

CO-CONSTRUINDO PONTES ENTRE A GESTALT-TERAPIA E AS TERAPIAS
SISTÊMICAS CONSTRUTIVISTAS CONSTRUCIONISTAS SOCIAIS:
SUBJETIVIDADE E INTERSUBJETIVIDADE EM QUESTÃO.

Miriam May Philippi

“Dissertação apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de Brasília como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em Psicologia”.

RESUMO

Este trabalho estabelece um diálogo entre a Gestalt-Terapia e as Terapias Sistêmicas Construtivistas Construcionistas Sociais (Grandesso,2000). O foco desse diálogo são os conceitos de subjetividade, intersubjetividade. Percebemos que estas abordagens trabalham com o ser em relação, saindo de uma perspectiva mais individual para uma perspectiva de ser-no-mundo. Discutimos como os paradigmas emergentes nas ciências também se fazem presentes nessas perspectivas e o papel da crítica fenomenológica à ciência neste processo. Construimos relações teóricas mantendo as diferenças e apontamos onde estas abordagens podem trocar experiências: realizando um processo que seja uma co-constituição, co-construção de todas as pessoas envolvidas; fazendo uma psicoterapia em movimento, do vir a ser, da imprevisibilidade; resgatando a experiência, a compreensão, as nossas possibilidades de trabalharmos com os múltiplos significados e sentidos. Percebemos a necessidade de estarmos sempre co-construindo psicoterapias para acompanhar o vivido e as nossas possibilidades de teorizar sobre ele.

Palavras-chave: Gestalt-Terapia, Fenomenologia Psicoterapia Sistêmica, Co-construtivismo, Construcionismo Social, Subjetividade, Intersubjetividade.

Capítulo 1

Concepção de Sujeito e Subjetividade

Nos mesmos rios entramos e não entramos, somos e não somos. (Cf. 49ª, Heráclito, Alegorias, 24, em Coleção Os Pensadores – *Pré-Socráticos*, 1999, p. 92)

Não compreendem como o divergente consigo mesmo concorda; harmonia de tensões contrárias, como o arco e a lira. (Fragmentos de Heráclito, 51, Hipólito, Refutação, IX, 9, em Coleção Os Pensadores – *Pré-Socráticos*, 1999, p. 93)

És importante para ti, porque é a ti que te sentes,
És tudo para ti, porque para ti és o universo,
E o próprio universo e os outros
Satélite da tua subjetividade objetiva.
És importante para ti porque só tu és importante para ti,
E se és assim, ó mito, não serão os outros assim?
(Fernando Pessoa, 1986, p. 357).

Não há ação, por pequena que seja – e quanto mais importante isso é certo –, que não fira outra alma, que não magoe alguém, que contenha elementos de que se tivermos coração, nos não tenhamos que arrepender. (Fernando Pessoa, 1986, p. 52)

Vivemos em um constante processo de alteração figura-fundo. Heráclito já descrevia este fenômeno cerca de 400 anos antes de Cristo. O sistema de trocas entre os povos foi se intensificando e atingindo possibilidades jamais imaginadas. Como nossas experiências mudam, mudam também nossas articulações sobre o ser humano e sobre o processo de conhecer. Hoje, todo esse processo parece mais claro que nunca.

Há muito, o homem vem articulando o seu saber através dos mitos, da religião, da filosofia e da ciência. Estas são formas de expressão do fato de sermos seres de compreensão, procurando dar sentido à nossa experiência. A procura dessa compreensão é antiga e respostas diferentes têm surgido com o tempo. E, como veremos, os conceitos de sujeito e subjetividade também foram e continuam sendo modificados com o tempo. Mas diante de questões como de que forma tais conceitos foram se alterando e de que maneira foram recebendo significados, cabe-nos, primeiramente, perguntar: de que sujeito e de que subjetividade estamos falando?

