir uma reorganização dos objetivos da psicoterapia, bem como uma revisão dos critérios de sua avaliação. Também vimos que a mudança na disposição espaço-tempo pressiona uma nova forma de organização dos conteúdos intrapsíquicos do paciente, uma nova organização intrapsíquica e técnica do terapeuta, e por retroalimentação sistêmica, uma nova organização da dinâmica da relação terapeuta-paciente. Pois bem, ocorre também que esse mesmo manejo da dimensão espaço-tempo, esse simples “encurtamento” do processo como afirma Lemgruber, tem sido o suficiente para pressionar a adoção de uma série de ajustes técnicos por parte dos seus praticantes. Decorre daí, e esse é o ponto-chave, que embora como tenha sido dito que a atividade, a focalização, a experiência emocional corretiva, o planejamento, etc. também sejam técnicas presentes nas outras modalidades de atendimento clínico em psicologia, *devido à própria redução do número de sessões na psicoterapia breve*, essas técnicas além de terem se tornado mais expressamente adotadas, enfatizadas e divulgadas nesse campo, **elas passaram ademais a ganharem uma nova dinâmica de organização e manejo na psicoterapia breve, de forma**

digamos, mais dinamizada. Notamos, então, que a origem de tudo continua a se centrar no manejo técnico do enquadre espaço-temporal, e que as outras modificações técnicas são adaptações desse primeiro manejo técnico. Isso já é suficiente para afirmar que a especificidade da psicoterapia breve é o encurtamento das sessões no processo global, o que nos coloca numa posição oposta a Lemgruber (1984) e mais sintonizada com Gilliéron (1986). Para reforçar isso, porém, ainda resta o fato de que esse último autor mostrou que também é possível obter-se bons resultados prescindindo de todas essas técnicas erroneamente confundidas como “específicas” à psicoterapia breve, apenas utilizando-se de uma *escuta sensível às sutilezas provocadas na relação terapeuta-cliente pelo manejo da variável espaço-temporal, bem como através de um ajuste instrumental da técnica da interpretação a essa nova situação.*

Vejamos os dados históricos que validam essas observações, no estudo comparativo das pesquisas históricas e da bibliografia especializada sobre psicoterapia breve:

1º) Segundo Braier (1997), os primeiros tratamentos efetuados pelo próprio Freud na etapa pré-analítica e no começo da analítica eram, de certo modo, terapias breves, pois duravam só alguns meses. O fundador da psicanálise, de certa maneira, também foi um dos precursores das psicoterapias breves. A sua oposição a essa forma de trabalho terapêutico, veio depois com o avanço da sua psicanálise ortodoxa, apesar de ele próprio ter feito as suas “transgressões” à própria psicanálise. Sabemos que Jung também não depositava confiança em métodos mais breves de psicoterapia, embora no final das contas, tenha deixado contribuições teóricas que podem ser utilizadas em psicoterapia breve.

2º) No histórico clínico do “Homem dos Lobos”, redigido em 1914 e editado em 1918, Freud expôs ter fixado pela primeira vez uma data para o término da análise do seu paciente. O objetivo foi através de uma “pressão provocada por esse manejo técnico do enquadre espaço-temporal”, obter a superação das resistências por parte do paciente, que parecia acomodado no estado de melhora parcial em que se encontrava. O que ocorria, é que o paciente não considerava a possibilidade de término do tratamento. Freud supôs que se tratasse de um caso de auto-inibição do tratamento, uma situação paradoxal na qual o êxito parcial obtido impedia o sujeito de terminar a Análise com sucesso. Foi nesse contexto que Freud decidiu realizar a sua “transgressão” à ortodoxia de sua própria técnica psicanalítica: fixou um prazo para o término do tratamento do Homem dos Lobos. Assim, quando se convenceu da seriedade do propósito de Freud, o paciente começou a trabalhar mais ativamente, vencendo resistências e, desse modo, permitindo a recordação de fragmentos significativos de sua história infantil, e a elaboração de material recalcado que ainda permanecia inacessível à análise,

estabelecendo então, nexos associativos entre eles. Como consequência ocorreu o desaparecimento das dificuldades neuróticas ainda presentes, recebendo o paciente a alta de seu processo analítico, conferida por Freud, que o considerou curado. Freud realizou uma série de ressalvas, mais tarde, contra as suas próprias iniciativas, mas de qualquer maneira esse exemplo se tornou clássico na história da psicoterapia breve.

3º) Em 1916, Ferenczi menciona, pela primeira vez, a necessidade de uma psicoterapia breve, sendo repreendido por Freud. Porém, o pai da psicanálise paradoxalmente, em uma Conferência realizada em Budapeste, 1918, propõe uma psicoterapia de base psicanalítica para responder à necessidade assistencial da população, com o objetivo de fazer frente à “miséria neurótica” das comunidades carentes. Jung (1957) chamou a atenção, anos mais tarde, para o fato de as neuroses ainda serem consideradas, erroneamente, como doenças sem gravidade, principalmente por não serem tangíveis nem corporais; porém, ele atenta para o fato de que as neuroses são extremamente deletérias em suas consequências psíquicas e sociais (muitas vezes piores do que as psicoses), mormente devido aos seus efeitos sobre o meio ambiente e sobre a maneira de viver do indivíduo. O autor conclui que o ponto de vista clínico, por si só, não pode abarcar a essência da neurose, pois ela é muito mais um fenômeno psicossocial do que uma doença “sensu strictiori”, o que nos obriga a ampliar o conceito de “doença” para algo além da idéia de um corpo isolado, perturbado em suas funções, e a considerar o homem neurótico como um **sistema de relação social enfermo**. Esse avanço de considerações nos leva a adotar um conceito de ciência sistêmico, relacional e vincular aplicado à psicoterapia breve, demandando que a psicoterapia deixe de ser uma opção disponível apenas para as elites, para se tornar acessível às comunidades carentes. Esses fatos respondem historicamente pela demanda das psicoterapias breves.

4º) Entre 1920 e 1925, Sandor Ferenczi e Otto Rank realizam tentativas de abreviar a cura psicanalítica, recebendo duras críticas de Freud.

Ferenczi propõe o **método ou técnica ativa**. A idéia central da técnica ativa é solicitar ao paciente que, além de usar a livre associação, aja ou se comporte de determinada maneira, na expectativa de fazer crescer a tensão e, assim, mobilizar material inconsciente, no caso, o fundamental para conseguir a elaboração dos conflitos subjacentes aos sintomas.

Para que a técnica possa ser utilizada, um dos parâmetros é a existência de uma boa relação de vínculo entre o paciente e o terapeuta, caso contrário, o paciente simplesmente não responderá à solicitação do psicoterapeuta. Para citar um exemplo, vamos supor o caso de um paciente com princípios de fobia social. O terapeuta pode,

então, solicitar ao paciente que realize algumas atividades de lazer no qual obrigatoriamente tenha que sair de casa, para se relacionar com outras pessoas. Se a relação entre paciente e terapeuta estiver satisfatória, o paciente ao atribuir importância ao que o terapeuta diz, pode sentir uma pressão interna no sentido de fazer o que o terapeuta lhe solicita. Ao tentar realizar a “tarefa” irá obrigatoriamente se haver com todas as barreiras mentais que costumam impedi-lo de espontaneamente sair de casa. Certamente um conflito entre tendências opostas irá se instalar, e isso poderá servir de material a ser trabalhado na psicoterapia, o que é o próprio objetivo da técnica ativa.

Ferenczi não aconselhava tratar a todos os pacientes desse modo. A técnica deveria ser usada apenas para determinados pacientes em determinadas condições. Assinalava que a técnica ativa era um meio de atingir um fim, ou seja, a elaboração dos conflitos inconscientes, e que o exagero dessas medidas poderia incrementar a resistência do paciente, prejudicando o tratamento. Enfim, a técnica ativa era vista como um componente adicional dentro do conjunto de esforços para vencer a resistência do paciente (Lowenkron, 1993). Com sua contribuição, Ferenczi ficou conhecido como o “pai da psicoterapia breve”.

Porém, somos obrigados a expor que o método ativo, na verdade apresenta uma série de complicações técnicas e mais contra-indicações do que qualquer outra coisa (Jung, 1957), tanto que o próprio Ferenczi a abandonou (Braier, 1997). A insistência do emprego desse método na literatura especializada sobre psicoterapia breve (como por exemplo em Lemgruber, 1984) e mesmo em outras modalidades de psicoterapia representa na maior parte das vezes uma “parada no tempo” e um retrocesso (de forma que a sua importância é muito mais histórica do que pragmática), a não ser em casos tecnicamente estratégicos e/ou excepcionais. Sobre isso voltarei a comentar mais detalhadamente.

Otto Rank, por sua vez, seguiu outro caminho. Defendia a possibilidade de um tratamento analítico breve baseado na tentativa de superar, em poucos meses de análise, o trauma de nascimento, que considerou como o nódulo da neurose. Segundo seus argumentos, a perda da condição paradisíaca era vivida pelo ser humano no nascimento, provocando no recém-nascido uma primeira e determinante situação de ansiedade que seria assim, o protótipo de todas as experiências posteriores. Rank pensava que essa “perda do paraíso” motivaria o homem sempre em busca da sua recuperação, entretanto ele não conseguiu levar adiante a sua idéia de “Trauma do Nascimento” e polarizou sua atenção na questão da Separação-Individuação, que será retomada de forma mais sofisticada por outros autores posteriores, como James Mann, na psicanálise breve ou Edward Edinger, na psicologia junguiana. Seja como for, Rank considerava que limitando o tempo da análise, favoreceria a elaboração dos conflitos relativos à separação (Melo, 1998). Como foi dito Freud criticou Ferenczi, e considerou sem fundamento as assertivas de Rank, mas em relação a esse último autor, Freud se precipitou.

5º) Com Franz Alexander e Thomas French, inicia-se uma nova etapa no campo da psicoterapia breve. Trazem conceitos sobre planejamento da psicoterapia,

flexibilidade do terapeuta, manejo da relação transferencial e do ambiente, utilidade de ressaltar a realidade externa e a eficácia do contato breve (Braier, 1997).

Mas, é no conceito de “**Experiência Emocional Corretiva**” que vamos encontrar a maior contribuição, especialmente de **F. Alexander**. Ele é um autor muito citado, mesmo nos textos modernos concernentes à *mudança psíquica* em psicanálise. Segundo a sua teoria – construída com Thomas French – não é a rememoração dos antigos acontecimentos que cura a neurose, mas sim a sua revivescência **numa relação que forneça uma experiência corretiva** (Gilliéron, 1986). Alexander causou uma certa polêmica ao mostrar que não é apenas a experiência terapêutica que possibilita uma experiência corretiva, mas também as experiências da vida. Na verdade, as experiências terapêuticas são por ele apresentadas como tendo uma ação catalizadora (facilitadora ou dinamizadora) sobre as experiências corretivas da própria vida, de forma que ambas as experiências – terapêutica e da própria vida – se complementam, e se potencializam dialeticamente. Alexander propunha o uso das experiências da vida real como parte integrante da terapia. O narcisismo da psicanálise ortodoxa chiou muito, mas o pragmatismo das propostas de Alexander se solidificaram.

Alexander também parecia ser favorável a um certo ecletismo técnico.

6º) Surge, então, em cena, Michael Balint, que com seus estudos, pesquisas e treinamento de terapeutas coordenados na Clínica Tavistock de Londres, deixou um paradigma global de pesquisa no campo da psicoterapia breve, que serve de parâmetro para a realização de pesquisas no mundo todo. É de Balint a sugestão de elaboração de documentação dos tratamentos realizados, bem a realização de entrevistas de *follow-up* (hoje denominadas também de **entrevistas de acompanhamento**) após 6 e 12 meses, do final dos tratamentos breves, para avaliar a consistência dos resultados obtidos com os pacientes. Sugere o autor entre 20, 30 ou 40 sessões de psicoterapia breve, dependendo de uma série de parâmetros técnicos, incluindo a experiência do terapeuta (Lowenkron, 1993).

7º) David Huntingford Malan será o maior divulgador do paradigma de trabalho de M. Balint, na Clínica Tavistock. Malan efetuou estudos catamnéticos sobre os seus resultados terapêuticos, em intervalos de duração bastante longos. É de sua autoria a denominação “**psicoterapia focal**” como alternativa para designar as psicoterapia breves.

Segundo sua linha de raciocínio, primeiro deveria ser estabelecido uma **hipótese psicodinâmica de base**, explicando a problemática principal do paciente. Depois, utilizando de uma técnica de interpretação “mais ativa”, manejava **uma atenção seletiva voltada para os elementos relacionados com a hipótese psicodinâmica de base, e um desprezo seletivo pelos elementos estranhos à dita hipótese**. Essa é a linha de pensamento básica da **técnica focal**.

Seus *estudos catamnéticos* mostraram que é possível obter-se **mudanças estruturais da personalidade** em **psicoterapia breve**, com uma **evolução positiva** sobrevindo em **personalidades gravemente perturbadas**, o que não parecia depender nem da origem antiga dos distúrbios, nem de sua profundidade.

Para Malan, a avaliação imediata da problemática inconsciente principal dos pacientes, a estipulação de um prazo e a escolha combinada das interpretações permitem alcançar esses resultados (Gilliéron, 1986).

8º) L. Bellak e L. Small propõem o uso do ecletismo técnico, tomando de empréstimo diversas contribuições das teorias do comportamento (ou seja, do *behaviorismo*). Entretanto em relação ao manejo da técnica de interpretação, parece haver uma influência da psicanálise não claramente expressa.

9º) Peter Sifneos trabalhando no Hospital Geral de Massachussets cria o primeiro “serviço psicoterápico de emergência”, modalidade de psicoterapia breve, que tem na noção de “crise emocional” o ponto focal e plataforma giratória ao longo de um *continuum* dinâmico de processos psicológicos. Para o autor, “a compreensão de uma crise emocional esclarece os diferentes estados de formação dos sintomas psiquiátricos, antes mesmo que eles se cristalizem numa neurose; ela permite, além disso, a execução de medidas preventivas – as intervenções psicoterápicas breves – às quais recorreremos para evitar o desenvolvimento dessa neurose”. Sifneos distingue a psicoterapia ansiolítica (ou de apoio) para o paciente em crise, da psicoterapia provocadora de ansiedade ou dinâmica, baseada no insight e na clarificação, atribuindo em relação a essa última, lugar primordial aos critérios de seleção de pacientes para a mesma – no caso, ele selecionava apenas pacientes edipiano-genitais e extremamente auto-motivados.

10º) Habib Davanloo foi o exemplo do terapeuta mais diretivo entre os nomes clássicos da psicoterapia breve. Trabalhou no Hospital Geral de Montreal, Quebec, Canadá desde 1963, organizando um Simpósio Internacional em 1975. Designada pelo nome de “psicoterapias dinâmicas a curto prazo e com foco ampliado”, ele utilizou entrevistas de exploração destinadas a colocar em evidência o material genético, com vistas a estabelecer rapidamente uma área de intervenção, através de técnicas de confrontação muito ativas, de esclarecimento e de exploração do material consciente, pré-consciente e dos seus derivados do inconsciente.

H. Davanloo é um terapeuta extremamente ativo, a ponto de chegar às vezes, a falar mais do que os pacientes durante as sessões (Gilliéron, 1986); constantemente vigilante, deixa pouco espaço para a expansão da fantasia. Só conseguiu resultados positivos com estruturas neuróticas muito graves (e dependentes) ...

11º) Na Argentina tem lugar o Colóquio Acta 1967, sobre psicoterapia breve, com nomes como J. I. Szpilka e Maurício Knobel. Em 1970 aparece o primeiro livro de um autor argentino, exclusivamente consagrado ao tema: *Psicoterapia Breve* de H. Kesselman, com prólogo de *José Bleger*. O autor utiliza o *esquema referencial de Pichón-Rivière*, e aborda entre outros aspectos o planejamento e as técnicas de mobilização, além de assinalar algumas características essenciais das interpretações a serem utilizadas no trabalho terapêutico. Outros autores a se destacarem são H. J. Fiorini, e J. C. Kusnetzoff. Por fim, Eduardo Alberto Braier (1997) é o autor que fecha a *gestalt* da visão mais moderna sobre psicoterapia breve na escola Argentina de psicanálise.

12º) No Brasil teremos em Vera Lemgruber (1984) uma revisão teórica e prática dos conceitos mais tradicionais da psicoterapia breve, com importantes contribuições de um lado, mas com algumas deficiências técnicas de outro. Ela explicita com bastante detalhe e didática a técnica focal, a noção de experiência emocional corretiva, a teoria da crise. Mas, defende a utilização da ultrapassada técnica ativa de Ferenczi, mostrando-se bastante diretiva, além de mostrar ignorância completa sobre a importância do enquadre espaço-temporal na própria fundamentação da psicoterapia breve. Mesmo assim, ela é um dos nomes mais citados em psicoterapia breve no Brasil.

Ainda no Brasil, Liliane Martins de Melo, publicou uma brochura sobre psicoterapia breve de abordagem junguiana, com algumas contribuições interessantes, porém deveras incompleta. Sua obra foi editada pelo Instituto Pieron, em 1998.

13º) Por fim, destaca-se a obra do pesquisador suíço Edmond Gilliéron (coincidentalmente, de mesma nacionalidade de C. G. Jung), que já foi suficientemente destacada nesse texto, sendo a obra de referência fundamental. O autor conseguiu através de um estudo comparativo da literatura sobre psicoterapia breve, discorrer sobre os efetivos fundamentos epistemológicos dessa modalidade de trabalho terapêutico, num estudo crítico e inovador, que saiu bastante da “mesmice e das incoerências” que residem nesse campo, que por enquanto se justificam por se tratar de uma área muito nova na clínica psicológica.

Capítulo 2 - Psicoterapia Breve – Conceito e Fundamentação

A bibliografia especializada em psicoterapia breve é bastante numerosa na literatura de orientação psicanalítica, embora evidentemente a psicanálise não seja a única abordagem teórica a fundamentar um trabalho de psicoterapia breve.

No âmbito da contribuição psicanalítica, podemos salientar o trabalho de Lowenkron (1993), sobre Psicanálise Breve. Esse autor traz o conceito de “Psicoterapia Psicanalítica de Tempo Delimitado”, definida como um tratamento cujo prazo de duração é ajustado previamente entre o psicoterapeuta (ou analista) e o sujeito que busca ajuda para dar conta de um “problema específico” ou seja, os efeitos de um sofrimento psíquico que se manifesta em uma área demarcável da vida do sujeito e cuja origem possa ser atribuída a um conflito inconsciente.

Segundo o autor, é a concordância entre paciente e terapeuta em torno da compreensão da possível origem inconsciente do problema que dá suporte à decisão de empreender a investigação pelo método psicanalítico, investigação a qual o paciente deve estar engajado como sujeito.

Assim, a teoria psicanalítica forneceria os modelos gerais que fundamentam o processo, e a cura se dá mediante **perlaboração** dos conflitos inconscientes, **com possíveis repercussões sobre o sujeito como um todo**. Perlaboração é o nome dado ao trabalho psíquico realizado pelo paciente que consiste em assimilar interpretações, processo mediante o qual é possível conseguir a superação de resistências e a liberação dos efeitos da atuação de mecanismos repetitivos, decorrentes da força de atração exercida pelo inconsciente. O objetivo desse trabalho psíquico – a perlaboração – é o de *favorecer a recomposição dos elementos vivenciais em novos arranjos de sentido e o encontro de novas alternativas de satisfação*.

Nessa linha se situam autores modernos como Balint e Mallan (Clínica Tavistock, Londres), Sifneos (Universidade de Harvard) e Davanloo (Universidade McGill), além de Edmond Gilliéron (1986) da Universidade de Lausanne, na Suíça, que será uma das principais referências adotadas nesse trabalho de pesquisa. Do Brasil, discorrerei sobre a experiência de Lemgruber (1984).

No campo da Psicoterapia Breve de orientação junguiana, pode ser citado o trabalho da psicóloga brasileira Liliane Martins de Melo. O conceito de psicoterapia breve segundo a autora é muito parecido com o de Lowenkron, diferindo logicamente, pela abordagem teórica utilizada pela autora. Segundo Melo (1998), a psicoterapia breve é *“um processo terapêutico que tem como objetivo, o desenvolvimento da psicoterapia em um espaço de tempo menor em relação ao processo analítico, necessitando o psicoterapeuta focalizar a sua atenção à situação de crise vivida pela pessoa que procura ajuda”*. Ainda, segundo a autora, por ser Carl Gustav Jung um pensador criativo, ele nos deixou um legado de idéias que podem nos orientar na condução do trabalho, através da elaboração de uma avaliação tipológica que então permite o estabelecimento do foco terapêutico e recursos criativos para a mobilização do inconsciente e maior integração egóica como objetivo final do processo.

Em outro nível, analisando **comparativamente** a bibliografia especializada sobre psicoterapia breve, observamos que não é, porém, a abordagem teórica que caracteriza a especificidade do conceito e da prática da psicoterapia breve. E inclusive, diferente do que muitos profissionais imaginam, como veremos, também não é a presença de “focalização” (como pensa, por exemplo, a autora junguiana citada) ou de “intervenções mais ativas ou diretivas” que caracterizam a psicoterapia breve. Como aponta Gilliéron (1986), parece certo no momento atual da pesquisa em psicoterapia breve que *meios muitos diferentes permitem obter resultados terapêuticos bastante satisfatórios, duradouros e, com frequência, num lapso de tempo relativamente curto em comparação, por exemplo, com a psicanálise*. Para o autor, rejeitar essa constatação por razões puramente dogmáticas – em nome de uma “ortodoxia” psicanalítica – se afasta da abertura mental própria da psicanálise, e essa evolução de pesquisa não deixa de ter interesse, na medida em que confronta os psicanalistas com a questão da mudança psíquica, e os obriga a variar suas posições, obrigando-os a retornar à reviravolta de 1920 (quando Freud propõe a sua segunda tópica, como modelo descritivo do aparelho psíquico, no paradigma dos conceitos de id, ego e superego), e a interrogar-se sobre os desvios constatados.

Embora o autor esteja a discursar sobre a psicanálise, logicamente sua observação é válida para todas as abordagens de orientação analítica, inclusive a junguiana. Isso se torna mais interessante e paradoxal ainda, se considerarmos que os dois autores das duas principais escolas de psicologia profunda se colocaram em momentos diversos de suas obras, **contra o desenvolvimento do trabalho e da pesquisa em psicoterapia breve, duvidando de sua eficácia.**

Sabemos que historicamente, os movimentos no sentido de tentar abreviar o tempo do processo terapêutico, desde os primórdios da psicanálise, sempre despertaram ruidosas críticas e reações. Ernest Jones foi um dos mais severos opositores dessas tentativas: embora tenha ressaltado o efeito favorável da limitação do tempo estabelecido para o término da terapia do “Homem dos Lobos” por Freud, fez críticas ferrenhas à técnica de Ferenczi e depois aos trabalhos de Alexander e Balint, todos precursores da psicoterapia breve no âmbito da psicanálise.

Em relação a Jung, por sua vez, embora isso seja pouco divulgado, surpreendentemente ele se colocou contra muitas possíveis variações da análise clínica junguiana clássica, ou pelo menos colocou em xeque a eficácia de procedimentos como a psicoterapia breve, a psicoterapia de grupo, a psicoterapia familiar e de casal e a hipnoterapia. Esse fato parece ser contraditório com a orientação fenomenológica do autor, que solicitava do analista um certo desapego instrumental do condicionamento técnico e das “regras teóricas” muito estereotipadas comuns a outros modelos de enquadre teórico. Porém, Jung (1957) enfatizava bastante a importância do desenvolvimento individual (daí as suas ressalvas quanto os processos de casais, familiares e grupais), do tempo como uma variável inerente e imprescindível no processo de cura terapêutica (daí suas objeções quanto às formas de terapia breve), e por fim se mostrava contrário à prática da sugestão e da diretividade como técnica de intervenção do terapeuta (daí, o seu abandono e objeção quanto à hipnose, por exemplo). Por outro lado, a abertura própria da abordagem junguiana abriu espaço para muitas pesquisas nos âmbitos dessas técnicas, que comprovaram a sua eficácia. Todas essas técnicas, ao contrário, se tornaram amplamente populares entre os psicólogos junguianos, e as ressalvas de Jung são consideradas como paradoxos inerentes ao trabalho de um pesquisador tão genial, mas que também precisou haver-se com alguns de seus preconceitos ou pontos cegos, como não poderia deixar de ser com qualquer outro ser humano falível... Nesse sentido, é válido frisar, a **humildade epistemológica** de Freud e Jung que nunca adjudicaram para si o título de “donos da verdade última e absoluta do conhecimento” (embora às vezes, pudessem ser um tanto ortodoxos ou resistentes a algumas idéias... o que também é um paradoxo, já que ambos eram bastante

inovadores e experimentais), apesar de alguns freudianos e junguianos tentarem mitificá-los como os “deuses da verdade”.