Os termos sujeito e subjetividade foram cunhados na modernidade para falar de um eu onde o pensar era privilegiado, e hoje os usamos mais em oposição à

objetividade. Heidegger, para sair dessa ambigüidade, optou por falar do ser, suas grandes questões já envolviam o questionamento da metafísica. Metafísica ao tempo em que criou e glorificou o sujeito como ser pensante, também o colocou como a grande fonte de erros.

As abordagens que dialogam neste trabalho desenvolveram-se também pelo questionamento dos modelos da ciência moderna, que afastou o sujeito observador do seu objeto de observação. E por caminhos um pouco diferentes, como veremos nos próximos capítulos, procuram reconectar aqueles que conhecem com o que conhecem. Procurar conhecer aquele que conhece, e continuar fazendo ciência incluindo aquele que conhece, é um dos temas centrais das duas abordagens utilizadas: Gestalt-Terapia e Teorias Sistêmicas Construtivistas Construcionistas Sociais.

Como pretendemos ter como elo o conceito de subjetividade no diálogo entre as duas abordagens, consideramos importante refazer um pouco o caminho de como foram sendo construídos os conceitos-objetos do presente capítulo, para contextualizar as questões levantadas sobre o tema. Assim como o que tem sido discutido na contemporaneidade, para podermos começar a refletir como estas novas experiências que estamos vivendo estão marcando a nossa relação no mundo.

Vivemos em um mundo que ficou mais amplo, e hoje o “coração” vê muito mais coisas de forma *on line*, o que provavelmente modifica o nosso modo de sentir. Com tantas informações, parece que a questão do sentido ficou ainda mais mutável e tais experiências estão chegando ao contexto psicoterapêutico, enquanto questões antigas permanecem, como a fome, por exemplo.

Então, contextualizaremos um pouco a história da concepção de sujeito, o que tem se chamado de crise da subjetividade privatizada, e as discussões sobre a subjetividade no que se tem chamado de pós-modernidade.

Muito se tem falado de subjetividade. A maioria dos textos parte para falar de subjetividade como se já estivesse claro para o leitor o seu significado. No entanto, na própria história do pensamento ocidental, a concepção de subjetividade foi adquirindo significados diferentes. Por isso, para compreender o conceito de subjetividade temos que compreender como se deu a construção do que hoje entendemos por subjetividade, ou subjetividades, já que não há uma única forma de descrevê-la.

A concepção de sujeito e a chamada “crise de identidade” só podem ser compreendidas dentro de um processo mais amplo de mudanças, que questiona alguns alicerces da sociedade moderna e abala os quadros de referências que davam aos

indivíduos uma ancoragem estável no mundo social. Pois, como observa Mercer (1990, em Hall, 1992/2002, p. 9), “a identidade somente se torna uma questão quando está em crise, quando algo que se supõe como fixo, coerente e estável é deslocado pela experiência da dúvida e da incerteza”. Tanto que o próprio conceito de “identidade” por ser tão complexo também não encontra na Sociologia uma clara compreensão.

Podemos ver que as conceitualizações sobre o sujeito foram mudando e, portanto, têm uma história. E assim como podemos perceber de que forma nasceu este conceito, também poderemos contemplar a sua morte. Para tornar mais didática a exposição, usaremos as três concepções muito diferentes de identidade usadas por Stuart Hall (1992/2002) para expor estas mudanças: sujeito do Iluminismo, sujeito sociológico e sujeito pós-moderno.

1.1 A invenção do sujeito no Iluminismo e sua crise

A partir do século XIX, muitos historiadores têm reconhecido as profundas mudanças que ocorreram na ideação humana ao longo da evolução. Ainda que possa parecer estranho, o modo atual de entendermos nossa experiência como indivíduos autônomos não é natural, e sim parte de um movimento de transformações pelas quais o homem tem passado. De qualquer modo, passaremos rapidamente por essa história, recortando os principais pontos que, posteriormente, poderemos conectar a alguns aspectos da Gestalt-Terapia e das Abordagens Sistêmicas Construcionistas Sociais.