Voltemos, então, ao seguinte ponto: se não é a abordagem teórica, nem a focalização, nem a diretividade que caracterizam a psicoterapia breve, então o que **primordialmente** a qualifica e a define como tal? De fato, como se sabe (Gilliéron, 1986) é possível (1) realizar-se um satisfatório processo de psicoterapia breve realizando um trabalho ativo de focalização, mas também de modo igualmente satisfatório, prescindindo ou deixando de lado o mesmo processo ativo de focalização, ou ainda, (2) é possível realizar-se psicoterapia breve utilizando um procedimento basicamente mais diretivo, ou um procedimento sistematicamente não-diretivo, ou ainda, utilizando de um procedimento denominado por Jung de *dialético* (voltarei a isso posteriormente), (3) e por fim, é possível realizar terapia breve em qualquer abordagem teórica: psicanalítica, junguiana, rogeriana, behaviorista, etc. Então, novamente, o que caracteriza e especifica a psicoterapia breve?

Como já foi dito, a resposta é que o que caracteriza a psicoterapia breve é o **manejo técnico do enquadre psicológico**. Para entendermos esse fato, vamos comparar tal metodologia com outras tentativas de se reduzir o tempo de trabalho em outras formas de tratamento ou procedimento. Tomarei para comparação a popularmente conhecida (1) neurolingüística e a (2) hipnose.

Embora a neurolingüística tenha sido criada por dois pesquisadores, sendo um deles um psicólogo, os Conselhos Federal e Regionais (de cada estado) de Psicologia no Brasil, não a consideram um método ou procedimento psicológico. Sem entrar em maiores detalhes sobre a pertinência ou não dessa consideração, já que tal não é o objetivo desse trabalho, temos que o termo neurolingüística sugere se tratar de um campo de conhecimento que interage as descobertas das neurociências (ou ciências que estudam o cérebro humano) com a lingüística (campo que estuda entre outras coisas, a relação entre os processos de organização do pensamento e a estruturação da linguagem). O objetivo pragmático dessa área de conhecimento deveria ser a intervenção terapêutica e profilática no sentido de melhorar a qualidade de vida das pessoas. Pode-se presumir que quando o trabalho é realizado com seriedade, tais objetivos possam ser pelo menos parcialmente alcançados.

Na maioria dos casos, porém, e em termos práticos, a neurolingüística se tornou uma espécie de ciência sobre “o estudo do sucesso”. Ou seja, busca-se pesquisar o que vem a ser o conceito de “sucesso” e quais são as variáveis implicadas na obtenção do sucesso nas mais diferentes áreas da vida de um indivíduo. O método empregado pela

neurolingüística consiste no estudo de pessoas que são consideradas, segundo um certo conjunto de parâmetros (como eficiência em acumular bens materiais, desenvolver-se bem nas relações afetivas, desenvolver-se espiritualmente, cultivar pensamentos positivos, etc) como bem sucedidas na vida. O conceito de *eficiência* é fundamental nessa disciplina.

O motivo pelo qual eu procurei discorrer brevemente sobre a neurolingüística, é o fato de que essa “ciência” (ou pseudo-ciência, segundo alguns) tem acumulado uma certa popularidade no sentido de ser considerada uma modalidade de trabalho onde *se alcançam resultados satisfatórios rapidamente* no sentido de se ajudar um indivíduo a resolver mesmo problemas graves e também a melhorar a vida de quem procura tal serviço, de forma rápida e prática.

Analisando o método aplicado pela neurolingüística para obter esses resultados rápidos, observamos que o que ocorre é o seguinte: em geral, os trabalhos de neurolingüística consistem em entrevistas individuais, palestras motivacionais e exercícios de condicionamento (muito parecidos com as técnicas de condicionamento operante dos behavioristas), com o objetivo de desenvolver no “paciente/cliente” uma modalidade eficaz de **pensamento positivo**. A idéia central é a de reprogramar os pensamentos através de *comandos verbais altamente diretivos*, para que o paciente/cliente deixe de realizar pensamentos negativistas e passe a realizar (apenas) pensamentos positivos.

Os neurolingüístas trabalham com o conceito de inconsciente, mas de uma forma um tanto diferente dos psicanalistas. O inconsciente seria uma espécie de dimensão do psiquismo onde programações mentais para o sucesso ou o fracasso podem se edificar, tendo respectivamente conseqüências funcionais ou disfuncionais sobre o comportamento do indivíduo.

Em outras palavras, a neurolingüística obtêm seus resultados “quase imediatos” através de exercícios altamente diretivos baseados no seguinte conjunto de pressupostos ideológicos: *pensar positivo sempre*, cultivar a “inteligência emocional”, desintegrar os preconceitos e sentimentos de culpa contra o sucesso, etc.

O meio acadêmico tem criticado muito a neurolingüística por considerar que como “pseudo-ciência” a mesma cultiva uma ideologia imediatista e uma apologia do sucesso, baseada numa lógica neoliberal, importada da classe burguesa dos países desenvolvidos, em especial dos EUA. Assim, trata-se de uma disciplina onde a reflexão ou *consciência social* seria basicamente pouco incentivada (ou mesmo nula), e em

termos psicológicos, não tocaria no essencial da psique. De fato, segundo pude observar, embora o corpo teórico da neurolingüística até fale algo sobre a importância do autoconhecimento, na verdade, ela não conta com um ferramental eficaz para tal.

Decorre daí, que um trabalho que se utilize exclusivamente da neurolingüística para tentar resolver problemas e melhorar a qualidade de vida das pessoas, obtém apenas resultados muito superficiais e pouco duradouros (mesmo que seja da forma rápida e prática, que os neurolingüístas argumentam, para justificar suas práticas, muitas vezes um tanto pueris) . De fato, o indivíduo pode se ver repentinamente estimulado a praticar o pensamento positivo, pode vivenciar algumas melhoras muito rápidas em seu padrão de vida, porém, o resultado não se estabiliza caso não haja o desenvolvimento de um processo de autoconhecimento, por exemplo, dentro de um processo terapêutico, pois as variáveis latentes que ocasionam os sintomas manifestos do paciente/cliente não sofreram nenhuma intervenção ou elaboração.

Não quero com isso dizer que a neurolingüística não tenha qualquer utilidade. Como técnica auxiliar, no futuro, talvez ela se mostre recomendável. Isso está fora de questão nesse trabalho, porém. O meu objetivo é *mostrar que o emprego exclusivo, sistemático e ostensivo de uma técnica diretiva não é o melhor procedimento para tentar abreviar o tempo de tratamento de qualquer tipo de procedimento, inclusive (e principalmente) se for de um procedimento psicoterapêutico.* Isso porque, um método ostensivamente diretivo com certeza obterá apenas resultados superficiais, não-duráveis, e ainda por cima, **pode se sobrepor ao livre-arbítrio do paciente**, ignorando a liberdade na individualidade como pressuposto básico de qualquer processo psicoterapêutico, tal como proposto por Rollo May (1982).

Esse é o motivo, também, porque Freud e Jung abandonaram uma outra técnica, conhecida como hipnose. Segundo Jung (1957), “o **tratamento por sugestão** (hipnose, etc.) não foi abandonado levemente, mas porque **os seus resultados eram deveras insatisfatórios**. Na realidade, a sua aplicação era relativamente fácil e prática, permitia que um clínico habilidoso tratasse de vários pacientes ao mesmo tempo e, pelo menos, parecia ser o início auspicioso de um método realmente lucrativo. Contudo, os êxitos reais de cura eram tão esparsos e fugazes, que nem a promessa de uma possibilidade de terapia que pudesse ser simultaneamente aplicada às massas conseguiu salvar o **tratamento por sugestão**. Do contrário, os clínicos e as Caixas de Previdência teriam mostrado o máximo empenho em conservar esse método. Entretanto, ele foi abandonado devido a sua própria insuficiência”. É importante salientar que, aqui, Jung

não está falando apenas da hipnose, mas de **qualquer técnica sugestiva ou diretiva, quando usada de modo exclusivo.**

Por outro lado, alguns pesquisadores – sem fazerem das assertivas de Jung, a última palavra – insistiram na pesquisa do uso e aprimoramento especificamente das técnicas de hipnose, culminado em várias modalidades de desenvolvimento e evolução que firmaram uma posição sólida na psicologia moderna. A escola Ericksoniana, por exemplo, se tornou uma das mais notórias.

Em linhas gerais, a hipnose se caracteriza pelo uso de técnicas de relaxamento, que podem variar da simples introspecção até a imersão em um “estado alterado de consciência” ou de “transe hipnótico”, que permite uma abertura mais direta para as camadas mais profundas da psique, possibilitando desde a manifestação desses conteúdos até a realização de uma espécie de “reprogramação” dos mesmos conteúdos, dependendo dos objetivos e do aparato técnico da escola teórica de hipnoterapia empregada. Algumas escolas utilizam a hipnoterapia, inclusive, para realizar o que costuma ser denominado “Terapias de Vidas Passadas”.

Toda essa evolução levou recentemente o Conselho Federal de Psicologia a reconhecer a hipnose como uma técnica complementar possível de ser usada na Psicoterapia, porém ainda é contra-indicada como procedimento exclusivo de trabalho[i].

Freud, por sua vez, também utilizou a hipnose e a abandonou quando constatou seus resultados irrisórios, quando utilizada como único método de um trabalho psicoterapêutico. Mas, isso não é tudo. Ele também abandonou a hipnose por julgar que tal técnica parecia anular o livre-arbítrio e a autonomia do paciente, já que esse se entregava completamente à sugestão. Por outro lado, a constatação de que alguns pacientes não eram sugestionáveis ou receptivos ao transe hipnótico, chamou a atenção de Freud para um fenômeno que mais tarde ele denominou de *resistência*. Sabemos que mais tarde Freud desenvolveu a técnica de **livre associação** em seu método psicanalítico, como substituta da hipnose já anteriormente abandonada.

Observamos então, que a neurolinguística procurou diminuir o tempo de “cura” ou mais precisamente buscou aumentar a rapidez com que atinge determinados resultados através da ênfase diretiva no comando de elaborar “pensamentos positivos”. A hipnose, por sua vez, também se mostrou um método para atingir resultados mais rápidos através de uma técnica de sugestão (portanto, também diretiva) caracterizada pela entrada num estado alterado de consciência (“transe hipnótico”). Tomadas de forma exclusiva, ambas as técnicas mostraram resultados irrisórios.

A Psicoterapia Breve, por sua vez, não se baseia em nada disso. Embora muitos autores a caracterizem pelo uso da focalização e da técnica ativa, portanto em dois

processos basicamente diretivos, como foi dito, esse não é realmente o fundamento, e muito menos o segredo da eficácia de uma psicoterapia breve.

É interessante observarmos que parece mais ou menos inerente ao imaginário popular a idéia de que para se atingir resultados eficazes com a psicoterapia breve, ou qualquer outra forma de tratamento, seja então necessário se adotar uma postura de comando, mais efetiva ou diretiva. Examinaremos a “origem filosófica” desse engodo posteriormente.

Há ainda, muito ceticismo difundido, quanto a eficácia da psicoterapia breve. Jung (1957), particularmente, tinha uma visão razoavelmente pessimista sobre os benefícios sociais de um processo breve. Em suas palavras, “... toda psicoterapia moderna que pretende ser responsável do ponto de vista médico e respeitada por sua seriedade científica, já não pode ser de massas, mas depende do interesse amplo e sem reservas dispensado a cada paciente individualmente. O procedimento é necessariamente muito trabalhoso e demorado. É certo que se fazem muitas tentativas no sentido de abreviar ao máximo a duração do tratamento, mas não se pode afirmar que os resultados tenham sido animadores. Porque quase sempre as neuroses são produto de uma evolução defeituosa, que demorou anos e anos para se formar, e não existe processo curto e intensivo que a corrija. O tempo é, por conseguinte, um fator insubstituível na cura” (Jung, 1957).

Sem dúvidas são observações suficientemente polêmicas para incentivarem variadas reflexões. Com base nelas, talvez muitos deixassem de investigar as possibilidades da psicoterapia breve (embora seja paradoxal, que Jung tenha deixado diversas contribuições teóricas e práticas que contribuam para a realização de um trabalho de psicoterapia breve, como veremos).

Porém Gilliéron (1986), audaciosamente, questionando os argumentos da “lentidão das modificações psíquicas profundas”, e a “atemporalidade” dos processos inconscientes, com suas pesquisas em Lausanne, derrubou o paradigma de que só é possível a realização de psicoterapia breve com o uso de procedimentos mais diretivos, ativos ou “focalizados”, mostrando ao contrário, que é possível obter-se mudanças duradouras por meio de uma psicoterapia de curta duração, e que essas mudanças são acompanhadas por modificações estruturais de personalidade^[ii], *através de um método no qual sem renunciar ao estabelecimento de hipóteses psicodinâmicas durante a fase de investigação, permitisse o livre curso às associações do paciente, sem determinar previamente o problema consciente a ser tratado e sem exigir do terapeuta uma atitude particularmente ativa. Ao contrário, solicitou-se do terapeuta, que adotasse se possível,*

como em psicanálise, uma atitude de atenção flutuante e não mais uma atenção focalizada.

Os resultados de sua pesquisa, baseado no *estudo comparativo das várias técnicas e procedimentos em psicoterapia breve utilizada pelos mais diferentes autores*, evidenciou que, **do ponto de vista epistemológico, o campo da Psicoterapia Breve representa uma linha de pesquisa que investiga como o manejo técnico do enquadre psicológico afeta (1º) a maneira como o paciente organiza seus conteúdos e representações psíquicas, bem como os expressa ou manifesta no setting terapêutico. Mas isso não é tudo: também investiga a maneira como o manejo do enquadre influencia (2º) a organização técnica e psíquica do psicoterapeuta, bem como (3º) a relação paciente-terapeuta - aí complementa-se o fundamento e o segredo da eficácia da terapia breve.**

Se o terapeuta tiver consciência que esses são os axiomas que fundamentam um trabalho de psicoterapia breve, ele poderá realizar essa modalidade de trabalho clínico utilizando qualquer abordagem teórica (comportamental, psicanalítica, fenomenológica, etc), e empregando qualquer combinação de técnicas (ativas, não-ativas, focalizada, não-focalizada, etc.).

Para ilustrar, tomemos como exemplo, um paciente (P) que tenha uma queixa de fobia social e depressão moderada. Vamos imaginar que (P) seja recebido por um terapeuta (T) que possua todas as qualidades técnicas e humanas para realizar esse atendimento. Do ponto de vista técnico, vamos imaginar que ele domine várias técnicas dentro de uma determinada escola teórica de sua escolha. Vamos ainda, supor, que do ponto de vista humano, ele seja um terapeuta acolhedor, empático, que investe continuamente em seu processo de autoconhecimento, etc. Ou seja, realizando um “raciocínio clínico-experimental”, vamos imaginar que todas as condições técnicas e humanas citadas permaneçam constantes. Se variarmos, então, e somente então, **as variáveis do enquadre**, especialmente, as *variáveis espaço-temporais*, é bastante provável que o processo psicoterapêutico seja afetado de uma maneira em um tipo de enquadre (por exemplo, se for proposto uma psicoterapia por tempo indeterminado) e seja afetado de um modo diferente em outro enquadre (por exemplo, de psicoterapia de tempo delimitado).

Assim, vamos supor que para o mesmo paciente (P), o terapeuta (T) proponha tratar a problemática do paciente através de uma psicoterapia por tempo indeterminado. Sob a ótica do paciente, por exemplo, pode ser que ele se sinta com “todo o tempo do mundo” para tratar de sua problemática, e por isso, em algumas sessões, o paciente pode se permitir adotar um discurso dispersivo, ou em outras sessões pode adotar posturas diversas de resistência ao seu melhoramento, como ficar circulando o seu discurso mais

sobre lamentações infundáveis do que sobre propostas de solução e elaboração de seus problemas.

Vamos supor, em outro caso, que o terapeuta (T), - por diversos motivos, institucionais, ou pessoais - proponha ao paciente (P) uma psicoterapia de tempo delimitado de 12 sessões. O simples fato de (P) saber que possui “apenas” 12 sessões para tratar de sua problemática pode ser um estímulo para que ele se motive, e então, se movimente mais ativamente no sentido de elaborar as suas angústias. A própria maneira como (P) irá realizar as exposições verbais de suas queixas deve ser diferente. O paciente pode optar por ser mais direto em suas colocações, menos dispersivo, pode ficar mais empenhado durante o período entre uma sessão e outra, a refletir e selecionar melhor o que irá expor na psicoterapia, etc. Ou pode se tornar mais resistente, evitando de todas as formas possíveis entrar no âmago de suas problemáticas existenciais.

Até aqui estamos “experimentalmente” supondo que o terapeuta (T) manterá a posse de suas qualidades técnicas e humanas, em ambas as situações, e apenas variado as características do enquadre, estamos supondo que o paciente reorganizará a sua forma de lidar com o **processo psicoterapêutico**. Aliás, como afirma Gilliéron (1986) **é o enquadre que garante a existência de um processo**. Sem um enquadre, nós teríamos um simples diálogo informal entre duas pessoas, num procedimento não-científico, ainda que com algum valor terapêutico. Qualquer interpretação provinda do psicólogo seria um mero comentário como em um diálogo qualquer. A interpretação só ganha validade e qualidade terapêutica dentro de dinâmica interna de um enquadre, e isso já é um parâmetro para diferenciar uma psicoterapia de um diálogo entre amigos. Sobre isso voltarei mais tarde.

O importante agora é situar a posição do terapeuta mais precisamente. De fato, em ambas as situações, as características técnicas e humanas do terapeuta se mantêm constantes, no sentido de serem qualidades inerentes do mesmo. Mas, a simples modificação ou adoção de um ou outro tipo de enquadre, será suficiente para ele *manejar* essas qualidades de uma *maneira diferente em cada situação*. Por exemplo, na psicoterapia por tempo indeterminado, o psicoterapeuta pode gastar muito mais tempo para elaborar o seu diagnóstico, do que na psicoterapia breve. Nessa última situação, o terapeuta precisará ser capaz de realizar um raciocínio muito mais rápido para elaborar o seu diagnóstico, que será mais relativo, menos detalhado e conclusivo que na psicoterapia por tempo indeterminado. Durante o próprio processo, o terapeuta numa psicoterapia breve pode se ver mais pressionado, por exemplo, a realizar um raciocínio mais sintético ou a manter uma visão mais global do processo como um todo, além de

precisar manter uma rapidez de raciocínio que lhe permita diagnosticar rapidamente algumas sutilidades do padrão discursivo do seu paciente (ele precisa estar atento ao que Erickson chamava de “dicas mínimas” do paciente e do ambiente), ao mesmo tempo em que se instrumentaliza para realizar intervenções mais eficazes (por isso, a psicoterapia breve se tornou também um campo de pesquisa das técnicas mais eficazes constatadas na ciência clínica psicológica). A forma de acolher do terapeuta pode ser manejada de forma diferente também. Tudo isso, indica que embora tenhamos “imaginado experimentalmente” que suas características técnicas e humanas se mantivessem constantes, após a mudança do enquadre espaço-temporal como única variável manipulada, na verdade, não é bem isso o que ocorre, pois a mudança de disposição espaço-tempo, ou do enquadre psicológico, acabou demandando um reajuste tão variado de reações do cliente e do terapeuta, que para esse último, acaba-se surgindo uma demanda por uma formação técnica específica para a realização de uma psicoterapia breve. Daí a necessidade de cursos de capacitação e especialização para o profissional dessa área. Como afirma Lowenkron (1993), os estudos de conceitos fundamentais de alguma teoria de psicologia profunda, como a psicanálise ou outra, conjugado à supervisão de casos é indispensável à sedimentação da experiência do clínico em psicologia breve.

Na “situação clínica-experimental imaginada”, vimos que a própria situação gerada por um ou outro tipo de enquadre escolhido (terapia por tempo indeterminado ou psicoterapia breve) irá provocar essa demanda. É como se o enquadre, nessa perspectiva, tivesse “vida própria”, exercendo natural e espontaneamente **uma pressão** em um sentido de organização ou outro.

Se por um lado (1) o paciente precisa se ajustar a cada situação de enquadre de uma maneira, e (2) o terapeuta precisa realizar um novo manejo de suas qualidades pessoais e técnicas (nesse último caso, surge mesmo, a demanda de uma formação técnica específica), há ainda um terceiro fator. Os dois primeiros fatores se situam ainda no **registro do intrasubjetivo** de cada um, tanto no paciente como no terapeuta. Mas, há também um terceiro fator que se situa no **âmbito do interpessoal**, e diz respeito (3) à relação paciente-terapeuta, que então é manejada de forma diferente em um ou outro tipo de enquadre (breve ou prolongado). Nesses três aspectos se encontra a chave para a realização de uma psicoterapia breve eficaz ou desastrosa, bem como os elementos que diferenciam a psicoterapia breve das outras formas de procedimento que tentam reduzir o tempo de tratamento do paciente, como a hipnoterapia ou a neurolingüística. Essas se baseiam em técnicas básicas de sugestão, enquanto qualquer psicoterapia (breve ou não) se baseia quase nada em sugestão, mas sim na **busca e explicitação sistemática dos**

significados das representações psíquicas do paciente, primordialmente para o próprio paciente.

Por fim, devemos lembrar que as alterações no enquadre espaço-temporal debatidas implicou numa revisão dos objetivos de uma psicoterapia breve, bem como dos critérios de avaliação quanto aos seus resultados obtidos. Ou seja, um terapeuta não pode manter na psicoterapia breve, os mesmos objetivos que mantinha na psicoterapia por tempo indeterminado. Além disso, não se torna cabível avaliar os resultados obtidos numa psicoterapia breve tomando como parâmetros os objetivos que se desejam obter numa Análise clássica, pois se assim se proceder, o psicoterapeuta sempre concluirá que o seu trabalho de psicoterapia breve obteve um resultado abaixo do esperado, ou foi um fracasso.

Os psicoterapeutas de tempo delimitado historicamente sentiram a necessidade de responder às exigências do novo modelo de enquadre breve, desenvolvendo técnicas interventivas mais ativas e focalizadas. Tanto que para muitos autores, a terapia breve é muitas vezes chamada de “terapia focal” (Melo, 1998). A focalização, o ecletismo técnico, e a intervenção ativa se popularizaram de tal forma, que para muitos autores (mesmo com muita experiência na área) essas variações passaram a ser consideradas (erroneamente) como o “fundamento” e/ou como a própria “definição” do que seja a psicoterapia breve. Gillierón (1986) como já dissemos, com suas pesquisas, ao obter resultados satisfatórios com a psicoterapia breve sem utilizar essas técnicas, demonstrou que o fundamento metodológico e epistemológico não é outra coisa senão *o manejo espaço-temporal do enquadre psicológico*, sendo possível em verdade obter resultados adequados com qualquer combinação de técnicas, desde que *se compreenda a importância da instrumentação do princípio mais estruturante do enquadre*. Vamos então aprofundar esse princípio de valor heurístico, para depois aprofundar o estudo das variações técnicas tão populares entre psicoterapeutas breves, como a focalização, as teorias de crise, o ecletismo técnico, as técnicas ativas, porém agora, recontextualizando-as não como o fundamento das psicoterapias breves, mas sim como sendo os reajustes técnicos e humanos mais adotados por diferentes profissionais, como consequência do manejo do enquadre espaço-temporal na psicoterapia, sendo que a despeito da popularidade dessas técnicas na bibliografia especializada, elas não devem ser consideradas como imprescindíveis (ainda que assim, discordemos de autores expressivos na área como Vera Lemgruber, e outros), mas sim como opções possíveis de serem adotadas ou não. Mais à frente, analisaremos a relação intersubjetiva entre paciente e terapeuta. O método teórico de pesquisa aqui adotado será mais a extração dos aspectos significantes no estudo comparativo entre os vários autores na literatura especializada, do que a pormenorização exaustiva dessa ou daquela técnica, o que já é feito por cada autor individualmente na bibliografia investigada e citada nesse trabalho.

[i] Conheço por exemplo, um caso de uma moça que buscou um hipnoterapeuta para tratar de um sintoma de ansiedade extremado. O profissional, ironizando as técnicas da psicoterapia tradicional, afirmou onipotentemente à paciente que iria “reprogramar” a mente dela, para que não sentisse mais ansiedade, em um tempo muito mais rápido do que o de qualquer psicoterapia. Após tê-la ouvido, eu havia alertado essa moça de que tal “solução mágico-idealizada” teria um alcance muito limitado, e duraria apenas

alguns meses, se ela não se envolvesse em um trabalho mais profundo de autoconhecimento – como uma psicoterapia – para trabalhar as variáveis latentes dessa ansiedade. Claro que fui ignorado... O resultado é que depois de quase três meses (até que o resultado durou mais do que eu esperava), a ansiedade voltou com a mesma intensidade, e a moça não conseguia entender o porque. Certamente, se a hipnose tivesse sido utilizada como técnica complementar de um processo psicoterapêutico, o resultado teria sido muito mais funcional. Mas, não é desconhecido que o imediatismo, muitas vezes, “cega” as pessoas.

[ii] Na verdade, a possibilidade da realização de **modificações estruturais da personalidade** em terapia breve, surgiu anteriormente com os trabalhos de David Malan, que por sua vez influenciaram, junto com os trabalhos de Balint, as pesquisas de Gilliéron. Porém, coube a esse último o mérito de observar que tais modificações podem ser obtidas **prescindindo do uso de processos diretivos** (técnica ativa, focalização, etc), ao mesmo tempo que lhe coube o mérito de melhor situar a importância do manejo técnico do enquadre psicológico, como variável fundamental para explicar a eficácia da psicoterapia breve, e lhe oferecer a sua matriz de fundamentação metodológica. Com isso, o método de Gilliéron, do ponto de vista filosófico, respeita e dá embasamento para o pressuposto existencialista da “Liberdade na Personalidade”, ou da preservação da autonomia do paciente no processo psicoterapêutico, contingente a seu processo de individuação e de caminho de vida, tal como preconizado por Rollo May (1982). Do ponto de vista dos autores de *orientação psicossocial*, isso significa *respeitar o direito à cidadania e à dignidade do paciente*. Do ponto de vista religioso e da *Psicologia Espírita*, significa respeitar o *direito cristão de livre-arbítrio*, como algo inclusive, que se situa no *registro do sagrado*.

Capítulo 3 - O manejo técnico do enquadre psicoterápico

Segundo Gilliéron (1986), boa parte da oposição da psicanálise clássica à modalidade de trabalho designada como psicoterapia breve, historicamente se deu em parte, porque Freud não dispunha, no momento em que fez nascer a sua ciência, de instrumentos teóricos que lhe permitissem levar em conta, na descrição do funcionamento psíquico, a influência da disposição do campo analítico (ou seja, do enquadre psicoterápico) sobre o processo psicoterapêutico [i].

O simples fato de que Freud recusou-se quase sempre a falar em relações intersubjetivas, e que suas elaborações teóricas e clínicas sempre disseram respeito à dimensão intrapsíquica expressam bem isso. Ao voltar seu interesse para o funcionamento intrapsíquico, ele desviou deliberadamente o olhar da dimensão interpessoal [ii]. Isso não impede que suas elaborações tenham sido inferidas da observação de uma relação intersubjetiva. O resultado foi que, durante muito tempo, não percebemos nem a importância da disposição no tratamento, nem a da atividade do analista.

No momento atual, as coisas se modificaram bastante [iii] e multiplicaram-se os artigos voltados para o enquadre analítico ou para a dinâmica da contratransferência.

Com o avanço das pesquisas em psicologia clínica, a ênfase deslocou-se da **problemática pulsional profunda e do conflito interno** (portanto, das variáveis intrapsíquicas), para a inclusão dos **conflitos atuais e interpessoais** (logo, para a inclusão das variáveis intersíquicas). Na prática, alguns profissionais ainda estão “presos” à consideração apenas das variáveis intrapsíquicas.

Partindo de sua experiência particular em Lausanne, tal como descreveremos a seguir, as principais hipóteses a serem consideradas em relação ao campo das psicoterapias breves segundo Gilliéron (1986) são as seguintes:

1º) As variações do enquadre são suficientes para modificar o funcionamento psíquico e intensificar as trocas relacionais;

2º) A técnica da interpretação deve ser estudada e adaptada a essas modificações do funcionamento psíquico;

3º) É possível, em diversas formas de psicoterapia, tais como a psicoterapia breve, respeitar estritamente as regras básicas da psicanálise, desde que se compreenda a especificidade das resistências que aí surgem;

4º) A função do enquadre é criar uma situação psíquica apropriada para favorecer a eficácia da interpretação;

5º) O enquadre apóia-se na cultura ambiental.

Enquanto autores como L. Bellak e L. Small, Kurt Lewin, David Malan, P. Sifneos, H. Davaloo, entre outros ofereciam importantes contribuições para a psicoterapia breve, utilizado uma série de técnicas ativas em psicoterapia breve, Gilliéron, em 1968 iniciou um estudo sistemático das psicoterapias breves na Policlínica Psiquiátrica Universitária de Lausanne, seguindo um caminho totalmente diferente que gerou as cinco hipóteses descritas anteriormente: ele adotou uma abordagem não-diretiva, fiel às técnicas da psicanálise clássica freudiana, aplicadas à terapia breve.

Polarizando progressivamente a sua atenção no estudo da influência do *setting* (em particular, da limitação temporal e da adoção de sessões face a face) no funcionamento psíquico, sua hipótese era de que algumas modificações contextuais simples (em relação à psicanálise “standard”) influenciariam consideravelmente o processo associativo.

Assim, paralelamente ao estabelecimento de hipóteses psicodinâmicas durante a fase de investigação, sua técnica consistia em permitir livre curso às associações do paciente, sem *o terapeuta* determinar previamente o problema consciente a ser tratado e sem exigir do terapeuta uma atitude particularmente ativa (ou muito menos, diretiva). Ao contrário, solicitava-se que esse último adotasse, se possível como em psicanálise, uma atitude de atenção flutuante, no lugar de uma atenção focalizada.

Gilliéron procedia estruturalmente da seguinte maneira:

Primeira Entrevista:

- I. Utilizava sessões semi-dirigidas, essencialmente centralizadas nas queixas atuais do paciente e depois, progressivamente, em sua história pessoal.
- II. O contexto e as circunstâncias do aparecimento dos sintomas são examinados muito de perto, assim como o modo de chegada à consulta;
- III. Em seguida, a anamnese é esmiuçada o mais profundamente possível, tendo o terapeuta em mente as circunstâncias do aparecimento da descompensação atual, com vistas a compreender as características fundamentais das *relações objetais* estabelecidas pelo paciente no passado e no presente; **A hipótese subjacente é que a maioria das descompensações é desencadeada por minicrises relacionais.** Gilliéron não comenta, mas aqui, é fácil deduzir que o terapeuta precisa ter em sua bagagem técnica, sólidos conhecimentos de psicopatologia, bem como das várias teorias explicativas sobre as causas dos distúrbios psíquicos em **psicopatologia vincular**^[iv]. No caso da psicanálise, esse conhecimento envolve o “modelo causal” freudiano e a sua teoria das séries complementares. Já no caso da teoria junguiana vamos ter uma visão mais holística e sistêmica.
- IV. Já ao final da primeira entrevista, e relativamente a todos os pacientes, Gilliéron esperava dos terapeutas que eles tivessem uma idéia do tratamento que entreviam: indicação para tratamento medicamentoso, psicoterapia a longo prazo, psicanálise ou psicoterapia a curto prazo.

Segunda Entrevista:

- I. Ela é orientada em função da impressão deixada pela primeira entrevista. Assim, quando se pensa em uma terapia de curto prazo, tem-se que o terapeuta deve formular uma hipótese psicodinâmica simples, que resuma da melhor forma possível a problemática neurótica do paciente;
- II. Segundo o autor, o objetivo dessa segunda entrevista é firmar a referida hipótese e, se possível, estabelecer as bases do tratamento futuro através de ensaios interpretativos;
- III. Ao formular a sua hipótese, o terapeuta deve – segundo a hipótese psicanalítica de Gilliéron – basear-se na natureza da relação que o paciente procura estabelecer e dar-lhe uma interpretação psicodinâmica que “explique” a atitude atual do paciente, ligando-a com o passado deste último.

Terceira Entrevista:

- I. É na terceira entrevista que a decisão deve ser tomada, fixando-se as modalidades do tratamento (horário, frequência das sessões, honorários).

Esse esquema foi adaptado e fortemente ligado à natureza do serviço universitário de formação que Gilliéron coordenava, comportando, portanto, variações dependendo da instituição (e da natureza de seu serviço) em que o procedimento de terapia breve esteja sendo implantado. Eu próprio coordeno um serviço de terapia breve – de **caráter experimental** - em uma instituição de orientação e prevenção ao alcoolismo, onde são realizadas de duas até cinco entrevistas iniciais semi-dirigidas de psicodiagnóstico e *rapport*, para então depois ser proposto um enquadre flexível de 12 a 36 sessões (na verdade é fechado um enquadre de 12 sessões, e caso os resultados alcançados não tenham sido satisfatórios, é possível renovar-se o contrato terapêutico de 12 sessões, no máximo mais duas vezes – ou seja, alguns trabalhos podem ser desenvolvidos em 12, 24 ou 36 sessões). Assim, o modelo proposto por Gilliéron, não

deve ser tomado como algo “fixo” ou “fechado”. Voltarei a discorrer sobre esse trabalho mais tarde.

Voltando à experiência da Universidade de Lausanne, observamos que Gilliéron discutia os casos clínicos em supervisões de grupo. O seu modelo de trabalho procurava ser suficientemente flexível para levar em conta, a um só tempo, a experiência do terapeuta e a natureza dos distúrbios do paciente.

Segundo suas indicações, ao fixar as modalidades do tratamento, o terapeuta propõe uma psicoterapia de duração limitada, e usualmente, pede ao paciente que indique o tempo que ele se atribui, subjetivamente, para resolver suas dificuldades. O próprio terapeuta deve formar a sua própria idéia a esse respeito. Segundo Gilliéron (1986) a duração habitual varia entre três meses e um ano, à razão de uma sessão por semana, ou por vezes, duas. **Gilliéron propunha que a data da última sessão fosse determinada com precisão.**

Uma vez fixadas as condições básicas e enunciada a regra de associação livre, na proposta do autor, o terapeuta deixa que o processo se desenrole, exatamente como ocorre em psicanálise, mas **mantendo-se atento às modificações pouco manifestas da transferência provocadas pela limitação clara da duração e pela posição face a face, em particular.** Aqui o autor propunha o que eu resolvi designar de “**escuta sensível à pressão ou influência do enquadre**”, como um conceito que se diferenciaria de uma “escuta focal” e também, de uma “escuta livre”, embora possa se coligar a qualquer uma dessas. Segundo minha opinião pessoal, esse tipo de escuta à influência do enquadre, seria específica da psicoterapia breve: **o terapeuta acompanha seu paciente o mais de perto possível, sem desprezar nenhuma associação, mas esforçando-se por captar a maneira específica pela qual se manifesta a transferência no enquadre psicoterápico breve.**

Para fazer isso, o terapeuta também pode referir-se à hipótese que havia formulado. Se a hipótese psicodinâmica básica estiver correta, o processo se desenrolará com bastante facilidade e o terapeuta logo disporá de elementos suficientes para confirmá-las nas associações do paciente. Se a hipótese for falsa, aparecerão numerosos mal-entendidos que evidentemente obrigarão (ou, pelo menos, deveriam obrigar) o terapeuta a rever sua opinião. Segundo outro pesquisador (Hammer, 1991), em psicologia clínica esse procedimento de verificação sistemática da validade ou refutação de hipóteses clínicas é denominado **método da consistência interna**, e representa o próprio **fundamento metodológico e epistemológico do modelo clínico de ciência em psicologia.**

Segundo minha proposta particular, o terapeuta pode chamar a atenção do paciente para o tempo restante do processo total de psicoterapia, em momentos cruciais do mesmo processo. Assim, passadas algumas sessões (por exemplo, na 6ª sessão de um total previsto de 12 sessões), é sempre bom retomar com o paciente o número de sessões realizadas, os temas trazidos e percepções realizadas nessas sessões e propiciar uma espécie de “lembrete” ao paciente sobre o número de sessões que ainda faltam para encerrar o trabalho, preparando-o para o (1) encerramento do processo no futuro, (2) para um encaminhamento, ou ainda (3) abrindo espaço para uma renovação do contrato, se for necessário. O que eu chamo de “**escuta sensível ao enquadre**” que pode se fazer presente lado a lado com uma “escuta focal” ou uma “escuta livre”, dependendo da escolha do terapeuta, consiste numa polarização da percepção para as reações do paciente às intervenções focadas em observações relacionadas à estruturação do enquadre, bem como uma atenção aos comentários *espontâneos* que o paciente realize sobre a dimensão espaço-temporal do enquadre, e que **sempre** revelam algo do funcionamento psíquico do paciente, desde que o terapeuta tenha condições técnicas e humanas para extrair esses dados do discurso manifesto e “latente” do paciente. Partindo de Gilliéron, proponho a “escuta sensível ao enquadre” e não a “escuta focal”, como uma legítima especificidade da psicoterapia breve^[v].

Em outro nível, mais importante que a estruturação de procedimento proposta por Gilliéron, pois essa pode variar como já foi comentado, segundo a instituição em que o serviço é implantado, segundo os objetivos que se quer chegar, segundo a modalidade de enquadre que se quer experimentar, etc – o mais importante é extrair a “*essência*” da idéia do autor: **há uma insistência no fato de que, para o terapeuta, trata-se de compreender o material associativo do paciente, e não de dirigi-lo. Suas intervenções devem ter por objetivo favorecer as associações e permitir tomadas de consciência reais. Segundo o autor, dessa forma, vemos desenrolar-se um processo acelerado que, em certos aspectos, assemelha-se curiosamente ao que ocorre em psicanálise!**

Uma vez descrita a estruturação prática do trabalho de Gilliéron (junto com algumas adaptações e observações pessoais), vamos discorrer os seus aspectos teóricos conseqüentes, a partir de algumas das cinco hipóteses fundamentais de trabalho arroladas pelo autor.

A primeira hipótese relatava que “**as variações do enquadre são suficientes para modificar o funcionamento psíquico e intensificar as trocas relacionais**”. A linha de raciocínio a seguir objetiva clarificar esse postulado.

Tecnicamente o enquadre refere-se a um conjunto de fatores que compreendem os determinantes sócio-culturais do tratamento e certos parâmetros mais ou menos fixos, tais como o lugar, a frequência e duração das sessões, etc.

Trata-se de uma noção mais complexa do que aparenta: em verdade, o enquadre caracteriza-se enquanto uma fronteira que separa o espaço do tratamento do espaço social, assim delimitando uma zona privilegiada, onde os atos realizados e as palavras trocadas assumem valor terapêutico.

Quanto à relação terapêutica, ela define, portanto, as trocas entre o terapeuta e o paciente e se inscreve no interior do enquadre, que ocupa uma posição hierarquicamente superior, no sentido de que se impõe, de algum modo, a dois parceiros. Há uma relação dinâmica entre o enquadre e a relação. De qualquer modo, o enquadre define um campo de força a que estão submetidos tanto o terapeuta quanto o paciente.

Teoricamente o enquadre possui duas funções:

1º) Uma **função dinâmica** = função que cria um campo dinâmico no interior do qual desenrola-se a psicoterapia;

2º) Uma **função tópica** = função que delimita um lugar psicoterápico.

Na verdade, ambas as funções são indissociáveis, na medida que é em relação ao campo cultural que se delimita o campo psicoterápico.

Função Dinâmica do Enquadre

O enquadre determina um “dentro” e um “fora”. O *dentro* é o campo psicoterápico, e o *fora* é o campo sócio-cultural.

Essa delimitação é feita, em primeiro lugar, por uma recolocação em questão das regras sociais, morais ou outras que prevaleçam na cultura ambiente; assim, ela estabelece uma discriminação em certas regras vigentes no campo psicoterápico e as que vigoram no campo sócio-cultural. Segundo a tese de Gilliéron, **um vínculo dinâmico as une**.

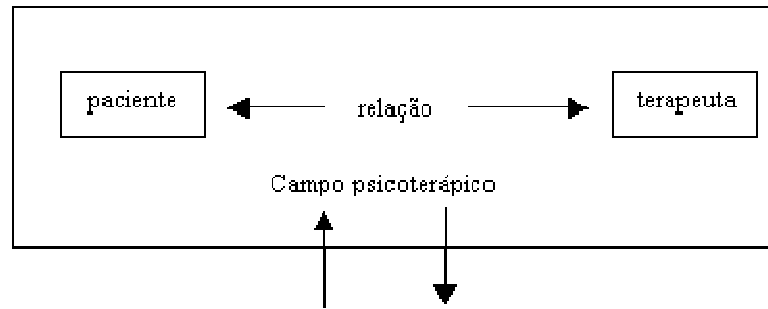
Eis a representação gráfica desse campo[[vi](#)] de situação:

paciente

terapeuta

relação

Campo psicoterápico



Campo sócio-cultural

O enquadre, portanto, tem uma vertente social e uma vertente psicoterápica, uma das quais se define em relação à outra; e, se o enquadre delimita um lugar (um espaço geográfico), ele se caracteriza também pelo conjunto de regras fixas que definem a própria relação: **em toda situação terapêutica, certos tabus são suspensos, mas em contrapartida, algumas proibições são mais acentuadas**. Por exemplo, o paciente tem o direito de dizer tudo, mas é proibido de agir. Portanto, certas trocas proibidas em outros lugares são ali autorizadas, e outras, socialmente autorizadas, proibidas. Assim, enquanto no campo sócio-cultural certas palavras devem ser medidas (polidez, eufemismos), por serem às vezes proibidas (grosserias, impertinências), no campo do tratamento, ao contrário, elas são autorizadas (ou até mesmo obrigatórias). Inversamente, enquanto no campo social certos atos são necessários ou devem

acompanhar a fala (manifestações de ternura ou de amor, trocas de presentes, etc), eles são proibidas no campo psicoterápico.

Além disso, essas regras conferem a cada um dos interlocutores uma *assimetria de papéis*, onde cada qual ocupa um lugar diferenciado: associações livres de um lado, e silêncio do outro, ou liberdade de fala de um lado, e promessa de segredo de outro, etc. Nesse contexto, segundo outra autora (Arzeno, 1995), o papel do psicólogo não é o do que sabe, enquanto que o do paciente é o do que não sabe. Para a autora, ambos sabem algo e ambos desconhecem muitas coisas que irão descobrindo juntos. O que marca a assimetria de papéis é que o psicólogo dispõe de conhecimentos (técnicos e humanos) e instrumentos de trabalho para ajudar o paciente a decifrar os seus problemas, a encontrar uma explicação para os seus conflitos e para aconselhá-lo sobre a maneira mais eficiente de resolvê-los.

Por sua vez, Gilliéron (1986) usando como sabemos de uma leitura psicanalítica, se permite realizar algumas especulações sobre a natureza simbólica do enquadre psicoterápico, e sugere que *com seu conjunto de regras*, o mesmo *cria uma situação* em que a *relação genitor-filho necessariamente se reproduz*, dentro do paradigma em que um é *obrigatoriamente* o que **demanda** (o paciente), enquanto o outro é o **provedor** (o terapeuta).

Mas, segundo o próprio autor, é ainda uma relação genitor-filho muito particular, uma vez que por exemplo, o “suposto filho” paga honorários a seu genitor, a quem mantém. Além disso, esse “filho” tem o direito de exprimir-se sem respeito, de dizer tudo o que lhe passar pela mente, ao contrário da educação que supostamente terá recebido.

Ademais e acima de tudo, o terapeuta só responde muito **parcimoniosamente** às “demandas” do paciente, através de interpretações (técnica de frustração). Essa é a situação eminentemente paradoxal de alguém que tudo espera do outro (conhecimento de si, cura, etc.), mas que só recebe em resposta frustrações e que deve até garantir a manutenção de seu suposto benfeitor; de alguém que se encontra “simbolicamente” numa situação “hierarquicamente inferior” à do outro, mas que não lhe deve nenhum respeito, etc.

Isso mostra que, no campo psicoterápico, instaura-se qualquer coisa do domínio social: uma nova ordem relacional, com suas leis e sua hierarquia. Mas, essas leis transgridem deliberadamente as regras habitualmente estabelecidas; assim, trata-se mais de uma espécie de desordem social, onde os costumes não são mais respeitados.

Portanto, poderíamos considerar este primeiro axioma: **a função do enquadre, no interior da cultura, é criar um campo de desordem cultural, com a suspensão de certos tabus e a instituição de outros.**

Pois bem, aí se encontra um dos primeiros motivos que explicam a eficácia da psicoterapia breve: Essa “desordem” – no contexto transferencial de tempo delimitado - *é passível de recolocar em questão as bases em que se apóia o equilíbrio psíquico.* O **escoramento grupal do psiquismo** não funciona mais e cria um estado de **vulnerabilidade**, com desligamento dos afetos e das representações, que não é uma simples flexibilização do superego, como alguns tendem a considerar, mas antes **um questionamento de regras solidamente estabelecidas.**

É nesse cenário que intervém a **interpretação** do terapeuta. Voltarei nesse ponto mais tarde, porém por ora, é válido enfatizar que *a interpretação é a técnica de intervenção psicológica que permite ao terapeuta intervir diretamente sobre o campo psíquico do seu paciente.* Analogamente, seria o seu “**bisturi psíquico**” havendo, portanto, a necessidade de muito cuidado no seu uso, exatamente para evitar a realização de uma “barbearagem psicológica” que mais prejudique do que ajude o paciente^[viii]. Isso demanda um estudo mais aprofundado das sutilezas técnicas que envolvem essa ferramenta de trabalho do psicólogo.

A primeira sutileza técnica dessa ferramenta de trabalho, talvez seja, a sua relação com o **campo** de desordem cultural promovido pelo enquadre psicoterápico, que então abre espaço para que a interpretação conduza a um deslocamento dos investimentos conscientes e inconscientes que acabam levando à **mudança.** *A limitação espaço-temporal da psicoterapia de tempo delimitado como veremos, dinamiza (potencializa, pressiona e confere “velocidade”) a essas relações dinâmicas. Ou seja, a redução da temporalidade pode potencializar a ação de uma interpretação, e a dinamização da relação terapêutica pode torná-la mais facilmente assimilável.*

Função Tópica

Vimos que do ponto de vista dinâmico o enquadre possui uma função de delimitação com respeito ao campo cultural, caracterizada por uma delimitação da relação psicoterápica com respeito às relações sociais habituais, por intermédio de novas regras que estão em contradição com as leis sociais, o que cria um limite abstrato entre o tratamento e a vida real. Segundo Gilliéron (1986) essas relações são uma constante em todas as psicoterapias de orientação analítica (psicanálise, junguiana, etc), porém a limitação espaço-temporal em psicoterapia breve “dinamiza” essas relações.

Quanto à função tópica (que como dissemos, mantém relação dialética com a função dinâmica), esta diz respeito ao conjunto de parâmetros espaço-temporais fixos do tratamento: constância dos locais, frequência das sessões, horários, duração, posição divã-poltrona, honorários, etc. Esses parâmetros são quase “mudos”, na medida em que

uma vez combinado o tratamento, quase não são questionados e quase não se fala neles. Porém, são de certa forma, o próprio **suporte do tratamento**.

Esses parâmetros “tópicos” da psicoterapia têm um alcance dinâmico considerável, mas como são “mudos”, sua importância só aparece no momento em que se *modifica algum elemento de sua disposição*. Assim, se por exemplo o horário da sessão de psicoterapia for mudado das 19:00hs (à noite) para as 7:00 hs (período da manhã), tanto o paciente quanto o terapeuta podem responder a essa nova disposição de uma determinada maneira, e a própria relação paciente-terapeuta também pode ser afetada. Em outro exemplo, poderíamos ter a situação em que o terapeuta não cobrasse pelas faltas de seu paciente nas sessões de psicoterapia. Porém, se em determinado momento do processo ele resolve cobrar por essas faltas, então, será possível se observar toda uma nova maneira de reagir do paciente à psicoterapia que antes não se manifestava. Pode ser que esse passe a valorizar mais o seu trabalho psicoterapêutico, mas pode ser também que ele resolva desistir do processo. *Qualquer uma dessas reações, ou ainda, qualquer outra reação alternativa do paciente em relação à manipulação realizada pelo terapeuta sobre qualquer disposição do enquadre irá denunciar a dinâmica do padrão de funcionamento mental do paciente, e poderá fornecer material para uma intervenção terapêutica, desde que o terapeuta tenha a perspicácia técnica para tal.*

A mudança no enquadre também pode revelar alguma modificação de percepção do terapeuta. Por exemplo, um aumento ou diminuição no valor de seus honorários, pode implicar em algum tipo de reajuste de valor profissional que o terapeuta esteja vivenciando.

Em todos esses casos, qualquer mudança de disposição do enquadre eliciará e/ou refletirá em algum grau, em mudanças psíquicas e de conduta vivenciadas pelo paciente e pelo terapeuta, bem como sobre a relação de ambos. É importante salientar que os *dois* interlocutores do processo são afetados. Segundo Gilliéron (1986), o desconhecimento desse fenômeno leva a numerosos mal-entendidos. Por isso, é muito importante o estudo do manejo técnico do enquadre psicológico, que é de fato, o elemento que confere o caráter de processo à psicoterapia. E no caso da psicoterapia breve, a pesquisa sobre o manejo técnico do enquadre espaço-temporal é o seu próprio fundamento epistemológico.