Parece-nos que as mudanças no processo de ideação humana ocorreram principalmente em algum ponto do século sexto a.C. Nesse século, ocorreu a superação das crenças primitivas, dos mitos e surgiram dois novos caminhos de conceitualização: a religião organizada e a filosofia racional. Nos dois séculos seguintes, foram fundadas várias religiões, no ocidente e no oriente, e os primeiros filósofos gregos começaram a se concentrar no poder do intelecto e da razão. Vemos questionamentos polares nesse período, como o de Heráclito (540-475 a.C.), que tal como Buda (563?-483 a.C.) e Confúcio (551?-479 a.C.), pregava que a aparente estabilidade do mundo era uma ilusão e que tudo estava em constante mudança, tudo era um vir-a-ser. Já Parmênides (539-469 a.C.) e outros filósofos do mesmo período acreditavam que nada mudava.

Foi com Tales (640-546 a.C.) e com outros dos chamados filósofos pré-socráticos que se deu, de forma mais clara, a aplicação da razão natural aos mistérios previamente considerados sobrenaturais. Tales introduziu a filosofia da natureza, na qual a água era considerada o princípio ou a causa material de todas as coisas, um princípio elementar, empírico e palpável. Com Pitágoras (570-500 a.C.), Sócrates (469-399 a.C.), Platão (427-347 a.C.) e Aristóteles (384-322 a.C.), passaram a ser delineados os contornos de todas as reflexões que tanto libertaram quanto emperraram as mentes pesquisadoras pelos quase 25 séculos subseqüentes. Temos aqui, então, uma mudança em direção à razão e um distanciamento em relação ao corpo (Mahoney, 1991/1998).

Protágoras (480-411 a.C.) foi outro filósofo que também marcou o pensamento ocidental e que propôs um humanismo baseado em um subjetivismo e em um certo relativismo. O seu pensamento pode ser sintetizado pela máxima: “o homem é a medida de todas as coisas, das coisas que são enquanto são e das coisas que não são enquanto não são”. Neste fragmento, Protágoras sintetizou duas idéias centrais dos sofistas: o humanismo e o relativismo (Marcondes, 1997/2002). Assim, pretendia negar a existência de um critério absoluto de discriminação, sendo o único critério o próprio homem. As coisas são tais quais elas parecem ser a minha verdade individual ou a sua. Mais tarde, na Idade Média, os pensamentos desses principais filósofos foram revisitados por Santo Agostinho (354-430) e por São Tomás de Aquino (1225-1274).

Naquela época, ficaram pequenas as distâncias entre Filosofia e Teologia, pois acima das verdades da razão estavam as verdades da fé. Santo Agostinho afirmava que na filosofia anterior a Cristo havia um erro fundamental: o de celebrar o poder da razão como o maior poder do homem, pois já que a razão era incerta, então o homem só poderia sabê-la depois que a revelação divina viesse iluminá-lo. Na mesma linha, São Tomás de Aquino, valorizava a razão, mas afirmava que só poderíamos usufruir dessas faculdades quando estivéssemos sendo iluminados pela graça divina. Desse modo, a epistemologia medieval procurou atender aos padrões de racionalidade assim como os teológicos.

Além das mudanças no processo de ideação humana, a questão da subjetividade pode ser melhor percebida por meio das interessantes descrições sobre o modo de vida medieval. Segundo Philippe Ariès e Georges Duby em *A História da Vida Privada* (em Mahoney, 1998), o surgimento da vida privada foi lento. Os autores revelam que nas residências feudais, entre os séculos 11 e 13, não havia a possibilidade de isolamento. Somente por volta do século 12 é que começaram a aparecer expressões dos primeiros

desejos de autonomia e, ao mesmo tempo, as interpretações das sagradas escrituras começaram a enfatizar a autotransformação em detrimento das expressões rotinizadas dos rituais de prece.