A consciência de processo que envolve um trabalho psicoterápico é importante aqui. Muitos terapeutas parecem esquecer essa “consciência de processo”. Para fornecer um exemplo prático esclarecedor, vamos levantar a seguinte questão: o que diferencia um diálogo que o psicólogo possui com um amigo, do diálogo que possui com seu paciente? Quando um psicólogo realiza uma interpretação de um sonho para um amigo ou um familiar [\[viii\]](#), qual a diferença desse procedimento, da interpretação que é feita pelo psicólogo ao paciente? A resposta se encontra no fato de que o enquadre é que realiza uma separação dinâmica entre o ambiente social e o campo terapêutico, e com isso fornece **um contexto de processo, no espaço e no tempo, em que as modificações de conduta e de perfil psíquico se configuram progressivamente.** Assim, uma interpretação realizada para um amigo, pode até fornecer alguma ajuda ou clarificação *circunstancial* (ou seja, pode até ter alguma função terapêutica casual, mas mesmo isso não é garantido), porém não passa de um comentário “solto” no diálogo, como outro qualquer. Apenas no **processo** inerente à uma psicoterapia a interpretação e qualquer outra intervenção psicológica admite um respaldo técnico para assumir um

valor psicoterapêutico sistemático (portanto, não casual), **progressivo**, **acumulativo** e **funcional**.

Segundo Gilliéron (1986), as modificações tópicas mais conhecidas em termos de enquadre psicoterápico são as seguintes:

1. **Modificação do número** = Passagem da relação individual para o grupo;
2. **Modificação da disposição espacial** = Passagem para a posição face a face;
3. **Modificação da disposição temporal** = Diminuição (ou multiplicação) da frequência das sessões, limitação da duração, etc.

Entendido que essas mudanças provocam variações significativas nas reações do terapeuta, do paciente, e na relação intersubjetiva entre ambos, é possível utilizar qualquer conjunto de técnicas e procedimentos em psicoterapia breve, inclusive as mais comumente empregadas e citadas na literatura especializada, como a focalização, o planejamento antecipado, a técnica ativa. Mas, também é possível prescindir das mesmas. Muito irá depender dos *pressupostos teóricos e filosóficos que embasam a prática do terapeuta*. Na literatura especializada, também vamos encontrar a questão do ecletismo técnico como algo que parece obscurecer um pouco a compreensão dos fatores debatidos até aqui, mas isso não impede que certos parâmetros fixos permaneçam, sobretudo no setor das psicoterapias breves. E esses parâmetros são os referentes ao manejo instrumental do enquadre.

Examinaremos agora a influência de dois parâmetros tópicos: o “face a face” e a temporalidade.

A Disposição Face a Face.

Na psicanálise clássica (com o uso da disposição divã-poltrona), é essencialmente a fala que transporta as mensagens do paciente para o terapeuta. Além disso, como classicamente o paciente fica deitado no divã, com o terapeuta sentado fora do seu círculo de visão (por exemplo, com sua poltrona atrás do paciente e do divã),

então pode-se dizer que, a comunicação do paciente se efetiva com um terapeuta “internalizado” em sua psique. O paciente fala com uma “lembrança” do seu passado, ainda que seja um passado recente. Ele imagina o que seu terapeuta acha, pensa, sente, como se comporta, mas não “vê” efetivamente nenhuma de suas reações. Mergulha-se mais do que na disposição face a face no campo do imaginário, da fantasia e da dúvida (sobre o que o outro pensa, acha ou faz), porém as trocas perceptivas e afetivas imediatas ou diretas são amenizadas. Esses elementos contribuem assim, para “desacelerar” a dinâmica das trocas relacionais intersubjetivas entre paciente e terapeuta, contribuindo para o prolongamento do processo como um todo, mas Freud parece não ter dado atenção a isso na sua época.

Na disposição face a face, diferente da disposição divã-poltrona, há uma duplicação dos canais de expressão e comunicação. O verbo não é mais o único meio de comunicação, havendo toda uma categoria de mensagens não-verbais transmitidas pela mímica, pelos movimentos involuntários ou, por vezes, voluntários de um ou de outro. Já se disse que “o corpo fala”. Logo, todo um conjunto de expressões, “verbalizações” e comunicações corporais e faciais entram em jogo no processo psicoterápico. Isso afeta as trocas relacionais entre paciente e terapeuta, tornando-as mais imediatas e diretas. Isso “dinamiza” o processo, e por si só, já é um acelerador do mesmo, se entendermos que a manifestação não-verbal do terapeuta também é em si, uma técnica de intervenção psicológica, mais eficaz, quanto mais ele tenha a consciência e o treino instrumental para o seu uso. Mesmo que ele não possua um treino específico que o sensibilize para essa percepção (como muitos psicoterapeutas com formação em terapia corporal), a simples disposição do enquadre já garante que essa variável afete consideravelmente o processo. Isso pode ser visível, se pedirmos para um paciente que vinha por longo tempo se tratando na disposição divã-poltrona, mudar repentinamente para a disposição face a face, e vice-versa. O paciente do face a face, pode sentir a nova disposição divã-poltrona, como “fria e distanciadora entre ele e o terapeuta”. Ou o paciente clássico da disposição divã-poltrona, pode se sentir “encabulado”, quando passado para uma disposição face a face.

Na psicoterapia breve, a disposição face a face, para Gilliéron (1986), é indispensável, por ser a que dinamiza as trocas relacionais. Na verdade, todos os autores em psicoterapia breve concordam com isso. O imediatismo das trocas relacionais nessa disposição coloca o paciente numa interação com uma imagem bastante presente do seu terapeuta (enquanto, como vimos, na disposição divã-poltrona, o paciente se relaciona com uma “imagem-terapeuta do passado”). As comunicações não-verbais acrescidas nesse contexto são extremamente diretas, imediatas e muito pouco controláveis, o que

intensifica enormemente as trocas. Em contrapartida, terapeuta e paciente tendem também a erguer barreiras inconscientes contra essas trocas cuja própria intensidade é angustiante.

Podemos comparar a disposição divã-poltrona própria da psicanálise *standard* a uma troca da ordem da epopéia, onde o sujeito narra toda uma história da qual ele (paciente) é o ator principal. Já a disposição face a face, em muitas formas de psicoterapias modernas (incluindo as de tempo delimitado), é mais comparável a uma cena de teatro, onde as trocas são simultaneamente verbais e não verbais, e portanto, mais *imediatas*, mais *dramatizadas*.

É interessante, então notar, que essa disposição é um acelerador, mesmo de processos que não são formalmente denominados como psicoterapia breve, e uma vez que é uma disposição de enquadre cada vez mais popular na clínica contemporânea, é natural que os processos de psicoterapia (mesmo os de tempo indeterminado) tenham cada vez mais o seu tempo reduzido. Esse é um fato que poucas pessoas pararam para pensar... É uma “sutileza técnica” que tem permanecido por muito tempo desconhecida, porque apenas recentemente com a difusão das psicoterapias breves, que a influência de disposição do enquadre psicoterápico tem sido objeto de pesquisa. O próprio Freud pouco dedicou-se ao estudo desse aspecto, preferindo investigar os aspectos metapsicológicos e pulsionais de sua técnica clínica. Em decorrência disso, negligenciou-se muito o terreno das transformações na relação terapeuta-paciente, a partir do manejo da disposição do enquadre, e sobre como isso pode abreviar o processo terapêutico.

A Temporalidade

Na física do século XIX, Isaac Newton, o pai da mecânica clássica, elaborou um modelo teórico em que o espaço e o tempo eram encarados como realidades separadas e independentes. Coube a Albert Einstein, mostrar no início do século XX, com sua teoria da Relatividade, que ambos os conceitos formam uma unidade integrada, não existindo realmente separação entre tempo e espaço, mas sim um *continuum* entre um e outro, formando o que a Física Moderna chama de Quarta Dimensão ou Dimensão Espaço-Tempo[[ix](#)].

Na psicoterapia, e em especial, no que diz respeito à organização do enquadre psicoterápico, tempo e espaço – como na Física Moderna – são relativos um ao outro, e não devem ser dissociados, ainda que alguns aspectos digam mais respeito à dimensão temporal e outros à dimensão espacial.

A primeira observação incide sobre a relação dialética não-linear que pode existir entre o que pode ser chamado de “tempo cronológico” (do relógio) e “tempo subjetivo”. Pode-se questionar: “Qual é o significado psicológico de uma limitação da duração, e qual é o efeito da ausência de limite?”. Estudos clínicos comparativos (Gilliéron, 1986) mostram que as psicoterapias cuja duração é limitada logo de início são levadas a termo com muito mais freqüência do que as psicoterapias de duração não limitada. Esse fenômeno é constante, qualquer que seja a natureza da psicoterapia (de grupo, individual, de apoio, de inspiração psicanalítica).

Atualmente reconhece-se que as mudanças psíquicas podem ocorrer num tempo relativamente curto, contrariamente ao que havia afirmado o pai da psicanálise e ao que as gerações seguintes contentaram-se muitas vezes em repetir sem questionar. Vimos que, como Freud mobilizou seus esforços para uma leitura pulsional da psique no paradigma teórico de sua metapsicologia, enfatizando quase exclusivamente a dimensão intrapsíquica, em detrimento da realidade vincular intersubjetiva, durante muito tempo a psicanálise se viu sem instrumentos teóricos que lhe permitissem levar em conta a influência da disposição do enquadre psicoterápico ou do campo analítico sobre o processo. Esta “cegueira” epistemológica tem estado por muito tempo presente no meio clínico, mas os avanços da área estão delineando um novo estado de situação.

A observação da atemporalidade e da lentidão dos processos inconscientes não tem mais servido de pretexto para negar os resultados das psicoterapias breves, a não ser por aqueles que estão desatualizados em relação à literatura especializada sobre o tema. Já se sabe que os processos psíquicos não são tão autônomos a ponto de se tornarem inacessíveis a uma influência externa, e hoje a mentalidade predominante é a de que existe uma relação dialética entre uma e outra coisa.

Limitar a duração de um tratamento comumente desperta mais temores nos terapeutas do que nos pacientes, que argumentam sentir medo de realizarem um “tratamento incompleto”. Segundo Gilliéron (1986), isso traduz o medo de não ter tempo suficiente para se chegar ao “fim das dificuldades do paciente” – medo sustentado pela *ilusão narcísica* de aspirar uma certa “perfeição” ao final do tratamento, fator contratransferencial passível de também prolongar inutilmente até mesmo os tratamentos analíticos clássicos.

Um estudo comparativo da literatura especializada, mostra que os diferentes autores e pesquisadores da área, segundo seus referenciais teóricos e pessoais particulares, adotam planejamentos de processos psicoterápicos que duram no mínimo 3 meses e no máximo 1 ano. Entre esse mínimo e máximo, constata-se diversas

variações. Minha própria experiência pessoal em clínica particular, tem me mostrado que objetivos satisfatórios começam a surgir a partir de 6 meses, sendo que a finalização pode ser planejada para 9 meses de trabalho. Tenho observado que (1º) o método de trabalho técnico e humano do terapeuta, em conjunto com (2º) os objetivos traçados a serem alcançados são variáveis importantes para definirem o “tempo ótimo” de um processo de psicoterapia breve.

De fato, o objetivo de uma terapia de tempo delimitado, não pode ser o mesmo de uma Análise por tempo indeterminado (que pode variar a duração de 2 ou 3 anos a 14 ou 15 anos, dependendo de uma série de variáveis a serem levadas em consideração).

A diferença entre um e outro procedimento, não é o de que a Análise clássica objetiva resultados mais “profundos”, enquanto a psicoterapia breve objetiva resultados mais “superficiais”, como supõe alguns autores (esses sim, com uma perspectiva muito “superficial” da clínica). Não existem trabalhos “superficiais” na clínica psicológica se lembrarmos que o nosso objeto de intervenção é a complexidade da psique, sendo isso válido inclusive para processos breves. Assim, para melhor clarificar esse tópico, vou fazer uso de uma imagem metafórica.

Vamos, então, supor que o processo da vida (denominado por Jung de individuação) pudesse ser simbolicamente comparado a um “rio”. Podemos dizer que o paciente que busca ajuda clínica psicológica se encontra com o seu processo de vida *quase* paralisado, como um rio que tivesse o caminho de passagem de suas águas obstaculizadas por uma infinidade de pedras, rochas e detritos. Simbolicamente, em uma Análise Clássica, o objetivo seria a retirada do máximo desse material pedregoso para que as águas do rio voltassem a fluir livremente de novo. Tanto o terapeuta quanto o paciente possuem tempo “ilimitado” para tentarem atingir esse fim, podendo utilizarem de vários meios. Talvez nunca consigam retirar todas as pedras, talvez sobre alguns pedregulhos, mas ainda assim, o objetivo permanece ser o de que o rio volte a fluir livremente durante o período do próprio processo terapêutico, ainda.

Na psicoterapia breve, não se pode alimentar o objetivo de se retirar “todas as pedras”. O objetivo seria ajudar o paciente a retirar o máximo possível de algumas dessas pedras, no tempo estabelecido pelo processo breve, para que pelo menos uma parte das águas possam fluir um pouco mais, e assim, motivado por esse avanço, o paciente possa “continuar sozinho a retirar as suas próprias pedras do caminho”, após terminado o processo. Em alguns casos, até pode-se chegar a uma situação em que o paciente consiga retirar a maior parte dessas pedras durante a própria terapia, possibilitando ao rio um fluir maximizado no processo da vida. Porém, esse não é o

único paradigma para o conceito de cura a ser adotado na psicoterapia breve (e na verdade, nem na Análise Clássica), mas sim a valorização das conquistas possíveis para o paciente durante o estágio do processo breve, devendo ficar claro que, do ponto de vista da complexidade da psique e do processo de individuação, não há nada de superficial ou incompleto nessa objetivação.

A individuação, segundo Jung, é o processo no qual o indivíduo torna-se cada vez mais ele mesmo, desenvolvendo sua autonomia, capacidade de reflexão crítica e maturidade existencial. Devemos lembrar que nesse contexto, é a vida que é terapêutica, enquanto o psicólogo assume apenas um papel de facilitador nesse “processo da vida” do paciente. Esse último, por sua vez, possui um papel ativo nesse contexto. A psicoterapia breve possui como objetivo, o acompanhamento do paciente em seu processo vital individual, de forma que seja possível no tempo estabelecido, fazer-se o melhor possível para que ele possa, com a ajuda terapêutica facilitadora, desobstruir pelo menos um pouco do seu “fluir vital”, para que possa se instrumentalizar, através do autoconhecimento (e, portanto, da ampliação de consciência sobre suas potencialidades e limitações), para então dirigir a sua vida autonomamente de forma mais eficaz. Assim, uma vez mais reitero que não há nada de superficial nesse fim, e as “poucas pedras” que ajudarmos o paciente a retirar de seu próprio caminho já “farão uma grande diferença”, como na prática tenho constatado.

Entendido essa questão, podemos concluir que do mesmo jeito que podemos definir parâmetros técnicos para determinar que tipo de paciente é susceptível de ser beneficiado por uma terapia breve, podemos investigar parâmetros para definir que tipo de psicoterapeuta pode organizar um trabalho de psicoterapia breve. Certamente, não responde ao perfil um terapeuta com um grau tão alto de “ansiedade narcísica” que só se contente com objetivos “completos” (ou seja, “com a retirada de todas as pedras do caminho do paciente”), e não saiba sincronizar o seu “ritmo” com o do paciente, que possui o seu próprio *timing*.

[i] Sabemos que Freud rejeitou quaisquer modificações técnicas até o fim de sua vida. Seu interesse incidiu essencialmente em um desenvolvimento teórico e ele considerou como resistência a maior parte das propostas de inovações técnicas, com frequência, depois de tê-las experimentado ele próprio. Ao que parece, a genialidade de Freud competia com o seu dogmatismo...

[ii] Apenas para lembrar, observamos que o prefixo “intra” faz referência ao que é interno, ou do funcionamento psíquico individual, enquanto o prefixo “inter” diz

respeito às relações do indivíduo com outras alteridades, focalizando seus vínculos sociais.

[iii] A psicologia clínica é atualmente um campo de atuação profissional onde o avanço técnico e a realização de pesquisas tem se processado de maneira bastante dinâmica, de forma que o profissional da área precisa investir continuamente em sua formação profissional. Há um importante fator de *historicidade* ligado a isso, mas para o qual poucos estão atentos, resultando em profissionais que no fundo não sabem o que estão fazendo. Pode-se dizer que existe uma **tecnologia** no campo clínico em psicologia, não no mesmo sentido que essa palavra assume em ciências exatas (como informática, engenharia, etc), mas sim como *um conjunto de recursos técnicos que instrumentalizam e abrem campo de expressão para os aspectos práticos, humanos e existenciais do exercício psicoterapêutico*. Instrumentalizar, aqui, significa transformar essas qualidades humanas em ferramentas ou instrumentos de trabalho, o que implica que o próprio terapeuta se torna a “ferramenta” de trabalho fundamental. Assim, não basta apenas “intuição”, “senso prático” ou “sensibilidade” para atuar na psicologia clínica, sem o aprimoramento tecnológico que lhe deve ser contingente aos estudos e pesquisas na área. Isso é verdade, mesmo que se considere que todas essas qualidades (humanas) sejam fundamentais e de forma nenhuma, menos importantes do que a técnica (caso contrário, cairíamos num tecnicismo pueril). Talvez essas qualidades, sejam inclusive, mais importantes do que a técnica, porém a tecnologia que observo na psicologia clínica engloba “sutilezas teóricas e práticas” que escapam à maioria dos profissionais da área com uma formação insuficiente em psicologia clínica, o que prejudica bastante a sua atuação profissional. A existência de institutos de ensino de qualidade duvidosa, sem dúvidas, contribui para isso. Assim, quando discurso sobre tecnologia em psicologia clínica estou a referir sobre uma integração sistemática e progressiva entre teoria e prática, pesquisa e reflexão, bem como uma dialética entre “sutilezas técnicas” e “qualidades humanas, afetivas e existenciais do terapeuta”. Investir apenas em um lado ou outro é comprometer a qualidade do serviço clínico. O que legitima a minha afirmação da existência de uma tecnologia no método clínico de pesquisa e atuação profissional, e a análise **histórica** e progressiva desse campo ao longo do tempo. Algumas dessas evoluções são mostradas ao longo dessa resenha, e obviamente também, na literatura especializada sobre todos os ramos da psicologia clínica, incluindo a literatura sobre psicoterapia breve. Tudo isso mostra que a psicoterapia clínica, em qualquer modalidade ou forma de execução está longe de ser um procedimento simplista que possa ser praticado por qualquer um de forma estereotipada, especialmente como costumamos constatar nos processos diretivos de terapia por sugestão que já estão mais do que ultrapassados na área, mais que ainda são muito executados pelos profissionais pouco sintonizados com os avanços da psicoterapia (cf. Jung, 1957).

[iv] A melhor bibliografia sobre psicopatologia vincular se encontra na obra “Teoria do Vínculo” de Enrique Pichón-Rivière. Todo profissional que pretende trabalhar com psicoterapia breve, deveria ler obrigatoriamente essa obra, por permitir um novo manejo da técnica da interpretação a uma escuta da dimensão psicossocial, e vincular do funcionamento psíquico do paciente. Ou seja, o terapeuta passa a contar com uma teoria de psicopatologia muito mais flexível, funcional e eficaz, do que a clássica psicopatologia psiquiátrico-biologicista, e pode se instrumentalizar com uma nova modalidade de **escuta analítica intersubjetiva** e *intervenção interpretativa* sobre essa mesma *escuta*, mais apropriada à prática da psicoterapia breve.

[v] Porém, à medida que os psicólogos clínicos – como decorrência dos avanços de pesquisas realizadas na área - consigam entender como instrumentalizar o manejo do enquadre psicoterápico em qualquer modalidade de terapia, então talvez, a “escuta sensível ao enquadre” se torne um elemento importante não só na psicoterapia breve, mas também, quando da execução de uma *modificação de disposição* em qualquer

forma de psicoterapia. Ainda assim, continuará a ser uma especificidade da psicoterapia breve, **a redução apriorística da temporalidade do processo como um todo** – o único elemento efetivamente presente em qualquer enquadre de psicoterapia breve.

[vi] Lembremos que o conceito de campo foi retirado da física moderna, e por analogia aplicado em nossas especulações teóricas no campo da psicologia (conforme já comentado na primeira nota de rodapé), o que possui implicações epistemológicas importantes para o nosso trabalho, por se configurar essa visão num conceito de ciência mais *sistêmico*, como ainda comentaremos.

[vii] Além disso, é uma ferramenta ambígua, segundo o pensamento dialético do psicanalista argentino José Bleger, pois ao operar sobre o campo mental do paciente, a partir do momento que o terapeuta emite a sua interpretação, ele está a *operar sobre o seu próprio campo mental*. Isso se torna patente quando o terapeuta realiza ao paciente uma interpretação que também é aplicável e pertinente a algum problema pessoal que o próprio terapeuta esteja passando. Tais fatos complexificam bastante a sofisticação da técnica da interpretação, bem como seus parâmetros de uso. Isso confirma o postulado junguiano, de que no encontro entre dois sistemas psíquicos complexos no self (ou campo) terapêutico, tanto o paciente quanto o psicólogo saem alterados.

[viii] Apesar de sabermos que do ponto de vista ético, tal procedimento talvez possua suas restrições, “informalmente” sabemos que todo “bate-papo” entre psicólogos e “amigos de psicólogos” envolvem tentativas de interpretações, relatos simbólicos de sonhos, e outras coisas do gênero. Dependendo do contexto em que isso acontece (ou seja, por exemplo, desde que não se confunda uma conversa informal com uma psicoterapia), não há nenhum dano que possa ser provocado, a não ser uma “divertida perda de tempo”.

[ix] Um novo modelo de ciência se formou a partir de então, mais sistêmico (termo que surge como derivado da palavra “sistema”) e relacional (derivado do termo “relação”), ou seja, onde as variáveis de um sistema são analisadas como teias de eventos que se relacionam de formas peculiares obtendo resultados diferenciados. Na psicologia, esse modelo ou paradigma procura observar as complexas relações entre as teias de eventos biológicos, psicológicos, sociais e transpessoais, buscando uma visão e compreensão mais integral e holística do ser humano. É esse modelo que procuro aplicar na fundamentação da pesquisa sobre psicoterapia breve aqui realizada.

Textos do curso

PSICOTERAPIA BREVE

Fundamentos, Teoria e Prática

Curso realizado na Associação Brasileira de Psicólogos Espíritas (ABRAPE)

Capítulo 1 - Algumas considerações sobre o conceito de Psicoterapia

Capítulo 2 - Psicoterapia Breve – Conceito e Fundamentação

Capítulo 3 - O manejo técnico do enquadre psicoterápico

Capítulo 4 – Histórico da Psicoterapia Breve, seus progressos científicos e suas especificidades

Docente: **Adalberto Ricardo Pessoa**

- Psicólogo Clínico e Analista Junguiano e Transpessoal formado pela USP
- Pós-Graduado pela USP e pelo Instituto Pineal-Mind em pesquisas psicobiofísicas e Psicossomática Espírita
- Formação em integração fisio-psíquica de orientação junguiana na USP.
- Pós-graduando (especialização) em Psicologia Junguiana na Faculdade de Ciências da Saúde de São Paulo e no Centro de Ensino Superior de Homeopatia (Facis/Ibehe)
- Escritor colaborador dos jornais “O Semeador” e “Jornal Espírita”, ambos da Federação Espírita do Estado de São Paulo, e da revista “Além da Vida”.
- Autor do livro “*A Quinta Força – Uma nova visão da alma Humana*”, publicado pela Editora DPL.
- Criador do Site Psicologia Espírita: www.psicologiaespirita.rg3.net

Terapia Social e Psicologia Espírita

(Expansões em Psicodiagnóstico, Psicoterapia Breve e Psicoterapia de Grupo)

O objetivo dessa resenha é transmitir alguns conceitos técnicos, bem como debater alguns aspectos concretos que tenho vivenciado na prática de uma modalidade de trabalho psicológico possível de ser realizada na área clínica, denominada psicoterapia breve.

Procurei direcionar a minha linha de reflexão para as necessidades específicas da ABRAPE (Associação Brasileira de Psicólogos Espíritas), e em especial para o trabalho denominado “Terapia Social”, realizado pela instituição. O serviço designado de Terapia Social, como sabemos, é um trabalho desenvolvido pela ABRAPE em Centros Espíritas, e outras instituições interessadas, que consiste na disponibilização de serviços gratuitos (portanto, de caráter social) de atendimento psicológico, tanto em âmbito clínico quanto institucional. Os serviços podem variar, desde a realização de trabalhos de psicoterapia breve e aconselhamento (atendimentos clínicos) até serviços amplos de consultoria e assessoria institucional, segundo as necessidades de cada instituição.

Atualmente o principal Trabalho Social oferecido pela ABRAPE às Casas Espíritas tem sido a Psicoterapia Breve, e isso porque de fato esse é um serviço que historicamente surgiu na psicoterapia, entre outros motivos, com o objetivo de atender a demanda de serviços de atendimento clínico em psicologia para populações de instituições públicas, filantrópicas e comunidades carentes – é uma tentativa de disponibilizar o serviço psicológico para grandes populações, aliando eficiência, custos mais baixos de operacionalização, economia de tempo, etc.

Sabe-se que, além da Psicoterapia Breve, outras modalidades de trabalho que possuem o mesmo objetivo são o Psicodiagnóstico e a Psicoterapia de Grupo. Essas duas modalidades de trabalho na clínica psicológica também foram criadas com o objetivo de oferecer à comunidade mais amplas opções de atendimento, englobando um número maior de pessoas a serem beneficiadas em menos tempo e com menor custo.

Assim, do ponto de vista técnico, aliadas o Psicodiagnóstico, a Psicoterapia Breve e a Psicoterapia de Grupo, os resultados em termos de disponibilidade, eficiência, tempo, espaço, número de pessoas atendidas, etc., são maximizados exponencialmente. Para isso, porém, há necessidade de investirmos em pesquisa científica e humana, quanto às variáveis técnicas e práticas atuantes nessas modalidades de trabalho clínico. Há inclusive, um razoável investimento em termos de esforços administrativos para operacionalizar um projeto ou trabalho desse porte.

Essa resenha é uma contribuição específica ao trabalho de compreensão dos fundamentos teóricos e técnicos da psicoterapia breve. Foi utilizado para tanto amplos

referenciais científicos e filosóficos, especialmente das duas principais escolas de psicologia profunda – a Psicanálise e a Psicologia Junguiana - bem como da Psicologia Espírita. Do ponto de vista filosófico e epistemológico, esse trabalho se fundamenta numa abordagem holística que procura abordar o ser humano integral bio-psico-sócio-espiritual, a partir de uma concepção sistêmica de saúde. As considerações teóricas e práticas dessa proposta são relacionadas a seguir.

Capítulo 1 - [Algumas considerações sobre o conceito de Psicoterapia](#)

Capítulo 2 - [Psicoterapia Breve – Conceito e Fundamentação](#)

Capítulo 3 - [O manejo técnico do enquadre psicoterápico](#)

Capítulo 4 – [Histórico da Psicoterapia Breve, seus progressos científicos e suas especificidades](#)

[Conclusão - Palavras Finais](#)

Palavras Finais

Uma das idéias centrais dessa resenha foi tentar mostrar que a pedra angular da modalidade de trabalho psicológico de tempo delimitado, que lhe define a sua origem e especificidade, é o manejo técnico do enquadre psicoterápico, especificamente na disposição espaço-temporal. A insistência nessa idéia se justifica na medida em que a maioria dos autores, pesquisadores e mesmo professores dessa disciplina em cursos de terapia breve, parecem desconhecer ou subestimar o valor dessa variável.

Quem colocou essa questão em evidência foi Edmond Gilliéron, através de um método específico de pesquisa, que foi o estudo comparativo da literatura e das práticas especializadas em psicoterapia breve. Dessa forma, Gilliéron mostrou que não é o uso de artifícios técnicos que caracterizam ou especificam a psicoterapia breve. Por exemplo, não adianta querer caracterizar a psicoterapia breve como uma técnica baseada na focalização, atividade e planejamento, pois (1º) existem outras modalidades de trabalho psicoterápicos que não são psicoterapias breves e utilizam também esse conjunto de técnicas, logo isso já é suficiente para dizermos que elas não conferem especificidade à psicoterapia breve, mas além disso (2º) é possível realizar-se psicoterapia breve, com resultados igualmente satisfatórios, sem utilizar-se por

exemplo, da focalização, da técnica ativa, etc. Isso não quer dizer que tais técnicas não devam ser usadas. Um bom planejamento certamente é um bom auxiliador do processo, e a técnica focal, quando bem dominada pelo terapeuta pode ser um recurso interessante de ser usado. O que se está enfatizando é que elas não conferem especificidade à psicoterapia breve, nem lhe são imprescindíveis. De todas apenas a “técnica ativa” se mostrou ultrapassada, com exceção em casos muito excepcionais.

Embora exista um certo ecletismo técnico no campo da psicoterapia breve, conforme salienta Gilliéron (1986), se voltarmos nossa atenção para o fenômeno central da relação terapêutica, poderemos definir certas constantes na psicoterapia breve. Assim, do ponto de vista psicanalítico, as regras internas de funcionamento do tratamento desempenham uma espécie de fronteira abstrata que delimita o campo analítico do campo cultural. São essas regras internas que conferem a base do caráter terapêutico e analítico a qualquer forma de psicoterapia, incluindo a psicoterapia breve. Entretanto, e aí se encontra o ponto chave da questão, a disposição concreta do tratamento breve (face-a-face em vez de divã-poltrona, a temporalidade delimitada) modifica a dinâmica da relação paciente-terapeuta de forma expressiva. A principal tarefa se torna evitar que a relação terapêutica se transforme uma relação “real” (como outra qualquer) e complementar à sintomática do paciente.

Tradicionalmente, os psicoterapeutas breves para não correrem esse risco adotaram o ecletismo técnico baseado em diversos recursos: focalização, aumento de atividade, promoção de experiências emocionais corretivas, etc. Não se discute a eficácia de tais técnicas. E de certa forma isso transformou a psicoterapia breve, também, num campo de pesquisa sobre as técnicas mais eficazes no campo da psicoterapia clínica, com a tentativa de condensá-las todas na terapia de tempo delimitado. Porém, isso fez que os aspectos humanos e existenciais ficassem à deriva da literatura especializada, e a variável fundamental (enquadre psicoterápico) fosse esquecida.

Gilliéron (1986) redefiniu a psicoterapia breve como um campo de pesquisa sobre as conseqüências do manejo do enquadre espaço-temporal, sobre o paciente, o terapeuta e a relação entre ambos. Com suas pesquisas experimentais na Universidade de Lausanne, na Suíça, pretendeu mostrar que uma atenção aguçada voltada para a especificidade da transferência em psicoterapia breve permite evitar todas as técnicas ativas, e substituí-las exclusivamente pela interpretação, provavelmente a técnica mais sofisticada que um psicólogo pode dispor para operar sobre o campo mental do paciente, sendo metaforicamente, essa técnica o seu “bisturi psíquico”.

Pesquisa mais intensa buscando os parâmetros de uso da interpretação precisam ser realizados, portanto.

Isso não anula, porém, a contribuição das técnicas tradicionalmente utilizadas pela psicoterapia breve, como a focalização, o planejamento, a experiência emocional corretiva, etc. Como afirma Jung (1957), o que importa é a técnica na qual o terapeuta acredita e deposita a sua fé. Seria aliás, um desrespeito ético e um abuso querer que um terapeuta trabalhe com um conjunto de referenciais do qual ele não acredita.

Para aqueles que preferirem trabalhar com as técnicas mais tradicionais da psicoterapia breve, a compilação de Vera Lemgruber (1984) é uma das melhores. Ela esmiúça detalhadamente a técnica focal de David Malan, a técnica da experiência emocional corretiva de Franz Alexander, e discorre sobre a técnica ativa de Sandor Ferenczi, todos nomes clássicos da história da psicoterapia breve. Mas, a autora peca em algumas sutilezas técnicas: supervaloriza a técnica da experiência emocional corretiva, como sendo o “fundamento” da psicoterapia breve, algo que Gilliéron mostrou que não é verdade (até porque a experiência emocional corretiva também é um recurso de técnicas de terapias que não são breves), e valoriza a técnica ativa, sendo que ela já era considerada ultrapassada pelo próprio Sandor Ferenczi. Essa última falha é bastante comum nos cursos de psicoterapia breve; esses ultrapassadamente enfatizam a importância da técnica ativa, e infelizmente, ainda são maioria na área.

Na verdade, a técnica ativa é ultrapassada e ineficaz se for considerada como sinônimo de diretividade, mas não como simbolizando algo contrário à “técnica da abstinência” em psicanálise clássica. Irei explicar isso melhor agora.

Durante dois anos realizei uma pesquisa na Universidade de São Paulo (USP), sobre a problemática da Diretividade em Psicoterapia. Foi uma pesquisa baseada num estudo comparativo sobre a literatura específica sobre diretividade, nas abordagens comportamental, psicanalítica e rogeriana. Os resultados foram divulgados em dois congressos internacionais, um deles na USP, e outro no Rio de Janeiro.

O conceito de diretividade varia um pouco na literatura consultada. Para alguns é sinônimo de dar conselhos, ordens, prescrever tarefas, etc. Outros confundem diretividade com dar direção à terapia, o que na verdade é uma função indispensável do enquadre psicoterápico, sem o qual não há o delineamento de **processo** psicoterapêutico, com a característica que lhe é inerente de ser *progressivo* e *acumulativo*.

Mas, o melhor conceito encontrado foi o seguinte: a **diretividade** ocorre quando o insight ou a clarificação parte do terapeuta e é depositada linearmente, através de uma intervenção direta, sobre o paciente, e a **não-diretividade** é a intervenção psicoterapêutica que busca facilitar ao paciente, a partir dele mesmo, o insight e a clarificação sobre determinada questão psicológica.

Assim, quando um terapeuta realiza um conselho ou uma ordem, podemos deduzir que o insight originou-se de uma percepção dele – o terapeuta – que está tentando fornecê-la diretamente ao paciente, sem que necessariamente, ocorra um movimento de reflexão e análise por parte deste último.

Já a intervenção não-diretiva, segundo o conceito aqui arrolado, implica que o terapeuta esteja realizando questionamentos (geralmente os mais abertos possíveis) e outras intervenções, para extrair do paciente os seus próprios insights. Como tal, a intervenção pode partir de uma percepção do terapeuta, mas esse busca provocar um movimento de reflexão no paciente, ao invés de lhe fornecer o seu “insight de graça”.

A intervenção diretiva está relacionada a uma série de problemas ou questões técnicas e filosóficas. Tomarei como exemplo, um trecho da obra “A prática da psicoterapia” de C. G. Jung (1957), livro que na minha opinião todo psicólogo clínico deveria tomar como leitura obrigatória, independentemente da escola teórica que adote. Segundo o autor,

“Se na qualidade de psicoterapeuta, eu me sentir como autoridade diante do paciente e, como médico, tiver a pretensão de saber algo sobre a sua individualidade e fazer afirmações válidas a seu respeito, estarei demonstrando falta de espírito crítico, pois não estarei reconhecendo que não tenho condições de julgar a totalidade da personalidade que está lá à minha frente. Posso fazer declarações legítimas apenas a respeito do ser humano genérico, ou pelo menos relativamente genérico. Mas como tudo o que vive só é encontrado na forma individual, e visto que só posso afirmar sobre a individualidade de outrem, o que encontro em minha própria individualidade, corro o risco, ou de **violentar o outro**, ou de sucumbir por minha vez ao seu poder de persuasão. Por isso, quer eu queira quer não, se eu estiver disposto a fazer o tratamento psíquico de um indivíduo, tenho que renunciar à minha superioridade no saber, a toda e qualquer autoridade e vontade de influenciar. Tenho que optar necessariamente por um **método dialético**, que **consiste em confrontar as averiguações mútuas. Mas, isso só se torna possível se eu deixar ao outro a oportunidade de apresentar seu material o mais completamente possível, sem limitá-lo pelos meus pressupostos**. Ao colocar-nos dessa forma, o sistema dele se relaciona com o meu, pelo que se produz um efeito dentro do meu próprio sistema. Esse efeito é a única coisa que posso oferecer ao meu paciente individual e legitimamente” (grifos meus).

Assim, podemos observar que a intervenção diretiva tradicionalmente, seja explícita ou implicitamente, pode estar relacionada com o desejo controlador e até autoritário do terapeuta, em influenciar o seu paciente, segundo os seus pressupostos particulares. Do ponto de vista filosófico, a intervenção diretiva supõe o psicólogo ou terapeuta como possuidor do “suposto-saber”, enquanto o paciente é visto como alguém incapaz de tomar decisões por si mesmo, ou de dirigir o seu próprio caminho de vida. Às vezes, esse tipo de visão pode ser consciente, no terapeuta, mas como tal, é muito mais perigoso quando essa é uma tendência inconsciente do profissional, o que infelizmente é o que ocorre na maioria dos casos.

Esse tipo de profissional, normalmente possui uma série de “justificativas” para a sua abordagem diretiva. Costuma citar que em casos de tentativas de suicídio ou de similar gravidade, o terapeuta deve assumir uma posição diretiva, até por questões éticas, a favor de se preservar o paciente, e que não há nenhum mal em ser diretivo, se não for em proveito próprio, ou para realizar o “mal” para o paciente. Segundo tenho observado, é verdade que em casos de suicídio, ou em situações que o paciente está se dirigido claramente para o seu próprio prejuízo, o terapeuta deve ser mais direto. Porém, as justificativas seguintes que foram arroladas são evasivas para o terapeuta deixar de pensar os pressupostos de sua própria atuação terapêutica.

Na intervenção diretiva, além do *problema filosófico* de que o paciente é visto como alguém que não é capaz de se conduzir, por si mesmo, *do ponto de vista técnico*, constatei que as intervenções diretivas são as que menos exigem intelectualidade do profissional. São simplistas e ineficazes. Oras, basta observarmos que ninguém precisa fazer cinco anos de uma faculdade de psicologia para dar conselhos, ordens e tarefas... Basta colocar um militar, um padre ortodoxo e dogmático, ou um gerente de uma empresa qualquer, que eles farão até um trabalho melhor nesse sentido.

Jung (1957), ainda salientou que esse tipo de intervenção diretiva – ao qual ele denominava de **terapia por sugestão** – desrespeitava a consideração da subjetividade do outro, especialmente quando era baseada no tecnicismo^[1]. Para ele, apenas uma atitude predominantemente não-diretiva (no sentido conceitual que foi delineado nessa resenha), se justifica cientificamente.

Já vimos a ineficiência de outras técnicas diretivas, quando tomadas como recursos únicos (a neuroligüística, a hipnose, etc). A intervenção não-diretiva, por sua vez, foi postulada especialmente por Carl Rogers, fundador da psicologia humanista, e

adotada pela corrente que segue a filosofia fenomenológico-existencialista. Parte-se, assim, do pressuposto de que o indivíduo possui um elemento psíquico interno de auto-regulação, que lhe permite ser capaz de decidir por si mesmo, qual o melhor caminho a seguir. Quando o paciente inicia um processo de “auto-boicote”, isso pode estar relacionado a alguns desajustes nesse processo de auto-regulação, que é função da intervenção psicoterapêutica localizar e propiciar meios para que o paciente se aproprie novamente do melhor ajuste auto-regulador ativo, adaptativo e criativo que seja capaz de efetuar.

Filosoficamente, a intervenção não-diretiva exige do terapeuta que ele seja capaz de suportar as suas próprias ansiedades, no sentido de confiar que no interior do paciente existam energias construtivas que podem ser estimuladas, e que no momento certo, elas irão se expressar, no ritmo do seu próprio processo (e não necessariamente, no ritmo do terapeuta). Exige o respeito ao livre-arbítrio do outro, e também uma certa **humildade epistemológica**. Do ponto de vista técnico, a intervenção não-diretiva, exige muito mais da intelectualidade, da criatividade e da capacidade técnica do terapeuta, justificando a existência de uma formação universitária em psicologia.

Nesse sentido precisamos ter uma noção de *evolução de pesquisa e tecnologia* na ciência clínica em psicologia. Assim, segundo Jung (1957):

I) Nos primórdios da psicoterapia, *enquanto o tratamento se limitava à sugestão diretiva, também se podia contentar com uma concepção teórica muito pouco exigente*. Naquele tempo, julgava-se suficiente conceber os quadros neuróticos como “produtos da imaginação” de uma fantasia exacerbada. *Deste modo de ver, decorria naturalmente a terapia que tinha por finalidade reprimir simplesmente tais produtos da fantasia, ou seja, os sintomas imaginários*. Aquilo que se pensava poder eliminar facilmente – porque não passava de um “produto da imaginação” – na verdade, era apenas *uma* das formas possíveis da manifestação de um estado patológico específico, cuja sintomatologia é múltipla e mutável, como as metamorfoses de Proteu. Tanto que mal se reprimia este ou aquele sintoma, já se manifestava um novo. Isso porque não se havia atingido o cerne do distúrbio.

II) Mais tarde, com Breuer e Freud, o próximo avanço da ciência clínica em psicoterapia foi a *teoria do trauma*: aqui, o chamado *método catártico* procurava fazer com que os momentos traumáticos, que originam a doença, retornassem à consciência do paciente. Ainda que relativamente simples, a aplicação desse método e teoria já requeria do psicoterapeuta uma atitude técnica e humana mais sofisticada para com o paciente, do que a terapia diretiva por sugestão, até por que essa última podia ser

aplicada por qualquer pessoa, contanto que ela tivesse a necessária energia. Não era necessário, para a sugestão diretiva uma formação técnica elaborada (Jung, 1957). O método catártico, porém, exigia um aprofundamento cuidadoso e individual de cada caso particular, uma atitude paciente e inquisitiva, toda ela voltada para os eventuais momentos traumáticos. Pois só pela observação e pelo exame minuciosos do material produzido pelo paciente era possível constatar os momentos traumáticos, de forma a chegar à ab-reação das situações emocionais causadoras da neurose.

III) Porém, não eram todos os casos de neurose que podiam ser explicados por um trauma de origem, como se constatou ao longo das pesquisas clínicas. O próprio Freud não tardou em superar a ainda simplista *teoria do trauma* (embora qualitativamente superior à terapia diretiva; aliás, qualquer método parecia ser superior a essa última), pela *teoria do recalque*. Esta teoria é bem mais complexa e, conseqüentemente, o tratamento passou a diferenciar-se. A impossibilidade de se chegar a resultados satisfatórios pela simples ab-reação tornou-se evidente, já que a maioria dos casos de neurose nem são causados por traumas. **A teoria do recalque considera que as neuroses típicas são muito mais “distúrbios do desenvolvimento” propriamente ditos.** Freud explicou a perturbação como um recalque e um passar ao inconsciente emoções e tendências sexuais da infância. Desta teoria resultou a tarefa para o terapeuta de rastrear essas tendências dentro do material do paciente. Mas, visto que essas tendências recalçadas são, por definição, inconscientes, a sua existência só podia ser comprovada pelo *amplo exame da anamnese, bem como das atuais atividades da fantasia do paciente*. A partir da descoberta de que as emoções infantis aparecem em regra e principalmente nos sonhos, Freud dedicou-se com seriedade, ao estudo deles. Foi este o passo decisivo que transformou a psicoterapia moderna num método de tratamento eficaz e confiável. Mas isso não é tudo.

IV) Até aqui, já contamos com um método e uma concepção muito mais complexa e abrangente do que supunha a concepção diretiva por sugestão. O método dialético introduzido por Jung se constituirá, então, no próximo passo evolutivo da clínica psicológica, por incluir a dimensão existencial decorrente da interação de dois sistemas psíquicos altamente complexos. As comunicações interrelacionais entre esses dois sistemas passam a ser vistas como se orientando em vários sentidos: de consciente para consciente, de consciente para inconsciente de ambos os lados (paciente e terapeuta) e em direção dupla, e por fim de inconsciente para inconsciente. A dinâmica da relação transferencial se torna mais complexa, e não se limita apenas a uma reprodução dos conflitos parentais iniciais, mas tem também um componente

prospectivo, e uma característica de relacionamento humano autêntico e dialético, de mútua evolução de duas almas.

Coerentemente com a evolução da ciência clínica em psicologia, Gilliéron (1986), com seus procedimentos experimentais, mostrou que é possível realizar-se um procedimento não-diretivo em psicoterapia breve, trocando a escuta focal pela escuta livre, e a atitude ativa pela livre associação, coligando tais processos à sofisticada técnica da interpretação.

Todos esses argumentos refutam o uso da “técnica ativa”, se ela estiver sendo utilizada como sinônimo de diretividade. Porém, há outra maneira de entendermos o termo “atividade”: vimos que, Carl Rogers trouxe a contribuição de observar que em toda terapia bem-sucedida as qualidades de empatia, aceitação incondicional positiva e congruência devem estar presentes. Especialmente, a congruência, que diz respeito ao terapeuta ser ele mesmo na sua relação com o paciente, se mostrando mais legítimo, verdadeiro e “congruente” com seu estilo pessoal, vai denotar necessariamente uma atitude mais “ativa” do que a solicitada pela técnica de abstinência adotada pela psicanálise clássica.

Na verdade, a técnica de abstinência solicitada pela psicanálise ortodoxa já se tornou obsoleta dentro da própria psicanálise, e inclusive em termos de paradigmas vigentes de ciência na contemporaneidade. Desde a década de 60, que a escola argentina de psicanálise, uma das mais atualizadas, após efetuar uma significativa revisão dos conceitos psicanalíticos, propôs a atitude designada por José Bleger de “dissociação instrumental”. A atitude de abstinência exigia uma certo distanciamento afetivo, ou mais do que isso, a idéia de que o terapeuta se proclamasse “afetivamente não envolvido”. Ocorre porém, que até nas ciências exatas atuais como nas Matemáticas Superiores e na Física Moderna, a subjetividade não é mais considerada como um elemento que deve ser colocado à parte. Baseado nisso, Bleger propôs que o terapeuta deve procurar o melhor “campo de ressonância” no qual possa se manter envolvido com o paciente de maneira a permitir que se faça presente a empatia, mas deve também saber manter um distanciamento providencial nesse campo, de forma que não seja “invadido ou contaminado” pelas angústias do paciente. O terapeuta aprende a descobrir qual é o seu campo de “ressonância empática” (termo mais usado pelos junguianos), através de um processo particular de autoconhecimento, via psicoterapia individual, além de contar com o apoio técnico da supervisão (Jacoby, 1984). Assim, quanto mais o terapeuta se conhece, mais objetiva se torna a sua relação com o paciente, ou como afirma Bleger, *a objetividade é obtida não excluindo a subjetividade, mas sim quando essa é incluída e*

entendida. Isso ocorre, também, porque através do entendimento da própria subjetividade, o terapeuta está atento a seus próprios vieses subjetivos, sabendo melhor discriminar o que é seu e o que é do paciente. Aliás, aí se encontra outro perigo da terapia por sugestão, quando o terapeuta aconselha diretamente baseado em seus preconceitos (e sem o devido trabalho de autoconhecimento necessário), quando talvez o paciente estivesse mais certo do que o onipotente “profissional”.

Assim, se a técnica ativa for entendida como consequência do terapeuta ser congruente com seu próprio estilo pessoal de conduta (desde que apoiado por um processo de desenvolvimento pessoal) em contraposição à técnica de abstinência, então como tal, ela pode ser bastante útil na psicoterapia breve.

Devemos lembrar, que a despeito dos apontamentos levantados até aqui, o emprego da técnica de abstinência, no contexto não-diretivo assinalado por Gilliéron, também mostrou bons resultados, segundo suas próprias colocações. Porém, pessoalmente acredito que os resultados obtidos por Gilliéron não se justificam pelo uso da técnica da abstinência, tal como ele afirmou. Na verdade, o terapeuta nunca está “abstenho” de suas emoções, nunca está completamente “não-envolvido”. Acredito que Gilliéron obteve seus resultados, em parte, por saber coordenar seus supervisionandos em direção ao melhor ajuste de “dissociação instrumental” e “ressonância empática” (o que é uma explicação mais condizente com os paradigmas científicos mais modernos), embora ele não usasse esses conceitos. Nesse sentido Gilliéron até se contradiz, pois ele também utilizava de uma concepção sistêmica de ciência baseada nas modernas teorias de redes, sistemas, comunicação e “*feedback ou retroalimentação*” (Gilliéron, 1986). Talvez não tenha articulado tão bem esse conceitos com a psicanálise, como o fez os autores argentinos, ou contemporâneos como Jung.

Uma psicoterapia breve baseada na teoria junguiana é baseada no **método dialético**, que necessariamente é uma técnica mais “ativa” do que a técnica de abstinência psicanalítica, por exigir que o terapeuta interaja mais efetivamente com o paciente. Inicialmente o paciente deve ter todo um campo aberto e facilitador para expor seus conteúdos psicológicos da forma mais completa possível. Isso pode ser obtido por intervenções incluindo questionamentos abertos intercalados com questões mais fechadas (entrevistas semi-dirigidas), assinalamentos que demonstrem compreensão e empatia, etc. Ele não deve ser dirigido, mas sim ter seu campo de diálogo facilitado. Apenas, e só apenas, depois do paciente expor todos os seus conteúdos, é que o terapeuta pode começar a confrontar averiguações concordantes e discordantes,

possibilitando o encontro alquímico e transformador de almas (ou das psiques de ambos).