A emergência das noções de individualidade passam a ser percebidas a partir do colapso do sistema medieval, pois no movimento contra o feudalismo é que foi conferida uma outra ênfase à existência pessoal. Ênfase reforçada pelo Protestantismo, que colocou a possibilidade da relação direta e individual com Deus. E foi na passagem do Renascimento para a Idade Moderna que a noção de subjetividade privatizada foi se consumando. Isto não significa que nos tempos pré-modernos as pessoas não eram indivíduos, mas a individualidade era vivida de forma diferente. Os indivíduos não estavam sujeitos a mudanças fundamentais, já que estes acreditavam que as coisas eram divinamente estabelecidas. Provavelmente, o homem sentia-se parte de uma ordem superior que o amparava e o constringia ao mesmo tempo.

Com o incremento do sistema mercantil e com as trocas mais intensas entre as comunidades, que deixam de ser tão auto-suficientes, os indivíduos passaram a entrar em contato com o diferente, surgindo a necessidade de falar sobre as suas próprias experiências (Figueiredo, 1994). Isto exigiu, ainda, que cada comunidade encontrasse a sua própria especialidade, nela se aperfeiçoasse e com ela se identificasse. O fomento do mercado e da competição pelo lucro instigaram as pessoas, que passaram a defender seus próprios interesses em detrimento dos da sociedade. Tal situação ainda perdura em nossa sociedade mercantil.

No período pré-capitalista, a produção era sempre social, pois cada um dependia de sua vinculação com o grupo. Além desta relação, havia outra entre senhor e servos ou escravos, que também recebiam proteção, apesar dos últimos serem explorados. Já com o aparecimento do trabalho livre, tudo se modificou. A própria liberdade recebida era ambígua, dado que, ao ganhá-la, o homem perdia a proteção de seu grupo e seu destino passava a depender exclusivamente dele, pelo menos teoricamente. O homem passou a poder lutar por uma condição melhor de vida, pois a sociedade tornou-se menos estratificada, porém ficou mais vulnerável à miséria.

Por tudo isso, as transformações associadas à modernidade libertaram o indivíduo de seus apoios estáveis. Experiências de perda de referências já eram descritas no período do Renascimento, pois o indivíduo teve que lidar com a falência do mundo medieval decorrente da abertura dos mercados. Mais que isso, o indivíduo teve que lidar

com a sua liberdade e é nesse contexto que o homem passou a ser pensado como centro do mundo.

Interessante é constatar que não desapareceu a crença em Deus como criador da ordem do mundo, mas passou a caber ao homem o controle e o conhecimento desse mundo. Um novo mundo, que deixou de ser visto como sagrado e passou a ser visto mais como um objeto de uso a serviço do homem. E essa grande valorização e confiança no homem fizeram nascer o humanismo moderno.

O nascimento do homem “indivíduo soberano”, entre o Humanismo Renascentista do século 16 e o Iluminismo do século 18, representou uma ruptura importante com o passado. “Alguns argumentam que ele foi o motor que colocou todo o sistema social da modernidade em movimento” (Hall, 1992/2002, p. 25). A Reforma e o Protestantismo, com Martinho Lutero (1486-1546), foram movimentos importantes para a emergência da nova concepção, à medida que libertaram a consciência individual das instituições religiosas e a expuseram diretamente aos olhos de Deus. O Humanismo Renascentista colocou o homem no centro do universo e as revoluções científicas conferiram ao homem a capacidade para investigar os mistérios da natureza. O Iluminismo, centrado na imagem do homem racional, científico, libertou-o do dogma e da intolerância.

Para a interioridade das pessoas, principalmente as leitoras, muito contribuiu a literatura do século 16, em que surgiram diversas figuras ou personagens, reais ou fictícios (como Leonardo da Vinci, Dom Quixote, Hamlet, por exemplo), donos de um mundo interno rico e profundo (Figueiredo, 1994; Figueiredo e Santi, 2002). E com o nascimento da imprensa, originou-se a leitura silenciosa. O trabalho e a experiência religiosa passaram a ser atividades mais individuais, pois as pessoas puderam ter acesso a textos sagrados sem a intermediação dos sacerdotes.