Nesse momento pode-se objetar que o terapeuta então, passe a ser um pouco mais diretivo. Porém, a crítica levantada até o momento tem sido para as formas de terapia, ou para os terapeutas, que são **predominantemente** diretivos, em mais de 90% do tempo das sessões realizadas. Mas, pesquisas feitas com transcrições de fitas, análise de vídeo, e tabulação estatística das verbalizações efetuadas, mostraram que um grau técnico e estrategicamente manejado de diretividade pode ser produtivo para a psicoterapia, expressando-se na ordem de 5% das falas totais do terapeuta. Essas mesmas pesquisas mostraram que o “índice ótimo” para as intervenções diretamente relacionadas com a compreensão empática, em terapias bem-sucedidas correspondem a 80% (confirmando o postulado rogeriano da importância da empatia), a técnica da **interpretação** ficou com 10% e as manifestações de **apoio emocional** contabilizaram 20%. É claro que no momento de uma sessão, um terapeuta não vai poder ficar “contabilizando” as suas próprias intervenções, mas esses resultados mostram que o uso de diretivas e interpretações deve ser parcimonioso e tecnicamente bem orientado, que as manifestações de apoio e aprovação podem ser mais intensas, mas não devem ser a base da psicoterapia, e que a compreensão empática sem dúvidas, é a chave de qualquer processo psicoterapêutico breve ou não (Rangé, 1995).

Logo a questão, não é que o terapeuta não pode ser diretivo nunca (talvez isso nem fosse realmente possível), mas que essa não deve ser a **base** de uma psicoterapia, sendo o emprego de técnicas diretivas manejadas com parcimônia, cuidado ético, e no contexto do uso de outras variadas técnicas que já se mostraram cientificamente mais eficazes. É exatamente o que ocorre no método dialético de Jung, e segundo minha experiência pessoal, tenho obtido bons resultados com essa técnica em psicoterapia breve.

Para finalizar esse tópico, darei um exemplo metafórico: vamos imaginar três crianças, frente uma máquina de jogos eletrônicos totalmente desconhecida. Para a primeira criança eu posso empregar uma técnica totalmente diretiva, onde a partir do meu conhecimento eu vou ensinando a função de todos os botões, bem como o funcionamento da máquina, suas regras, etc., lado a lado com a criança, e acompanhando cada detalhe. Certamente a criança poderá aprender muito rapidamente a manusear a máquina, mas se o objeto for trocado por outro, com características totalmente diferentes, como a criança não foi estimulada a explorar por si mesma os mecanismos de uma máquina de jogos eletrônicos, talvez ela demore muito para

manejar o novo instrumento ou simplesmente não consiga realizar uma nova adaptação e aprendizagem. Esse é o paradigma da terapia diretiva ou por sugestão: resultados práticos, rápidos, concretos, mas superficiais, sem duração, e ineficazes para promover o desenvolvimento das capacidades de autonomia do indivíduo, especialmente frente a situações novas e inesperadas. Apesar disso, pode ser a modalidade de trabalho preferida de uma sociedade imediatista e acrítica, como a nossa atual sociedade burguesa de consumo vigente. É também o método preferido da mídia capitalista – basta observarmos o pouco estímulo para o pensamento crítico na nossa mídia, bem como a pressão diretiva que os meios de comunicação utilizam para condicionar a população.

Vamos supor agora, que para a segunda criança, eu a deixasse descobrir todas as funções e regras da máquina sozinha, sem nenhum suporte ou intervenção. Poderíamos a princípio supor que essa seria o modelo da terapia não-diretiva, mas a rigor, não seria nem sequer um modelo de terapia, pois não houve interação nem qualquer medida facilitadora. A criança, inicialmente realizaria uma aprendizagem por “tentativa-e-erro” e depois, por si mesma, ela traçaria algumas relações e aprenderia como utilizar a máquina. Essa primeira aprendizagem, teoricamente seria bem mais demorada, mas caso o aparelho fosse trocado, essa criança talvez aprendesse mais rápido do que a anterior, por já ser capaz de antecipar algumas relações que a criança da aprendizagem diretiva não foi treinada a realizar. Nesse segundo modelo, podemos dizer que a abordagem foi não-diretiva no sentido de que os insights em sua totalidade vieram da criança, mas os resultados em um primeiro momento, pelo menos, foram demorados, e no fundo, como foi dito, não houve uma relação real entre a criança e seu tutor. Esse seria o paradigma da terapia em que o psicólogo fica literalmente “mudo” esperando que o paciente realize todas as suas relações.

Vamos supor um terceiro caso, em que a criança ao explorar a sua máquina, conte com um professor que não ensine tudo (aliás, muito pelo contrário), porém procure oferecer algumas instruções de maneira bem “econômica”, priorizando perguntas facilitadoras (questionamentos), apontamentos de relações estabelecidas (interpretações), assinalamentos de algumas possibilidades de uso de alguns dos botões da máquina, sem definir um botão específico a ser girado ou pressionado (apoio e motivação), e só em alguns momentos estratégicos, o terapeuta diretamente pode pressionar ou girar (e ainda assim, apenas pela metade) um ou outro botão (intervenção diretiva estrategicamente manejada). *A prioridade, porém, continua a ser as tentativas realizadas pela própria criança, que deverá se sentir livre para tentar todas as opções.* Pois bem, esse é o paradigma do método dialético de C. G. Jung, permitindo coligar a

praticidade e rapidez do primeiro exemplo, com a não-diretividade e a liberdade de expressão do segundo método, sem que para isso a criança tenha que ser “abandonada” a si mesma (como no segundo caso), nem tenha a sua independência sobrepujada (como no primeiro caso). **É uma abordagem basicamente não diretiva, com algumas diretivas estrategicamente colocadas, algumas em casos excepcionais (como em tentativas de suicídios, ou momentos cruciais de crise).**

Atualmente encontro-me aplicando esse método, em caráter experimental, com dependentes de álcool em psicoterapia breve individual no Instituto Fraternal de Laborterapia (IFL), onde ministro aulas num curso de orientação e prevenção para o alcoolismo, e coordeno um grupo de estudos, pesquisas e de trabalho na área. Os resultados iniciais têm sido satisfatórios, e futuramente poderão servir de base para derrubar uma idéia predominante entre muitos profissionais que atuam com esse tipo de população, de que apenas as terapias diretivas é que são apropriadas para lidar com alcoolistas. Experiência semelhante estou pessoalmente realizando num centro de atendimento psicossocial (CAPS) da prefeitura de São Paulo, coligando psicoterapia breve, psicoterapia de grupo (por tempo indeterminado e de enquadre aberto) e psicodiagnóstico, também em caráter experimental. Nesse caso, tenho observado que a *psicoterapia breve* tem sido um excelente procedimento terapêutico para preparar o indivíduo para a *terapia de grupo*, enquanto esta parece ser um interessante instrumento para maximizar objetivos terapêuticos. Esse resultados, porém, são apenas iniciais e se encontram ainda em fase de hipótese para teste. Em todos os casos, tenho usado o método dialético proposto por Jung, dentro de uma visão sistêmica que simultaneamente considera as especificidades do sintoma manifesto (alcoolismo e outras dependências químicas), mas que também procura abordar o ser humano integral, holístico, bio-psico-sócio-espiritual. Trata-se de uma visão que relaciona as partes ao todo, e vice-versa, ou seja, trata-se de uma linha de raciocínio relacional (opondo-se à mera somatória “atomista” das partes, mas atendo-se sobre como as “partes” ou “sistemas” se relacionam), que caracteriza um paradigma de pesquisa e atuação científica.

Assim, retomamos a problemática do foco, em psicoterapia breve. Gilliéron, já mostrou que a focalização não é imprescindível em psicoterapia breve, nem tão pouco é uma especificidade dessa. Por exemplo, a maioria das terapias *behavioristas*, mesmo que não adotem um enquadre de tempo delimitado são mais diretivas (atividade de Ferenczi), planejadas, focadas no sintoma (manifesto), etc. Porém, a focalização é bastante valorizada na literatura sobre terapia breve.

Lemgruber (1984) detalha todas as sutilezas técnicas da focalização, na teoria psicanalítica. Eis alguns de seus conceitos-chave:

1. Motivo da consulta = é o que costumamos chamar de motivo manifesto da consulta, ou o motivo que traz o paciente à consulta.
2. Situação-problema = se refere às situações expressadas que circulam o motivo manifesto. Enquanto tal, também se situa no registro daquilo que é manifesto, explícito.
3. Hipótese psicodinâmica inicial = é uma tentativa de compreensão global inicial da psicopatologia e da psicodinâmica do paciente, baseada na concepção teórica e prática do terapeuta;
4. Conflito Focal = delimitação dos aspectos centrais, ainda que parciais, desta hipótese mais completa, através da delimitação do foco. Graficamente, poderíamos representar a hipótese psicodinâmica inicial como um conjunto maior no qual estivesse inserido um subconjunto menor representando o foco ou conflito focal. Na teoria psicanalítica, o foco se situa na ordem daquilo que é latente ou implícito.
5. Conflito Primário = é o conflito nuclear ou conflito primário infantil. Em Psicoterapia Breve, procura-se trabalhar somente com alguns derivados do conflito nuclear, sendo que a escolha de quais conflitos derivados se devam elaborar deve recair sobre os que prevalecerem por sua urgência ou importância.
6. Ponto de Urgência = pode ser intrafocal ou extrafocal.
 - a) intrafocal → refere-se a uma situação que requer atenção especial, e que está vinculada ao conflito focal.
 - b) Extrafocal → é uma situação urgente e/ou traumática que por circunstâncias atuais passa a predominar naquele momento da vida do paciente, mas que não está necessariamente ligada ao conflito focal.

Para dar um exemplo da aplicação desses conceitos em um caso clínico, vamos supor um caso em que um paciente aparece no consultório com queixa de dificuldades de relacionamentos interpessoais no trabalho, especialmente com seu chefe, mas também com a maioria das pessoas, não conseguindo formar amigos, e também um parceiro afetivo. A **queixa manifesta** ou **motivo da consulta** são as dificuldades interpessoais. Tudo o que o paciente descrever diretamente relacionado a essa queixa é a **situação-problema**. Assim, o paciente pode comentar que ninguém quer namorar com ele, que ele se sente pouco valorizado, que o seu chefe é um carrasco, que todo mundo faz fofocas dele, etc. Tudo isso é a situação-problema ligada à queixa manifesta.

Se a abordagem teórica utilizada fosse a comportamental ou behaviorista, esse conjunto de fatores seria o ponto de focalização (ou seja, seria o foco ou conflito focal) da psicoterapia, pois a terapia comportamental é bastante focalizada no sintoma manifesto e nos elementos que circulam essa queixa, com ênfase na variáveis ambientais que parecem manter esse sintoma. Pelo menos é assim no behaviorismo radical de B. F. Skinner. Já a escola comportamental-cognitivista possui uma visão um pouco mais ampla, e também irá focalizar o que eles denominam de “crenças disfuncionais” do paciente, e que colaboram junto com os reforçadores sociais, para a manutenção da problemática em ação. Há portanto, o acréscimo de uma variável interna ou intrasubjetiva.

Entretanto na psicanálise breve quando se adota a “técnica focal”, busca-se primeiramente uma **hipótese psicodinâmica inicial**, para se compreender as variáveis latentes ou implícitas “por trás” da queixa manifesta. A escuta clínica analítica baseada em alguma escola de teoria psicodinâmica e a aplicação de variadas técnicas de investigação psicológica (testes projetivos gráficos, TAT, ou outro), por exemplo, podem garantir a execução desse diagnóstico. Na abordagem psicanalítica, a identificação da queixa latente por trás do sintoma manifesto é, então, o **conflito focal**.

Tomando o exemplo clínico citado, o diagnóstico psicodinâmico pode apontar que o paciente possui uma personalidade muito apegada à autoridade das figuras parentais, que por sua vez são personagens muito invasivos e controladores. O paciente, por sua vez, parece não conseguir estruturar-se de forma mais independente, limitando ou anulando essa ação dos pais. Mais do que isso, ele pode possuir alguns “ganhos secundários” com esse tipo de situação, pois ao se colocar como dependente dos pais, ele pode garantir alguns confortos e regalias que não conseguiria se tivesse que ter o “trabalho de ser mais independente”. Sem ter uma compreensão vivencial dessa dinâmica, o paciente acabou gerando um sentimento de incapacidade que, por sua vez,

se tornou um sentimento de inferioridade crônico, onde o paciente se mostra incapaz de promover suas próprias realizações. Com isso ele pode despertar críticas e comentários dos outros conhecidos fora do círculo familiar, fazendo com que através de algo como uma “profecia auto-realizadora”, ele paciente se coloque numa situação em que seja literalmente “perseguido” pelos “outros”. Obviamente, como o paciente não é capaz de lidar com o autoritarismo dos pais, também não será capaz de lidar com outras figuras de autoridade como o seu chefe de trabalho. Ainda que seu chefe seja uma pessoa autoritária e “difícil”, o paciente não conseguiu ao longo de sua história de vida criar recursos internos para buscar uma maneira criativa de lidar com esse tipo de pessoa e situação. Por fim, com seu acentuado sentimento de inferioridade, o paciente se coloca objetivos compensatórios para recuperar a auto-estima, como buscar soluções idealizadas num emprego que lhe ofereça riqueza e status imediato, ou então, através do consumismo exagerado das “melhores marcas de roupas, serviços variados”, etc.

Assim o latente da situação é a dependência do paciente em relação aos seus pais e às opiniões alheias, bem como o seu sentimento de inferioridade. Esse seria o **foco** do trabalho de psicoterapia breve, em relação à queixa manifesta que é de dificuldades interpessoais no ambiente de trabalho e na vida como um todo.

O **conflito primário** pode ser a relação de dependência fusional com as figuras parentais. Um dos derivados desse conflito a ser trabalhado pode ser a capacidade do paciente lidar com figuras de autoridade. O **ponto de urgência intrafocal** pode ser os conflitos que o paciente vivencia em relação a uma possível decisão de querer sair de casa, para tentar a independência. Por fim, uma possibilidade de **conflito extrafocal**, pode ser por exemplo, uma situação onde a mãe do paciente tenha tentado cometer um suicídio, gerando a necessidade de dar um novo rumo à direção da psicoterapia. Um conflito extrafocal quando se faz presente em um processo psicoterapêutico deve ser lido como uma *situação de crise*, não sendo aconselhável prosseguir-se o trabalho de focalização sem se dar atenção ao material urgente (Lemgruber, 1984).

O caso clínico que foi tomado como exemplo nessa dissertação, corresponde a um atendimento breve que realizei, de duração de 9 nove meses, sendo que os resultados positivos começaram a aparecer por volta de 4 e 5 meses, sendo que no 6º e 7º meses, eles se estabilizaram. O paciente foi capaz de estabelecer um bom vínculo comigo, o que foi um fator essencial para o sucesso do trabalho. Ao longo do processo, o paciente foi se tornando consciente de toda a sua dinâmica, conseguiu pouco à pouco se individualizar mais em relação aos seus pais, superando suas angustias persecutórias (onde ele se via como vítima das balburdias dos outros), e inclusive lidando muito

melhor com o seu chefe de trabalho. O paciente conseguiu também se tornar mais espontâneo, conseguindo iniciar algumas “paqueras” após um período anterior de alguns anos de “abstinência” na área afetiva.

O paciente além de tudo o que foi falado, tinha como principal mecanismo de defesa uma dinâmica obsessivo-compulsiva, com utilização constante de racionalizações e com algumas tendências masoquistas encobertas. Ele não empregava mecanismos de negação (o que colaborou com o processo), mas a intelectualização era um recurso constante. Para lidar com esse mecanismo de defesa, *procurei intervir através de um manejo muito especial do enquadre psicológico*. Esperei que a psicoterapia se tornasse, ela própria uma compulsão, para o paciente, e ele se condicionasse ao modelo de enquadre adotado até o momento (sempre a mesma sala, sempre o mesmo horário, etc). Como já foi dito, o fundamento de uma psicoterapia breve é o manejo técnico do enquadre psicoterápico. Pois bem, uma vez que o paciente possuía em seu psiquismo uma estrutura cristalizada e rígida, por conta da natureza obsessivo-compulsiva, resolvi em um dado momento manejar “aleatoriamente” a disposição espaço-temporal das sessões. Especialmente a dimensão, *localização da terapia*. É claro que isso só é possível em determinadas condições. Na clínica onde trabalho, é possível trocar de sala quantas vezes se quiser, havendo várias salas com várias decorações. Assim, procurei em pequenos períodos de tempo promover modificações de sala, e quando possível de horário também, “confrontando” o paciente com a necessidade de se adaptar a uma nova situação e ambiente^[ii]. Quando o paciente fazia algum comentário sobre a mudança de sala, o mesmo era utilizado como base para a realização de uma *interpretação* (o “bisturi psíquico” que possibilitava a realização de uma “operação no seu campo mental”, nas palavras de José Bleger), através de uma intervenção que relacionava as suas reações frente uma situação nova ou inesperada, e a sua estrutura psíquica rígida e estereotipada.

Por fim, o término da psicoterapia também foi manejado a partir de alguns ajustes realizados sobre o enquadre psicoterápico. Como o paciente conseguiu transformar a própria psicoterapia numa compulsão, o que era esperado pela própria dinâmica diagnóstica de sua personalidade, optei por acelerar o término da psicoterapia. Isso trouxe à tona os sentimentos masoquistas do paciente, pois ao se conscientizar que havia transformado a própria terapia numa compulsão, ficou evidente que o paciente se coloca em diversas situações da vida, numa posição de auto-sacrifício desnecessária. Para realizar a terapia comigo, o paciente realizava uma viagem de mais de duas horas, para dar andamento à sessão (já que ele mora no interior de São Paulo), ao invés de buscar um profissional perto de sua casa. Dialogamos que isso estaria a serviço de suas

angústias e fantasias persecutórias (pois ele tinha medo que um terapeuta de sua cidade falasse sobre ele para as pessoas da região), bem como sua tendência masoquista de auto-sacrifício que se expandia para outras áreas da vida (observe-se que experiências da vida real eram incluídas na intervenção, que focava a maneira como o paciente se relacionava com o processo terapêutico e com o próprio terapeuta – isso possibilitou a realização de uma “experiência emocional corretiva” como postula Lemgruber, e uma “tomada de consciência real” como propõe Gilliéron) . O paciente passou a ter uma consciência bastante vivencial (e não apenas intelectual) do seu funcionamento mental, e a terapia foi concluída com o objetivo satisfatório de ter promovido **mudanças significativas nesse padrão de funcionamento psíquico** – esse é o objetivo de uma psicoterapia breve, e o paradigma desse atendimento corresponde tanto às propostas de Gilliéron (1986) quanto Lowenkron (1993). O paciente foi então preparado para continuar a tirar as “sua próprias pedras e obstáculos de seu caminho vital” por si mesmo, a partir dessas novas percepções.

Vimos a diferença da questão da focalização na abordagem psicanalítica e behaviorista. Na abordagem junguiana, teríamos uma visão ainda mais sistêmica, como é próprio dessa abordagem, pois tanto o sintoma manifesto, quanto os conteúdos latentes são vistos como uma totalidade interrelacionada. O sintoma manifesto é visto como tendo uma função compensatória, e de auto-regulação da psique, e a focalização na psicoterapia junguiana tem o objetivo de fortalecer o ego (o centro da consciência) para que ele possa lidar de maneira mais adequada com o psiquismo ou o *Self* como um todo.

Gilliéron (1986) propõe que o paciente realize o próprio foco da psicoterapia, e não o terapeuta, uma vez que sua abordagem é basicamente não-diretiva. Ele acredita que isso seja possível devido às peculiaridades da própria relação. Nesse sentido, sua proposta seria totalmente diferente da maior parte dos autores em psicoterapia breve (que enfatizam a “atividade” como já comentamos), especialmente se essa for de orientação comportamental.

A proposta junguiana se aproxima da de Gilliéron, porém em função do método dialético, o terapeuta também realizará o seu “foco diagnóstico particular”, e após um primeiro momento em que o paciente tenha exposto o seu material, num momento posterior o “foco” de atenção do paciente será confrontado (no sentido de um sistema que interage com outro, e não necessariamente no sentido de choque ou oposição contrária – busca-se muito mais a *troca* do que o *choque* de opiniões) com o “foco diagnóstico” do terapeuta, e então dessa “alquimia entre almas” no interior do campo

dinâmico do enquadre espaço-temporal breve, que as técnicas e a relação assumem seu valor terapêutico prático.

Além da dinâmica relacional como enfatizou Gilliéron, acredito que a questão da focalização na terapia junguiana é ainda melhor compreendida através da **teoria dos complexos**. Segundo essa teoria, que depende de conceitos mais amplos como inconsciente coletivo e arquétipos, *os complexos são conteúdos psíquicos (idéias, imagens mentais, conceitos, etc) carregados emocional e sentimentalmente, que com o correr do tempo, se acumulam ao redor de determinados símbolos psíquicos arquetípicos, em função de sua afinidade temática e energética*. Quando esses complexos se constelam (ou seja, se ativam, segundo um padrão de energia específica, e se dirigem a uma ação comportamental ou reação emocional bem definida), fazem-se acompanhar invariavelmente pelo afeto, com uma ação manifesta relativamente autônoma, em todos os casos (Pessoa, 2003).

Assim, o paciente certamente tenderá a expor a sua queixa **focalizando-a** em função da sua própria organização particular dos complexos a ela relacionados, sendo ela própria - a queixa manifesta - um complexo que se relaciona de maneira sistêmica, dialética e complementar aos outros complexos do sistema psíquico do paciente, incluindo o seu *Self*, ou arquétipo central e regulador da alma.

Mas o terapeuta, possui em seu conhecimento técnico e sua experiência pessoal, uma cosmovisão particular que em si será o complexo altamente sofisticado que condicionará a sua compreensão da problemática do paciente num primeiro momento, e depois servirá para “confrontá-lo” num segundo momento, do seu método dialético. Por isso, o terapeuta precisa passar por um processo de desenvolvimento pessoal, também, para não “viesar” essa compreensão de maneira prejudicial ao paciente, mas sim buscando caminhos criativos para facilitar a “descristalização” dos complexos patológicos do paciente, por ele mesmo. O terapeuta deve ser um facilitador para ajudar o paciente a se instrumentalizar para dissolver os seus complexos disfuncionais, em favor da formação de complexos construtivos, transformadores, mais flexíveis e promotores da adaptação ativa à realidade, portanto da autonomia e do livre-arbítrio. O modelo de psique na abordagem junguiana – assim como na maior parte das abordagens humanistas e existenciais – postulam necessariamente **a existência de um processo regulador positivo com potencialidades criativas**, o que justifica filosoficamente a adoção de um modelo terapêutico basicamente não-diretivo, ou melhor ainda, do método dialético.

A psicóloga junguiana Liliane Martins de Melo (1998), afirma que o processo de psicoterapia breve vem a ser um procedimento terapêutico que tem como objetivo básico, a resolução de situações emocionais mais emergenciais que estão, como que sendo chamadas pelo *Self*, para assim o indivíduo buscar as concretizações do desenvolvimento de suas potencialidades. Nesse sentido, a psicoterapia analítica de C. G. Jung, nos fornece subsídios teóricos e técnicos para o desenvolvimento da psicoterapia breve pela mobilização do processo criativo da psique.

Segundo o modelo de trabalho de Melo (1998), atendo-nos ao estudo da tipologia psicológica de Jung, podemos avaliar as atitudes da consciência e seu respectivo movimento da libido em extroversão ou introversão. Assim, o caminho para o desenvolvimento do trabalho terapêutico segundo a ênfase dessa autora, se dá através da teoria dos tipos psicológicos de Jung, baseado nas clássicas funções da consciência propostas pelo autor (sensação, pensamento, sentimento, intuição). O problema é que a tipologia junguiana, embora seja uma teoria baseada em pesquisas empíricas, teóricas e filosóficas extremamente sofisticadas, seu alcance recai predominantemente sobre a dimensão da consciência e das funções do ego (o centro da consciência), porém a experiência junguiana se situa no registro da psique total, em seus aspectos conscientes e inconscientes, não podendo ter na tipologia o fundamento e caminho diretriz da terapia, embora seja um aspecto muito importante a ser considerado. O **método dialético**, como aponta Jung em seu livro “A prática da psicoterapia”, por sua vez, é a própria essência do conceito junguiano de psicoterapia, coerente com a sua inspiração fenomenológica, abarcando a totalidade da dimensão da psique (consciente e inconsciente) e na terapia breve, esse método é ajustado às *peculiaridades do manejo espaço-temporal do enquadre psicoterápico*, elemento esse que é por sua vez, algo como o “arquétipo estrutural” da concepção de qualquer modalidade de psicoterapia breve, em qualquer escola teórica.