Também na obra de Michel de Montaigne (1533-1592) vemos a valorização da interioridade, pois o seu próprio eu passa a ser assunto de sua obra. Com ele, temos o surgimento da valorização de cada indivíduo e a construção da individualidade única. Mas Montaigne simultaneamente denunciou a grande ilusão do homem de querer conhecer e dominar toda a natureza. Nesse período, começamos a ver o renascimento do ceticismo grego, que considerava impossível que pudéssemos ter um conhecimento seguro sobre o mundo. E como vimos, em sua época, Protágoras já afirmava que o homem era a medida de todas as coisas.

Tal descrença e individualismo que estava nascendo foram o berço de duas reações distintas: o racionalismo e o empirismo. Ambas queriam estabelecer bases mais seguras para as crenças e para as ações humanas, onde uma única ordem reinasse. Mas essa nova ordem agora deveria incluir a nova crença na liberdade. A questão era como articular a crença em um Deus onipotente e o livre-arbítrio humano. Foi o humanista Pico Della Mirandola (1463-1494) que chegou à concepção de liberdade como um grande e exclusivo dom que Deus teria dado ao homem. E o homem que fizesse bom uso desta liberdade seria recompensado, colocando assim a imposição de dirigir esta liberdade com muita disciplina. Mais uma vez o sujeito deveria se submeter a uma ordem superior, desvalorizando os seus desejos, controlando as necessidades do corpo. Nesse período, nasceram a individualidade e as formas de controle sobre ela.

O racionalismo tem como seu principal marco René Descartes (1596-1650), que foi atingido pela profunda dúvida que se seguiu ao deslocamento de Deus como centro do universo. Descartes queria estabelecer as condições para a obtenção de um conhecimento seguro da verdade, queria superar o ceticismo. Utilizou-se da dúvida metódica, onde as idéias erradas eram descartadas. Descartes foi ao extremo da dúvida e então percebeu que tudo que tomava como objeto de seu pensamento parecia incerto, mas no momento mesmo em que duvidava, algo se mostrava como uma idéia indubitável; concluía que enquanto duvidava, existia ao menos a ação de duvidar, ação essa que requeria um sujeito. Neste contexto, nasceu a frase “penso, logo existo”. Todo esse movimento de duvidar trouxe à tona o ser que pensava (e duvidava). Esta passou a ser a única certeza, pois ainda não sabia se os outros existiam. Descartes concluiu que existia um eu e ele passou a ser o fundamento de todo o conhecimento (Figueiredo e Santi, 2002). Podemos perceber que sujeito moderno nasceu no meio da dúvida e do ceticismo metafísico e isto nos alerta para o fato de que talvez o sujeito nunca tenha sido estabelecido e unificado como muitas vezes o descrevemos (Hall, 1992/2002).

Com Descartes, o homem moderno não buscava a verdade num Além, em algo transcendente, a verdade significava estabelecer uma representação correta do mundo.

Essa representação é interna, ou seja, a verdade reside no homem, dá-se para ele. O sujeito do conhecimento (o ‘eu’) é tornado agora um elemento transcendente, ‘fora do mundo’, pura representação sem desejo ou corpo, e por isto supostamente capaz de produzir um conhecimento objetivo do mundo. (Figueiredo & Santi, 2002, p. 31)

Por tal razão, o moderno é caracterizado pela “ideologia da representação”, que se apóia nos seguintes mitos: o do conhecimento válido como representação correta e confiável do mundo, o dos objetos como constituinte deste mundo, o da realidade independente do observador e o da verdade como critério decisório. Essa tradição divide sujeito e objeto, tendo o primeiro uma posição privilegiada de acesso à realidade como contexto de validação de todo o conhecimento (Ibañez, 1992, em Grandesso, 2000; Figueiredo, 1995).

Assim como o racionalismo é identificado pela figura de Descartes, o moderno empirismo pode ser representado por Francis Bacon (1561-1626) e por John Locke (1632-1704). Bacon é considerado o fundador do moderno empirismo e também procurava estabelecer bases seguras para o conhecimento. Mas, para ele, era necessário dar à razão uma base nas experiências dos sentidos, na percepção purificada pelos erros e ilusões do cotidiano. A grande contribuição dele em relação à identidade foi que esta permaneceria a mesma e que seria contínua com seu sujeito.

O período de Bacon representou uma drástica mudança de volta às sensações e em direção a uma expansão do engajamento do homem com o mundo, principalmente em 1543, quando Copérnico publicou o seu modelo de sistema solar. A partir daí, o “firmamento” nunca se viu mais tão firme, pois soubemos que estávamos em movimento. Além disso, em 1687, Isaac Newton (1642-1727) publicou suas leis do movimento e da gravidade. O universo de Newton trabalhava como um relógio e a Filosofia que dava sustentação à ciência era um híbrido de neo-racionalidade combinada à observação e à experimentação sistemática.

Todo esse objetivismo racionalista, que só recentemente começou a erodir-se, presumia a existência de uma realidade estável e única independente da percepção; primava a razão explícita e a matemática, para conduzir o conhecimento válido; distinguia precisamente sujeito e objeto, com ênfase na determinação de um conhecimento independente do sujeito conhecedor; diferenciava cuidadosamente os fenômenos físicos dos não-físicos. Esse modelo de ciência trouxe grandes discussões para a Psicologia, à medida que foi sendo adotado para defini-la como ciência, apesar de ter sido abandonado pelas ciências físicas e biológicas (Mahoney 1991/1998). Mas estes modelos representacionais têm sido reavaliados não somente em Psicologia como igualmente nas Ciências Sociais.

Auguste Comte (1798-1857) foi um filósofo francês que fundou o que conhecemos por positivismo. Comte introduziu a Sociologia como ciência positiva e

propôs que ela deveria seguir o exemplo das outras ciências e transformar-se em “física social”, onde o sujeito faria “tábula rasa” de seus juízos e valores, para deixar as coisas falarem. Assim, o positivismo refere-se a um sistema baseado exclusivamente em fatos objetivamente observados e indiscutíveis. Tudo que fosse especulativo, inferencial ou metafísico era rejeitado como ilusório. O procedimento positivista das Ciências Naturais mostrou-se inicialmente fértil para as ciências do homem.

Neste ponto, podemos perceber, então, que a idéia de homem “indivíduo soberano” está em cada uma das práticas centrais que fizeram o homem moderno, o “sujeito” da modernidade, aquele que era a origem ou “sujeito” da razão, do conhecimento ou da prática e aquele que estava “sujeitado” a elas. Hall (1992/2002) sintetiza essa concepção como “sujeito do Iluminismo”, pois se baseia na concepção de pessoa humana como um indivíduo totalmente centrado, unificado, dotado das capacidades de razão, de consciência e de ação, cujo “centro” consiste num núcleo interior, que emerge pela primeira vez quando o sujeito nasce e com ele se desenvolvia, ainda que este permaneça essencialmente o mesmo.

Esse racionalismo das luzes era humanista ao respeitar e cultuar o homem, ser livre e racional. Neste contexto, é que começam a ser fomentadas as lutas pela emancipação dos escravos e oprimidos e da igualdade do direito dos cidadãos. Ao mesmo tempo este homem não pode ser livre, pois tem que obedecer à aparente racionalidade do Estado, da burocracia e da indústria. E com o tempo o trabalhador deixou de ser pessoa para se tornar força física de trabalho. E esta razão enlouquecida passa a se tornar uma das fontes do totalitarismo moderno (Morin, 1990/2000).

1.1.1 A crise da modernidade, do sujeito e da subjetividade

Com o decorrer do tempo, as sociedades foram se tornando mais complexas e adquiriram uma forma mais coletiva e social. E as teorias clássicas liberais de governos tiveram que passar a dar conta das estruturas de Estados-nação e de grandes massas que fizeram e fazem a democracia moderna. Começaram a surgir as grandes formações de classe do capitalismo moderno. O cidadão individual tornou-se vinculado às máquinas burocráticas e administrativas do Estado moderno. E dois importantes eventos contribuíram para articular um conjunto mais amplo de fundamentos conceptuais para o sujeito moderno: a biologia darwiniana e o surgimento das Ciências Sociais. Dessa

forma, o sujeito humano foi “biologizado” – a razão tinha uma base na natureza e a mente um fundamento no desenvolvimento do cérebro humano. Por sua vez, as transformações provocadas pelo advento das Ciências Sociais desencadearam ações diversas: o homem “indivíduo soberano” permaneceu como figura central nos discursos de economia e da lei moderna, e em função do dualismo cartesiano estabeleceu-se a divisão entre as Ciências Sociais e as outras ciências, como a Psicologia.