Melo (1998) ainda fornece como contribuição a observação de que a utilização de técnicas criativas clássicas da clínica analítica junguiana, como a *Caixa de Areia* e *Argila* centralizam o indivíduo na tarefa terapêutica, e por isso, podem ser consideradas no contexto espaço-temporal de uma terapia breve, como técnicas focais.

De minha parte, proponho que as técnicas corporais de toques psicofísicos do pós-junguiano Dr. Petho Sandör, possuem a mesma qualidade, com a vantagem de focalizarem mais diretamente o movimento de interiorização e insight vivencial no self terapêutico. Técnicas de meditação e “introspecção dirigida” podem ser adaptadas a essa modalidade de procedimento terapêutico (complementar ao método dialético),

incluindo por isso, a variável transpessoal (ou espiritual) em contexto instrumental. Segundo a minha experiência pessoal, é possível acessarmos o que eu chamo de “memória corporal”, ou ainda melhor **inconsciente corporal**, através dos símbolos e conteúdos que emergem desse movimento de auto-observação e introspecção psicocorporal[[iii](#)].

Por fim, como aponta Melo (1998), o objetivo principal da psicoterapia breve é estimular o paciente a caminhar por si próprio, “sozinho”, para a vivência posterior de sua tarefa de realização do *Self*, que só pode ser continuada após a retirada de pelo menos uma parte dos obstáculos que obstruem o caminho das “águas” do “rio de seu processo de individuação”, obstáculos esses que se configuram muitas vezes, como situações de crise[[iv](#)]. A tarefa da psicoterapia breve consiste, então, na remoção de pelo menos alguns desses obstáculos, podendo ser retomada quantas vezes se fizer necessário.

Referências Bibliográficas

Lowenkron, Theodor S. *Psicoterapia Psicanalítica Breve*. Porto Alegre: Artes Médicas Sul, 1993.

Lemgruber, Vera B. *Psicoterapia Breve: A Técnica Focal*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1984.

Gilliéron, Edmond. *As psicoterapias breves*. Tradução por: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1986.

Braier, Eduardo Alberto. *Psicoterapia breve de orientação psicanalítica*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

Melo, Liliane Martins de. *Psicoterapia Breve. Uma abordagem junguiana*. São Paulo: Instituto Pieron, 1998.

Arzeno, Maria Esther Garcia. *Psicodiagnóstico Clínico: novas contribuições*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1995.

Hammer, Emanuel F. *Aplicações clínicas dos desenhos projetivos*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1991.

Jacoby, Mário. *O encontro analítico. Transferência e relacionamento humano*. São Paulo: Cultrix, 1984.

Rangé, B. (Org.) *Psicoterapia comportamental e cognitiva. Pesquisa, prática, aplicações e problemas*. Campinas: Editorial Psy, 1995.

Zilli, Ercília. *O Espírito em Terapia – Hereditariedade, Destino e Fé*. São Paulo: DPL, 2001.

Pessoa, Adalberto Ricardo. *Dissecando a Alma Humana*. Artigo publicado na internet: Site de Psicologia Espírita (www.psicologiaespirita.rg3.net), janeiro de 2003.

[i] São palavras de Jung (1957): “... À terapia por sugestão pertencem, os métodos que **impõem** e aplicam o conhecimento de outras individualidades e a interpretação delas. São terapias por sugestão, igualmente, todos os **métodos técnicos**, no sentido exato da palavra, na medida em que estes pressupõem que todos os objetos individuais são idênticos”. Deve-se ficar claro que Jung não desvalorizava a importância da técnica na clínica psicoterápica, mas sim o tecnicismo exagerado e estereotipado. Tais críticas se estenderam tanto por Jung, como por outros autores, aos exageros tecnicistas dos diagnósticos psiquiátricos, *quando tomados como recursos exclusivos*. Em termos ideais, paralelamente aos diagnósticos psiquiátricos que são mais descritivos do que explicativos, e têm a função de ajudarem o médico a delimitar a queixa manifesta e a medicação apropriada quando necessário, são imprescindíveis também a realização de um diagnóstico psicodinâmico e compreensivo (portanto mais humano, relativo, existencialista, flexível e situacional). O diagnóstico psiquiátrico é um recurso diretivo necessário, mas que se torna um prejuízo, quando tomado como “rótulo” e recurso único.

[ii] Um psicólogo que quisesse fazer o mesmo, mas não dispusesse de outras salas alternativas para realizar tal manejo, poderia procurar variar o local das sessões propondo um ambiente mais aberto, como o jardim do consultório, ou outro espaço alternativo. O próprio Freud atendia alguns de seus pacientes no jardim de sua casa... Trata-se de uma questão de criatividade.

[iii] É interessante observar que em algumas pesquisas iniciais, que realizei de forma independente, tenho observado uma correlação entre os conteúdos obtidos nos exercícios de “introspecção corporal” em ambiente clínico, materiais de técnicas projetivas como o TAT, e por fim, relatos de sonhos. O procedimento tem sido o de pedir que o paciente relaxe, realize algumas respirações pausadamente, feche os olhos e focalize a sua atenção paulatinamente em cada parte do corpo, dos pés à cabeça e vice-versa, sob o comando do terapeuta que vai ajudando no caminho de ida e volta, durante o percurso de auto-observação. Depois ambos dialogam sobre as imagens que espontaneamente vêm na mente do paciente, buscando o seu significado. Tem-se constatado existir uma correlação entre essas imagens, e os conteúdos presentes nas histórias do TAT, bem como nas imagens oníricas. Essas observações iniciais parecem apontar para a existência de um inconsciente corporal. Também tenho observado que quando essas imagens “psico-corporais” são assimiladas e elaboradas pelo paciente, elas possibilitam um processo de ampliação da percepção consciente sobre si mesmo, e abrem novas possibilidades de comunicação entre o ego e o *Self*, no processo de individuação.

[iv] Sobre isso, Vera Lemgruber (1984) traz contribuições interessantes sobre o que é denominado de “Teoria da Crise”.

A Caridade da Vida Cotidiana

Segundo o codificador Allan Kardec, toda a moral de Jesus se resume na caridade e na humildade. A caridade se opõe ao egoísmo, enquanto a humildade se opõe ao orgulho. Esses dois – o egoísmo e o orgulho – segundo Kardec, são as maiores fontes de todos os outros males da humanidade (ver capítulo XV – “Fora da Caridade não há Salvação” de “O Evangelho segundo o Espiritismo”). Em todos os ensinamentos de Jesus, a caridade e a humildade são exemplificadas pelo seu próprio comportamento, como condições indispensáveis para a absoluta felicidade futura. E de fato, se observarmos com muito cuidado, nossos atos de amor quando são manifestados do fundo de nossos corações, factualmente nos tornam mais felizes.

Ao falar da “Caridade da Vida Cotidiana”, que é o título desse artigo, o meu objetivo não é discorrer, por exemplo, sobre a caridade que consiste no ato de oferecer uma “esmola” aos mais necessitados – embora essa seja também importante – mas sim, sobre um tipo de caridade que talvez seja mais difícil, pois para ser expresso deve fazer parte mesmo das menores atitudes de nosso dia-a-dia: trata-se do **respeito nas relações humanas**.

Segundo o Espírito Albert Camus (no livro “Pensamentos sobre o Ser” psicografado pela médium Nora T. M. N. Sakamoto) respeitar implica em não agredir (seja física ou verbalmente), e além disso, saber aceitar cada pessoa com suas manias, idéias, propósitos e atos. Implica em acatar o comportamento do outro e em compreendê-lo; algumas vezes renunciar às vontades próprias no respeito-amor, bem como o perdão automático no respeito-cristão. O autor espiritual salienta que respeito não significa submissão, passividade ou ausência de pensamento próprio, mas a nobreza de permitir que as criaturas tracem seus valores e os vivam. Respeito implica também em condescendência, atenção, ajuda, amparo, carinho, amizade, solidariedade. Como toda caridade, o respeito nas relações humanas demanda a virtude da paciência. A caridade da vida cotidiana engloba o conhecimento e o esclarecimento que não se engaveta para um momento oportuno, mas ao contrário, deve se fazer presente em todos os momentos da encarnação, na prática diária e variada em seus múltiplos aspectos.

Albert Camus faz um comentário bastante interessante sobre a questão da agressão no comportamento humano – criticamente e com razão, afirma que muitos psicólogos defendem que o homem tem a necessidade “inata” de agredir, e que ela deve ser respeitada. O autor espiritual, discordando dessa posição, então, indaga: “Mas, como respeitar o desrespeito” ?

Na verdade, do ponto de vista da psicologia, simplesmente tentar reprimir a agressividade, sem qualquer tentativa de clarificação sobre o significado de tal comportamento, pode trazer resultados até piores, como por exemplo, doenças psicossomáticas (ou seja, distúrbios emocionais da mente sobre o corpo, como dores e estresse), descontrole emocional (incluindo comportamentos agressivos descontrolados), etc. Mas como afirmou Camus, não se trata, porém, de simplesmente “respeitar” essa hipotética “necessidade humana” de agredir. Para vencermos os nossos impulsos agressivos, torna-se necessário a revisão de nossos valores ético-morais,

através da Reforma Íntima, essa calcada em um processo particular de desenvolvimento pessoal baseado no autoconhecimento.

Quando uma pessoa agride ao outro, ela está a agredir a si própria também, pois em termos cósmicos todos fazemos parte de um Grande Todo que é a Unidade do Universo. Essa consciência e esse esclarecimento – comum a seres altamente evoluídos como Gandhi, Chico Xavier, Dalai Lama, e outros – é presente entre aqueles que “naturalmente” e sem qualquer esforço, não agredem em nenhuma circunstância. No estágio que a humanidade hoje se encontra, um tal estado evolutivo de consciência para ser alcançado, implica na necessidade de vencermos a nós mesmos, pela firme decisão de participarmos ativamente do próprio Universo.

Do ponto de vista ético e social, para tanto torna-se necessário o desenvolvimento da filantropia, ou seja, do amor à humanidade. Sabemos pelo mandamento maior, ensinado por Jesus, que amar ao próximo é amar a Deus, e vice-versa. Assim, a filantropia, a ação e a consciência social, se traduz na consciência e no amor em Deus. Por sua vez, a agressão ao próximo, se traduz pela agressão ao Pai Maior. Segundo esse raciocínio, é muito triste pensarmos o quanto nós cotidianamente agredimos ao nosso Pai Celestial, todas as vezes que agredimos os nossos irmãos da Terra. Mas, torna-se consolador sabermos que o nosso Deus de Amor, com sua infinita compreensão e bondade, sempre está disponível para nos perdoar, oferecendo-nos novas chances de adentrarmos em seu caminho construtivo para o Bem e para a Felicidade. Algumas vezes precisamos suportar as conseqüências de nossos próprios erros, para aprendermos essa Lição Universal – essa é a Lei de Ação e Reação, que não é um castigo divino, como alguns pensam, mas sim uma sensibilização existencial para que o Espírito se auto-organize para a evolução progressiva do Universo.

Nesse contexto, como diria o psicólogo humanista Carl Rogers, a “aceitação integral positiva do outro”, deve incluir a aceitação das suas deficiências, e o amparo de suas conquistas, sem as exigências de tempo impostas pela nossa vontade de mudar o outro, mas sim pelo próprio ritmo do irmão em evolução. Segundo Camus, no momento em que todos se virem como seres imperfeitos, mas em evolução e, portanto, mudarem seus propósitos de crítica para compreensão e conquistas, de violência para conhecimento, de obrigatoriedade para possibilidade, então terão encontrado o maior dos elos da corrente da Paz Mundial.

Quanto à renúncia às vontades, essa deve ocorrer sem que o ser perca a essência de si próprio, sem anular-se, sem tornar a renúncia uma atividade covarde e calculista. A renúncia, como parte do respeito, na caridade da vida cotidiana, é aquela que mantém viva a personalidade, mas que, exatamente por isso, se impõe e não exige. É a renúncia que engrandece o indivíduo por indicar o padrão de conquistas do mesmo, sobre o próprio egoísmo. Renunciar a fatos por amor ou caridade, que fique bem claro, não significa renunciar a si mesmo, mas sim que os fatos e situações já não dominam a criatura.

Por fim, falemos do perdão automático. Na caridade da vida cotidiana, o perdão é a libertação do indivíduo de si mesmo, mobilizando energias que alteram o comportamento e o ritmo metabólico do ser. Perdoar é voltar à sintonia universal, abalada por um momento ou situação desarmônica. Mas para isso se faz necessário o cultivo do maior poder presente do universo – o Amor. Como afirma o psicólogo cristão-existencialista Rollo May, é impossível conhecer-se outra pessoa sem que a amemos, no sentido mais amplo da palavra. Mas, essa situação significa que ambas as pessoas serão transformadas pela própria identificação resultante do amor. O amor – segundo Rollo May – possui uma força psicológica fabulosa. É a força mais poderosa disponível no campo da influência e transformação da personalidade.

Assim - voltando ao espírito Albert Camus - sugere ele o seguinte: "... pensem sobre a renúncia nas relações humanas e pensem que as criaturas são parte essencial de um Universo de Amor e que quando todos exprimirem realmente em sua potencialidade esse Amor não haverá necessidade de renúncia".

Referências Bibliográficas

- Kardec, A. (1863). *O Evangelho segundo o Espiritismo*. São Paulo: Instituto de difusão Espírita, 1978. (tradução de Salvador Getile).
- Camus, Albert (Autor Espiritual). *Pensamentos sobre o Ser*. Matão: Casa Editora O Clarim, 1995.
- May, Rollo. *A arte do aconselhamento psicológico*. Petrópolis: Vozes, 1982.

Adalberto Ricardo Pessoa

Psicólogo Clínico e Analista Junguiano formado pela USP

Membro da Associação Brasileira de Psicólogos Espíritas (ABRAPE)

A ALMA NA PSICOLOGIA

O objetivo deste artigo é situar a Psicologia - ciência que estuda o comportamento e o psiquismo humano - no movimento mundial de conhecimento que caminha em direção à descoberta do espírito.

por Adalberto Ricardo Pessoa

Kardec, assim como outros espíritos importantes da codificação, sugeriram que a ciência caminharia para a comprovação dos postulados Espíritas, contribuindo para superar a cisão que historicamente se instaurou entre ciência e religião. Ultimamente têm surgido artigos científicos na área da Medicina, das neurociências, da biologia, e das várias áreas da Física Moderna, incluindo a Cosmologia e a Astrofísica, que trazem indícios importantes para a comprovação da hipótese da existência do Espírito. Isso parece indicar a ocorrência de um fenômeno mundial seguindo essa direção, possivelmente com importantes implicações sociais. Nesse sentido, encontramos tanto obras de autores encarnados, quanto obras de inspiração mediúmica orientadas por espíritos desencarnados. Esse movimento não parece circunscrito apenas ao Espiritismo,

mas sim, tem incluído pesquisadores de fora do círculo Espírita, alguns ligados a outras tradições espiritualistas (como as tradições Orientais, a Teosofia, a Antroposofia, ou a Cabala, entre outras), e outros mesmo, sem qualquer ligação ou filiação religiosa formal. Kardec já afirmava que Deus divulga as suas verdades em todos os campos de conhecimento humano – seja nas várias teorias da ciência, da filosofia, da arte ou da religião – e não as restringe a um único sistema teórico. Nesse contexto amplo, o objetivo desse artigo é situar a Psicologia – ciência que estuda o comportamento e o psiquismo humano – em relação a esse movimento mundial do conhecimento que caminha em direção à descoberta do Espírito. Acredito que como disciplina científica, a Psicologia não pode se excluir desse debate.

Porém, paradoxalmente, a psicologia começou negando essa possibilidade. Mais do que negar o Espírito, a Psicologia no final do século XIX e início do século XX negou a própria existência da mente! Watson, o fundador da escola teórica chamada *Psicologia Comportamental* (ou *Behaviorismo*, como alguns preferem chamar) dizia que o pensamento era produto exclusivo do funcionamento neurofisiológico do cérebro, e que aquilo que chamamos de mente, na verdade, não existe. Seu sucessor, B. F. Skinner, tentou realizar uma correção dessa idéia, dizendo que os processos mentais existem, mas que o pensamento e os sentimentos não influenciam a manifestação de qualquer comportamento manifesto.

Existem, hoje, muitas escolas teóricas na Psicologia, e para a maioria delas, essa posição da teoria comportamental é considerada no mínimo ilógica, quando não, ridícula! Historicamente, essa posição behaviorista extremamente materialista – já que para eles o pensamento é produto do funcionamento biológico do cérebro e de cadeias de estímulos ambientais – constituiu a primeira grande teoria (ou como alguns costumam chamar, a “Primeira Grande Força”) da ciência da Psicologia. Hoje essa posição já está superada, embora exista uma certa parcela de pesquisadores que insistem em se apegar a esse paradigma, defendendo inclusive a sua legitimidade científica.

É no começo do século XX que surge, então, Sigmund Freud, que ao fundar a *Psicanálise* – a “Segunda Grande Força” da Psicologia – ainda que tomando como ponto de partida o funcionamento do cérebro, começa a transcender o conceito materialista da mente, ao elaborar o que ele chamava de uma metapsicologia – ou seja, ele começou a realizar uma descrição da personalidade, como um fenômeno parcialmente ligado à nossa constituição física, porém independente desta.

Cientificamente, para postularmos o conceito de Alma, precisamos identificar elementos e processos mentais relativamente estáveis, de forma a estruturar uma configuração subjetiva que identifique uma identidade, gerando o conceito de indivíduo. É exatamente isso que a Psicanálise, entre outras coisas forneceu: ela foi a primeira escola de Psicologia a fornecer uma teoria consistente de personalidade (como sendo o conjunto de elementos estáveis que identificam o jeito próprio de ser de uma pessoa – a sua “essência”, digamos assim), de forma que conceitos comuns da psicologia como “personalidade, psique, mente, subjetividade” parecem todos serem terminologias usuais da ciência para designar aquilo que normalmente reconhecemos nos estudos espirituais, como sendo o conceito de Alma. Sob a ótica dos primeiros comportamentalistas essas noções pareceram um tanto metafísicas. Mas, pelo contrário, a experiência clínica de Freud e outros psicanalistas mostraram o caráter empírico da experiência psíquica. A psicanálise abriu as portas da psicologia ao estudo da Alma, embora não tenha assumido isso de maneira expressa.

Outro pesquisador, chamado Carl Rogers, também ofereceu a sua contribuição. Rogers é o principal nome da chamada *Psicologia Humanista*, a “Terceira Grande Força” da Psicologia. Partindo de uma visão existencialista, os psicólogos humanistas se ocuparam com as grandes questões existenciais do ser humano: quem sou eu, de onde

vim e para onde estou me encaminhando? Em busca de respostas para tais questões, os teóricos dessa Terceira Força começaram a reconhecer a existência de uma dimensão que se encontra além do nosso conceito personalístico de subjetividade ou de individualidade. Uma dimensão que começaram a descrever como trans-humana ou transpessoal, sendo que o prefixo “trans” sugere transcender a noção ou conceito de pessoa. Esses teóricos foram, portanto, intermediários para o que foi chamado o surgimento da “Quarta Grande Força” ou *Psicologia Transpessoal*.

Nesse ponto devemos lembrar primeiramente que Freud trouxe o conceito de inconsciente, mostrando que existe uma poderosa dimensão que desconhecemos em nós mesmos, de onde brotam impulsos e desejos de todos os tipos, originando satisfações, conflitos, distúrbios psíquicos, e ocasionalmente comportamentos anormais em qualquer pessoa supostamente normal. Temos, então, outro grande pesquisador – Carl Gustav Jung – que após separar-se de um longo período de contribuições mútuas com Freud e a Psicanálise, aprofundou em seus estudos psicológicos, a pesquisa comparativa das religiões ocidentais e orientais, e do simbolismo dos sonhos, e concluiu existir uma dimensão transpessoal na psique que ele denominou de *inconsciente coletivo*.

Com uma nova visão do inconsciente, Jung apresentou esse conceito como a porta de entrada para a dimensão transpessoal da personalidade. O termo transpessoal passou a ser a terminologia empregada pela ciência para designar o mesmo que “espírito”. É claro que a teoria transpessoal ainda é muito contestada nos círculos acadêmicos da Psicologia, pelo menos no Brasil. Mas, foi C. G. Jung (na década de 1960) que também realizando pesquisas adicionais na área da Parapsicologia, e ainda, na zona intermediária entre Psicologia e Física Moderna, que especulou em seus últimos escritos (que ao todo juntam 60 anos de pesquisas) a possibilidade da existência de uma realidade transpsíquica (leia-se aqui, de uma realidade espiritual que transcenda o nosso conceito comum de morte).

Jung, que para muitos, é uma grande referência para os pesquisadores da chamada “Quarta Força” teve o mérito de aproximar a Psicologia de diversos outros campos de conhecimento, incluindo a Física Moderna. Inspirado nessa ciência, ele pesquisou o conceito de energia Psíquica, e concluiu que a psique (ou Alma) por ser um fenômeno autônomo (como um sistema energético fechado em si mesma) transcende o cérebro e não pode ser completamente explicada por este. Nesse sentido, é interessante notar que uma série de renomados psiquiatras e neuropsicólogos reconheceram em artigos publicados na respeitada *Scientific American*, que de fato, mesmo o estudo completo do cérebro não é suficiente para explicar a mente e seus processos de pensamento (Chalmers, 2004). Jung, porém, já havia observado isso, na metade do século XX.

Tanto em sua época, como atualmente, psicólogos junguianos e transpessoais, assim como muitos físicos modernos (como David Bohm, Fritjof Capra e Danah Zohar) têm observado que as noções de matéria e espírito, na verdade não dizem respeito a conceitos realmente distintos ou separados, mas antes, são “a cara e a coroa” de um mesmo e único fenômeno ou processo global. Nesse sentido, a psicologia parece caminhar para reencontrar o conceito de alma e de espírito, mas agora num novo contexto situacional. Para os gregos antigos, a Psicologia era o estudo da alma, mas o conceito de ciência que emergiu do Renascimento e do Iluminismo, num primeiro momento fez a Psicologia negar o seu próprio objeto de estudo, como vimos no Behaviorismo. Com a Psicanálise e a Psicologia Transpessoal parece que a psicologia está retomando o estudo da alma, porém agora apoiada por descobertas científicas tanto em sua própria área, como em outras. É aqui que o Espiritismo oferece a sua contribuição.

O conhecimento Espírita amplia ainda mais as implicações das descobertas realizadas pelas últimas teorias psicológicas em ascensão. Por exemplo, sob a ótica Espírita, o Inconsciente Coletivo (proposto por Jung) – que contém toda a herança de potencialidades (geneticamente) herdadas pela humanidade (como a capacidade de amar ou odiar, raciocinar, criar, etc) – ao abrir as portas da dimensão transpessoal (ou espiritual) da psique, também se apresenta como uma matriz estrutural de potencialidades humanas desenvolvidas em vidas passadas. Explicando: o saber Espírita reconhece no gene, mais do que uma estrutura biológica, um receptáculo da vontade psicocinética do Espírito (ou da alma) sob a matéria biológica observável, fenômeno este, factível através de complexos mecanismos biofísicos e psicossomáticos. Nesse sentido, quando Jung afirmava que a base dos “arquétipos” (ou estruturas) do inconsciente coletivo se situava no âmbito genético, para a visão Espírita, isso implica que na configuração genética da própria humanidade residem as “idéias inatas” que Kardec citava (entendamos, aqui, “idéias inatas” muito mais como sendo *impulsos e tendências estruturais*, do que conteúdos de *idéias concretamente formadas ou prontas*), e que por analogia podem corresponder à matriz estrutural de contribuições de vidas passadas do Inconsciente Coletivo (ou Transpessoal) de Jung. Isso faz sentido se utilizarmos o conceito de matéria, que muitos físicos modernos estão utilizando atualmente, ou seja, o de que sendo matéria e espírito, aspectos de um mesmo processo, do ponto de vista biofísico, os genes são receptáculos biológicos da energia (e, portanto da vontade) do espírito, e do ponto de vista psicossomático, constituem o elo orgânico da dimensão transpessoal com o inconsciente coletivo.

O Espiritismo, dentro dos limites de sua contribuição particular, inclui o paradigma da reencarnação e de Deus na explicação da alma humana. Por outro lado, observa-se que depois de Jung e da Psicologia Transpessoal, essa dimensão transpíquica ou espiritual do homem a que chamamos Alma tem sido objeto de estudo de novas teorias psicológicas que vêm surgindo ou se renovando, como ocorre com a Psicanálise Integral de Norberto Keppe, a Psicologia Szondiana, e a Psicobiofísica fundada por Hernani Guimarães Andrade (este último a partir dos desdobramentos teóricos e experimentais da Parapsicologia e do Espiritismo). A visão Evolutiva Espírita antevê na Lei do Progresso que a Psicologia caminha em uma nova direção, que inclui a própria contribuição Espírita em contexto interdisciplinar com esses outros ramos da ciência. Tudo indica que *o século XXI constituirá o momento histórico em que a Psicologia descobrirá, de forma definitiva, a Alma Humana*. Juntas, a Psicologia e o Espiritismo deverão inaugurar aquilo que, em minhas próprias pesquisas, denominei “A Quinta Força”.

Para saber mais

A Quinta Força – Uma nova visão da Alma Humana

Ed. DPL

Adalberto Ricardo Pessoa

Chalmers, David J. O *Enigma da Consciência*. Scientific American Brasil, Edição Especial Segredos da Mente, São Paulo, número 4, p. 40-49, abril de 2004.

Psicossomática e Espiritismo: Descubra como as emoções afetam a sua saúde.

As pessoas de uma forma geral, não imaginam o quanto as emoções afetam a saúde do corpo, ou seja, não sabem que muitas doenças que, supõem se desenvolverem apenas

nas estruturas físicas, são na verdade, comprovadamente originárias também de fatores psíquicos, portanto, segundo o saber espírita, originárias da alma. Para esse grupo de doenças cunhou-se o termo distúrbios psicossomáticos.

A Psicossomática é um campo de pesquisa relativamente novo na área de saúde, especialmente na Medicina e na Psicologia, e que estuda as relações entre a mente e o corpo, no contexto de uma compreensão integral (holística) do ser humano, transcrevendo para uma linguagem psicológica o dinamismo dos sintomas corporais. Na ciência oficial, os autores de destaque que levantaram as primeiras questões sobre a relação mente-corpo foram Freud (na Psicanálise) e Jung (na Psicologia Analítica). Indo mais além, a Psicossomática tem se constituído em importante matéria de interesse para a Medicina Chinesa (em especial para a Acupuntura), para a medicina homeopática, e para a ciência Espírita.

No caso do Espiritismo, segundo Jorge Andréa dos Santos, a ocorrência do fenômeno psicossomático representa o próprio campo Espiritual, “de estrutura energética específica, a transcender na imortalidade a faixa de mortalidade do corpo físico” (Santos, 1991). Esse autor expõe que as doenças psicossomáticas (portanto, fortemente determinadas pelo psicodinamismo da mente e do espírito) podem estar ligadas:

1. à pele (urticária, prurido, acne); 2. aos músculos (dores na nuca, nas costas), cujas contraturas produzem comumente dor de cabeça; 3. ao aparato respiratório (crises asmáticas, rinite alérgica, hiperventilação pulmonar); 4. ao aparelho circulatório (taquicardia, extrassístoles, hipertensão com oscilação, enxaqueca); 5. ao aparelho digestivo (vômitos, dores gástricas, colites, constipação crônica); 6. ao aparelho urinário (variações do volume de urina); 7. e até mesmo ao mecanismo endócrino (certas doenças da tireóide). Se somarmos a esse conjunto os distúrbios de alimentação (anorexia, obesidade), o estresse, a depressão e diversos quadros psicopatológicos, observaremos a importância da saúde das emoções, da mente e do espírito, sobre a saúde do corpo.

Para muitas pessoas é difícil compreender como as emoções e conteúdos mentais podem afetar tanto o corpo, por se tratarem de "elementos abstratos" sem "realidade palpável" aos sentidos. Esse, porém, é um raciocínio muito simplista e equivocado. Primeiro, porque, do ponto de vista neuropsicológico, as emoções e os pensamentos possuem uma base neurofisiológica envolvendo diversas áreas do cérebro (córtex cerebral, sistema límbico, glândula pineal, etc), com um impacto concreto sobre o corpo, que inclui o controle do metabolismo hormonal. Segundo porque, de acordo com o saber Espírita, o sistema nervoso funciona como (a) um sistema receptor das irradiações da alma através do perispírito (ou corpo psicossomático, na terminologia de André Luiz), e (b) como depositário [1] dessas mesmas irradiações sobre o corpo biológico, num sistema tríplice de integração (alma-perispírito-corpo físico).

O conhecimento Espírita também ensina que a alma não é "um nada", mesmo porque o "nada não existe". Como não sabemos exatamente o que é a alma, costumamos associá-la com algo abstrato, sem qualquer nível de realidade concreta, já que se trata de um ente imaterial. Porém a menção à alma como sendo imaterial quer dizer apenas, que não lhe podemos fazer uma analogia com qualquer coisa que conhecemos como sendo material, e não que ela se trate de "um nada abstrato sem ação na realidade prática". A alma é portanto, "alguma coisa", que no estágio evolutivo em que nos encontramos, é desconhecido aos nossos sentidos e do qual temos uma compreensão apenas parcial, mas que nem por isso, deixa de ter uma ação real sobre a nossa vida. A alma é, então, percebida por seus efeitos e manifestações, como é o caso dos fenômenos psicossomáticos.

Observemos então, o quanto é importante cuidarmos de nossas emoções, pensamento e espírito. A doença é na verdade, uma forma do corpo e da mente, juntos, chamarem a atenção do indivíduo para a necessidade de se descobrir o que está errado com a vida, buscando-se a correção dos hábitos desequilibrantes a originarem mau-estar, descréscimo da qualidade de vida, e enfermidades. A doença psicossomática é um sinal de alerta para o seu portador, informando que o indivíduo está realizando algo que prejudica a ele próprio. Pode estar abusando de sua dieta alimentar desequilibrada, pode estar envolvido com dificuldades afetivas e psicológicas diversas, desajustes familiares, no trabalho, e em outros setores da sua vida social, etc. As tensões psíquicas resultantes também abrem espaço para a ação de agentes invasores (micróbios) ao frágil campo energético do corpo. Tudo isso paralisa o processo evolutivo do Espírito, que pede por "socorro" através da enfermidade psicossomática. Outros fatores complicadores nos distúrbios psicossomáticos são (1) os distúrbios advindos de encarnações passadas e (2) a ação de Espíritos Obsessores sobre o psiquismo do portador de uma patologia psicossomática. Nesses casos, também, há uma lição evolutiva a ser descoberta pelo sujeito afetado.

Concluindo, há a necessidade - para cada caso particular - de uma investigação dos componentes psicogênicos deficientes que partem da alma e desajustam os campos somáticos. Também procuramos saber, onde o processo está ligado a atual encarnação, e onde está ligado a etapas pregressas, a fim de equacionar com justeza a conduta a ser adotada. A maioria dos casos, apresentando multiplicidade de fatores, poderá se beneficiar de tratamento médico e psicológico, coligado ao recurso do tratamento espiritual (Santos, 1991).

Referência Bibliográfica

Santos, Jorge Andréa dos. *Psicologia Espírita*. Rio de Janeiro: Soc. Ed. Espiritualista F. V. Lorenz, 1991.

[i] Depositar é um termo técnico usado na psicologia e na psicanálise, com o significado de colocar e deixar um determinado conteúdo em algo ou alguém. É um conceito ligado a projeção de um conteúdo psíquico interno a um objeto externo. Aqui, esse termo é tomado de empréstimo para descrever um processo energético dinâmico.

Adalberto Ricardo Pessoa
Psicólogo Clínico e Analista Junguiano e Transpessoal formado pela USP
Membro da Associação Brasileira de Psicólogos Espíritas (ABRAPE)

A obra psicológica do espírito Albert Camus

Paulatinamente o conhecimento Espírita se encontra entrando em um novo estágio de evolução com o progresso de uma inovadora forma de se pensar e se praticar a Psicologia Moderna: reconhecendo a espiritualidade e a universalidade de cada Ser, a Psicologia Espírita desponta como mais uma contribuição de humanização, responsabilidade social e busca de paz e felicidade, por parte do homem.

Textos, artigos e livros sobre Psicologia Espírita começam a surgir, como as obras do espírito Joanna de Ângelis psicografadas por Divaldo Pereira Franco, ou ainda os textos científicos produzidos por diversos pesquisadores encarnados, como o parapsicólogo espírita Hernani Guimarães Andrade. Entretanto, uma obra bastante modesta, escrita em uma linguagem simples e de fácil entendimento, mas de uma profundidade e sabedoria surpreendentes, é o livro “Pensamentos sobre o Ser” do espírito Albert Camus (1995), psicografada pela médium Nora T. M. N. Sakamoto. Quando esteve encarnado entre nós, Albert Camus trabalhou como Jornalista e desenvolveu um trabalho literário de cunho social que lhe rendeu o prêmio Nobel de literatura. Esse grande gênio cujos principais trabalhos foram realizados na França, escreveu livros como “A Peste”, traduzido no Brasil por Graciliano Ramos, e ainda “O Mito de Sísifo” e “O Homem Revoltado”. Através das habilidades mediúnicas de Nora Sakamoto, bióloga graduada pela USP, e professora da Unicamp, Albert Camus através da dimensão espiritual continua a oferecer à humanidade sua contribuição reflexiva e crítica, agora no vasto campo intermediário entre a Psicologia e o Espiritismo. O seu livro publicado pela Casa Editora O Clarim, “Pensamentos sobre o Ser”, é uma obra recomendável, e eu diria indispensável, para todos aqueles que quiserem compreender de forma fácil e motivadora, a Psicologia Espírita.

Nesse livro, Albert Camus questiona como o ser humano erroneamente procura a paz, a alegria e a felicidade apenas na pessoa, corpo e psique, quando deveria acrescentar que o Universo que interage com ele, desde a sua criação, também deveria ser considerado na busca da totalidade e desenvolvimento do Ser e do Si-Mesmo (ou do Self, na linguagem dos psicólogos junguianos). Para o autor, não se deve trabalhar o individual isolado do todo, pois os distúrbios psíquicos, em sua efetiva condição, são na verdade, alterações no ponto de equilíbrio Universal da criatura, sendo necessário acompanhar os processos evolutivos do próprio planeta, em seus aspectos físicos, psicológicos e sociais, nessa nossa Era, psíquica por excelência. Albert Camus adverte que “... se as criaturas que tratam com a psique não a dilatam para parâmetros espirituais e Universais, não a compreenderão, como já acontece, as desarmonias e ansiedades de seus pacientes e as próprias”.

Para o autor espiritual, o psicólogo espírita é um profissional que “deve perceber que cada indivíduo traz em si as aquisições de encarnações variadas e emoções fragmentadas de um passado delituoso e não refeito”, sendo preciso considerar os aspectos cármicos das lesões psíquicas ou físicas. Ele reconhece que “jamais poderemos dar o que ainda não conquistamos”, e recomenda que o profissional deve conhecer-se e buscar, incessantemente, valores espirituais e harmonizações. Essa era a mesma concepção de Carl Gustav Jung, um dos principais nomes da psicologia moderna no século XX e XXI.

Albert Camus considera que a psicoterapia espírita é um importante campo de aprendizagem onde o paciente é levado a reconhecer o conceito de progresso ilimitado da Alma, que não se faz aos saltos, mas sim na forma de aquisições lentas, porém seguras. Sua abordagem do sintoma psíquico, à semelhança de Jung, é uma abordagem

prospectiva: ou seja, considera ser preciso retirar das situações, problemas e crises, o aprendizado que elas impõem e não simplesmente rejeitá-las como desconfortos inúteis.

Por fim, declara que a principal inspiração do trabalho de um psicólogo espírita deve ser a ajuda realizada por amor, numa relação não de superioridade, mas sim de igualdade com o paciente, em que o trabalho é feito por uma causa maior em que todos estamos envolvidos, e que é a Evolução da Centelha Divina, o desabrochar da Essência, pois como disse Jesus Cristo, todos somos deuses em potencial.

Assim, o objetivo de uma psicoterapia espírita não é apenas o tratamento dos desajustes da Alma, das deficiências mentais ou dos sofrimentos psíquicos, mas muito mais profundamente, o objetivo é a colaboração facilitadora para o desenvolvimento espiritual e a realização transpessoal, através do autoconhecimento como ferramenta propiciadora da Reforma Íntima.

Em termos teóricos e práticos, o ser humano – segundo o espírito Albert Camus – é um Universo em si mesmo, e este Universo (que está imerso em tantos outros maiores), deve se harmonizar com todos eles pela lei fundamental universal: a Lei do Amor.

Quando alguma célula física ou psíquica do indivíduo (que também é um universo, assim como cada átomo que o constitui) se desarmoniza por qualquer motivo, essa frequência se reflete de forma mais restrita ou mais ampla no sujeito, no ambiente ou na sociedade em que vive, dependendo da intensidade da desarmonia. Muitas vezes, as pequenas desarmonias não são detectadas pelo indivíduo e se acumulam, gerando males maiores, agora sim, detectáveis. O trabalho da psicologia espírita pode assim, ser também, de âmbito *preventivo*, ao permitir ampliar cada dia mais a percepção dos seus atendidos, para que sejam capazes de detectar sinais cada vez mais iniciais de suas desarmonias e de suas causas.

Albert Camus é um autor espiritual pouco citado no movimento espírita, apesar de sua grandiosa contribuição durante o seu período como encarnado, mas o seu saber profundo pode contribuir a todos, especialmente agora que seu saber se encontra ampliado pelo Conhecimento Espiritual. Esse autor conclui, assim, a partir de todas as idéias expostas, que os fenômenos apresentados pela matéria densa são, na maioria das vezes, tentativas de expurgar desequilíbrios de esferas mais sutis, na conseqüente tentativa de buscar harmonia novamente para o Ser Humano Integral. Essa é uma das linhas mestres de pensamento de qualquer escola de psicologia do Espírito, a ser considerada. O convite para conhecer a obra de Albert Camus acaba de ser feito.

Adalberto Ricardo Pessoa
Psicólogo clínico e Analista Junguiano formado pela USP
Membro da Associação Brasileira de Psicólogos Espíritas (ABRAPE)

Homossexualidade e Preconceito - Esclarecimentos pela Psicologia Espírita.

Para discorrer sobre a homossexualidade, tomarei como base dois autores, um encarnado e outro desencarnado. O primeiro é o médico (formado pela Universidade Federal do Paraná), psiquiatra (especializado pela USP) e psicodramatista (pela

Federação Brasileira de Psicodrama), o **Dr. Ronaldo Pamplona da Costa**. Há mais de 20 anos ele atua na área da Sexologia, ciência humanista e pluridisciplinar que estuda a sexualidade humana. O autor desencarnado, por sua vez, é junto com André Luiz, um dos espíritos mais destacados e confiáveis do Movimento Espírita Brasileiro, tornando-se conhecido através da psicografia de Francisco Cândido Xavier pelo nome de **Emmanuel**. Somado a essas referências acrescentarei minhas próprias considerações, como Psicólogo Clínico, Analista Junguiano e Transpessoal, e Pós-Graduado em Terapia Corporal e Psicossomática Espírita, com toda a minha formação realizada na USP.

Sabemos que a Doutrina Espírita, tanto pelo seu caráter humano quanto existencialista é uma doutrina de esclarecimento intelectual e ético-religioso. O ser humano precisa se esclarecer mental, sentimental e vivencialmente, bem como espiritualmente para não cometer os mesmos erros, falhas, injustiças e males destrutivos.

Um dos principais males do homem em todas as épocas e, ainda hoje, é o **preconceito**. Infelizmente, no Brasil, ainda que tenha havido alguma melhora, o negro, o idoso, o homossexual, o portador de deficiência (física ou mental), os obesos, etc., ainda sofrem algum tipo de preconceito, discriminação ou rejeição. E não adianta dizer-se que não, pois os exemplos diários são numerosos, seja no cotidiano, seja na mídia alienada e alienadora. Pior do que isso é o fato de que as pessoas não percebem, o quanto os seus preconceitos limitam as suas próprias possibilidades. Os seus medos inibem o curso da vida construtiva, paralisando o Progresso Espiritual que ocorreria naturalmente segundo a orientação universal da Providência.

Especificamente em relação à homossexualidade (tendência para a comunhão afetiva entre pessoas do mesmo sexo), desde de 1985 a O.M.S. (Organização Mundial de Saúde) esclarece que não existem sintomas ou sinais que justifiquem considerá-la como uma doença. Segundo o Dr. Ronaldo, o sofrimento do homossexual é decorrente do preconceito, da discriminação e da repressão sexual, sendo muito mais válido afirmar que, o **preconceito** sim é uma grande doença social, e não a homossexualidade.

O Espírito Emmanuel, em concordância com o observado conclui que os homossexuais merecem “atenção e respeito, em pé de igualdade ao respeito e à atenção devidos às criaturas heterossexuais”. Emmanuel ainda complementa que “a coletividade humana aprenderá, gradativamente a compreender que os conceitos de normalidade e de anormalidade deixam a desejar quando se trate simplesmente de sinais morfológicos, para se erguerem como agentes mais elevados de definição da dignidade humana, de vez que a individualidade, em si, exalta a vida comunitária pelo próprio comportamento na sustentação do bem de todos ou deprime pelo mal que causa com a parte que assume o jogo da delinqüência” (ver o capítulo 21, do livro **Vida e Sexo**, de Emmanuel, psicografado pelo célebre médium Francisco Cândido Xavier). De fato, filósofos e psicólogos eminentes como Michel Foucault, Rollo May, Carl Rogers, José Bleger, entre outros corroboram essa questão da relatividade dos conceitos de “normal” e “sadio”, e do mau uso ou apropriação dos mesmos – às vezes, inclusive pela ciência, e até por catedráticos de alto escalão em universidades e centros acadêmicos conceituados – para justificar teorias preconceituosas, manipulações de poder, bem como idéias ultrapassadas e limitrofes.

Que argumentos a Psicologia Espírita levanta para reprovar o preconceito ao homossexual, e atestar a sua legítima condição social de integridade, cidadania e saúde física, psicossocial e espiritual?

Podemos começar pela desconstrução dos vários discursos do preconceito. Segundo o Dr. Ronaldo, todos os argumentos utilizados para tentar definir a

homossexualidade como doença são superficiais e pueris. Por exemplo, alguns afirmam que a **maioria** é heterossexual e “normal” e a **minoría** é homossexual e “anormal”. Mas, os superdotados e as gravidezes de trigêmeos também são minoria, e apesar da “anormalidade” na curva estatística ou numérica, nem por isso são “doentes”. Pelo contrário, são bem saudáveis.

Outro argumento é o de que só existem dois sexos biológicos, o masculino e o feminino, e a homossexualidade é uma “agressão às leis de Deus”. O erro filosófico desse discurso atrofiado, porém, é que em função da própria vontade do Divino, o homem está muito longe de ter sua natureza restrita à variável biológica, sendo que segundo uma visão mais integral, *o ser humano é uma complexa individualidade formada por uma rede de variáveis psicológicas, sociais, culturais, energéticas, políticas, econômicas, cósmicas, espirituais ..., além da biológica*. Assim, muito além dos estereótipos “masculino e feminino” ou das dicotomias “homem-mulher”, a coletividade humana expressa segundo uma consciência social e antropológica mais crítica, todas as variações que demarcam a subjetividade e a diversidade social.

Logo, chega a ser estranho que a “cegueira” humana não tenha se dado ainda conta, que em meio à toda diversidade humana de tipos, etnias e culturas, somos uma unidade fraterna, e por isso, o paradigma do “amor ao próximo” deveria alimentar um movimento de união, onde todos por fazerem parte do mesmo Universo, e contribuir para a evolução do mesmo Cosmos, onde **a Unidade pode residir com a Diversidade**, deveriam inspirar-se com o máximo sentimento de **tolerância** e consciência sócio-ético-espiritual.

Por que será que isso não acontece? Arrogância, orgulho, individualismo ... Esses são os obstáculos da nossa materialista sociedade do narcisismo. Para vencer esses obstáculos, Deus concedeu ao homem inteligência e discernimento afetivo e moral, bem como inúmeras ferramentas de esclarecimento.

Para finalizar, talvez contribua para derrotarmos o preconceito aos homossexuais, uma abordagem mais fecunda presente tanto na Psicologia Espírita Profunda como nos postulados de Emmanuel – a hipótese amplificadora da reencarnação: segundo o autor espiritual, “a vida espiritual pura e simples se rege por afinidades eletivas essenciais; no entanto, através de milênios e milênios, o Espírito passa por fileira imensa de reencarnações, ora em posições de feminilidade, ora em condições de masculinidade, o que **sedimenta o fenômeno da bissexualidade, mais ou menos pronunciado, em quase todas as criaturas**”. Portanto, ninguém pode se adjudicar uma especificação psicológica absoluta. É válido ressaltar que autores de peso na Psicologia Profunda como Freud e Jung, já haviam falado sobre a natureza bissexual arquetípica do ser humano.

Decorre daí que o preconceito – como afirma outro pesquisador, José Leon Crochík, psicólogo e professor da USP – diz respeito a um “mecanismo desenvolvido pelo indivíduo para poder se defender de ameaças imaginárias, e assim é **um falseamento da realidade**, ao qual o indivíduo foi impedido de enxergar e que contém elementos que *ele gostaria de ter para si*, mas que se vê obrigado a não poder tê-los; quanto maior este desejo de poder se identificar com a pessoa vítima do preconceito, mais este é fortalecido. Desta forma, o preconceito contra o homossexual pode guardar o desejo negado da homossexualidade, e quanto mais este desejo se aproxima da consciência, mais a aversão e o ódio ao homossexual aumentam” (Crochík, 1995).

No âmbito da área de saúde, essa conclusão representa um grande alerta para médicos e terapeutas que, **por serem mal resolvidos com a própria sexualidade**, procuram articular sua conduta profissional de forma a tratar a homossexualidade como uma doença. Além de anti-ético e não-científico, tal conduta é **ilegal** e desaconselhável

pelos principais conselhos de regulamentação das várias profissões de saúde, incluindo a Psicologia. Nesse caso, o profissional pode até ser processado, e muitas vezes o melhor mesmo, é fugir desse tipo de “profissional”. Infelizmente, a formação acadêmica de muitas instituições de ensino ainda se encontra muito atrasada em relação a esse tema, formando profissionais pouco embasados com a forma de conduta adequada em relação ao homossexual. Quem perde com isso é a população, que por falta de informação, algumas vezes se vê obrigada a submeter-se a formas de atuação desqualificadas para tratar as suas demandas, e necessidade de orientação sobre como lidar com essa forma de “ser e estar no mundo”, que não tem nada de doentio ou desabonador.

Do ponto de vista religioso, o preconceito, o julgamento e a intolerância com o homossexual é uma atitude anti-cristã, que se opõe à principal Lei Divina – a Lei do Amor. Por isso, espero com esse modesto artigo ter contribuído para abrir a mente dos leitores e irmãos espíritas que ainda não haviam sido satisfatoriamente esclarecidos sobre a questão da homossexualidade. Espero também poder ter contribuído, pelo menos um pouco, para alterar uma realidade de nossos dias, expressa pelo lamento de um dos maiores gênios do século XX, que desabafou o seguinte: “**Que triste época a nossa! É mais fácil desintegrar um átomo do que um preconceito**” – frase de Albert Einstein ...

Bibliografia Complementar

- Crochik, José Leon. *Preconceito – Indivíduo e Cultura*. São Paulo: Robe Editorial, 1995.
- Costa, Ronaldo Pamplona da. *Os onze Sexos – As múltiplas faces da sexualidade humana*. São Paulo: Editora Gente, 1995.

Adalberto Ricardo Pessoa

Psicólogo Clínico e Analista Junguiano e Transpessoal formado pela USP

Membro da Associação Brasileira de Psicólogos Espíritas (ABRAPE)

SINCRONICIDADE

E

REALIDADE TRANSPSÍQUICA

Um estudo de algumas relações entre a Psicologia Junguiana e a Física
Moderna

FACIS/IBEHE
São Paulo
2005

Adalberto Ricardo Pessoa

SINCRONICIDADE
E
REALIDADE TRANSPSÍQUICA

Um estudo de algumas relações entre a Psicologia Junguiana e a Física
Moderna

Monografia apresentada à
FACIS/IBEHE como exigência parcial
para a obtenção do título de especialista
em Psicologia Junguiana

FACIS/IBEHE
São Paulo
2005

Não apenas as descobertas da parapsicologia, mas minhas próprias reflexões teóricas... levaram-me a certos postulados que tocam o reino da física nuclear e o conceito do espaço-tempo contínuo. E isso abre toda a questão da realidade transpsíquica imediatamente na base da psique.

Carl Gustav Jung

Sumário

Resumo	pág. 04
Introdução	pág. 05
Capítulo 1 – Conceitos Fundamentais.....	pág. 07
Capítulo 2 – O conceito de Sincronicidade	pág. 17
Capítulo 3 – Realidade Transpsíquica	pág. 25
Capítulo 4 – Realidade Transpsíquica e Percepções Transcerebrais	pág. 39
Conclusão	pág. 45
Bibliografia	pág. 51