Mas, como bem vimos anteriormente, a crença de que o homem poderia atingir a verdade absoluta e indubitável, desde que seguisse o método correto, passou a ser abalada já no século XVIII pelo próprio Iluminismo. As grandes conquistas do racionalismo foram articuladas com as das experiências individuais. Começou-se a colocar em xeque a soberania do eu, tanto o da razão como o dos sentidos purificados. Assim, filósofos como Locke (1632-1704) e Berkeley (1685-1753) discutiram a natureza subjetiva da percepção, afirmando que nem sempre há ou é frequente haver uma correspondência exata entre a natureza de um objeto e a percepção que uma pessoa tem dele. David Hume (1711-1776) também negou que o eu fosse algo estável, que permanecesse idêntico a si mesmo ao longo da diversidade de suas experiências, posto que seria muito mais efeito de suas experiências do que senhor delas. E por tais motivos, principalmente pelo fato de o eu ser algo que se forma e se transforma, este referente não poderia mais ser a base de sustentação dos conhecimentos.

Outro filósofo que abalou as proposições modernas foi Immanuel Kant (1724-1804), apesar de não ter sido tão radical quanto Hume. Kant também aceitou a problematização da crença em conhecimentos absolutos. Em *A Crítica da Razão Pura*, afirmou que o homem só tem acesso às coisas tais como se apresentam para ele: a isto Kant chamou de “fenômeno”. A única forma de produzirmos algum conhecimento válido seria nos restringirmos ao campo dos fenômenos, pois as “coisas em si”, independentes do sujeito, são incognoscíveis. Assim, Kant não acreditou na capacidade de o homem conhecer a verdade absoluta das “coisas em si” do outro. Toda a questão do conhecimento foi colocada em termos subjetivos, pois o conhecimento repousava na subjetividade humana. Essa subjetividade, contudo, não seria a particular de cada indivíduo, mas transcendental e universal do homem, que deveria ser valorizada como “condição de possibilidade” de todas as experiências. E as subjetividades empíricas e particulares deveriam aprender a viver em um mundo de incertezas onde as hipóteses nunca seriam totalmente confirmadas, procurando sempre um controle racional sobre seus impulsos, seus desejos.

A grande preocupação de Kant, então, não era tanto com os objetos, mas com o nosso modo de conhecimento do objeto. Ele propôs uma nova revolução “copernicana” na Filosofia (Marcondes, 1997/2002), na qual não seria mais o sujeito que se orientaria pelo objeto (o real), mas o objeto que é seria determinado pelo sujeito. Portanto, “Sujeito” e “objeto” eram termos relacionais, que só poderiam ser considerados como parte da relação de conhecimento, e não autonomamente. Só haveria objeto para o sujeito, só haveria sujeito se este se dirigisse ao objeto.

Kant é considerado um dos pais do construtivismo. Para compreendermos melhor o porquê desse título, valemo-nos de um trecho do próprio autor:

O idealismo consiste apenas na afirmação de que não existe outro ser senão o pensante; as demais coisas, que acreditamos perceber na intuição, seriam apenas representações nos seres pensantes, às quais não corresponderia, de fato, nenhum objeto fora deles. Eu afirmo, ao contrário: são-nos dadas coisas como objetos de nossos sentidos, existem fora de nós, só que nada sabemos do que eles possam ser em si mesmos, mas conhecemos apenas seus fenômenos, isto é, as representações que produzem em nós ao afetarem nossos sentidos. (Kant, Prolegômenos, §13, Observação II, em Marcondes, 2002, p. 210)

Manifesta-se ainda Kant sobre a unidade sintética originária da apercepção para mostrar como nossas experiências devem ser sempre remetidas a um *eu penso* que lhes dá unidade. “Portanto, somente pelo fato de que posso conectar, em uma consciência um múltiplo de representações dadas, é possível que eu próprio me represente, nessas representações, a identidade da consciência” (Marcondes, 2002, p. 211/212). Vemos, pois, que o *eu penso* kantiano não é puro, nem anterior à consciência como o de Descartes, e também não é apenas um feixe de percepções como o de Hume, pois se consiste na unidade originária da consciência.

No entanto, mesmo depois de Kant, os cientistas continuaram procurando uma verdade, o conhecimento do mundo tal como ele é. Esse panorama começou a mudar com os filósofos da não representação – Schopenhauer (1788-1860), Nietzsche e Heidegger –, que se colocaram contra o discurso da modernidade (Grandesso, 2000). E sem a pretensão de hierarquizar as contribuições destes filósofos, deteremo-nos em Nietzsche (1844-1900) pelo fato de que, por suas idéias, a crise da modernidade começou a ficar mais aguda. No Capítulo 2 estaremos falando de Heidegger por sua forte presença na Fenomenologia e nas questões atuais da Gestalt-Terapia.

As idéias de eu ou sujeito passaram a ser interpretadas como ficções por Nietzsche, pois, para ele, se algo foi criado ao longo do tempo, não era eterno, dado que a “idéia” platônica, que Deus e que o sujeito moderno de Descartes ou de Bacon são revelados como criações humanas. Para Nietzsche, a crença em algo fixo e estável seria uma necessidade humana, na tentativa de crer que se tem o controle do devir. Assim, além de deslocar o homem da posição de centro do mundo, Nietzsche destruiu a idéia de que o mundo tinha um centro. Ao denunciar o caráter ilusório do fazer humano, não propôs nada, pois a ilusão não poderia ser substituída por nada melhor. O incômodo niilista se deu por sabermos que nossos valores mais estimados são insustentáveis e não somos capazes de desistir deles. Nesse sentido é que se coloca que Nietzsche é um dos primeiros a propor a possibilidade de um viver sem fundações (Varela, Thompson & Rosch, 1991/2003).

“A questão para Nietzsche é saber o quanto cada ilusão em cada contexto se mostra útil à expansão da vida” (Figueiredo & Santi, 2002). Nietzsche já foi um pós-moderno no fim do século 19. Ele já questionava a Razão, o Estado, a Ciência e a organização social moderna por domesticarem o homem. A obra de Nietzsche lembra-nos que a suposta unidade do cosmo levou a ciência a opor o homem (o conhecedor) à natureza (o conhecido), ao mesmo tempo em que fragmentou a natureza. O homem ocidental quis governar sua existência só pela Razão, quando, na verdade, a vida também é instinto e emoção, força e imaginação, prazer e desordem, paixão e tragédia.

Sendo assim, um olhar sintético sobre a crise do sujeito moderno permite-nos perceber que o colapso da visão teocrática provocou a questão sobre a autoria do mundo. Surgiu, então, o humanismo renascentista propondo o paradigma da individualidade como subjetividade, que já nasceu com tensões entre a subjetividade individual e a subjetividade coletiva e entre a subjetividade concreta, ou contextual, e a subjetividade abstrata, sem tempo e espaço definidos. Estas tensões não estão resolvidas até hoje.

Quando concebemos um mundo produzido pela ação humana não há como não perguntarmos pelo contexto em que ele ocorre. No entanto, no momento em que surgiu o paradigma da subjetividade, estava havendo a falência da *communitas* medieval, o que criou um vazio, que em parte foi preenchido pelo Estado moderno (Santos, 1995/1997).

A tensão entre a subjetividade concreta e a abstrata já havia sido ilustrada por Montaigne, que como vimos era contra a teorização abstrata falsamente universal e

tinha a preocupação de centrar-se na escrita sobre si próprio. Descartes, por sua vez, representou a subjetividade abstrata, teórica, desespecializada e destemporalizada.

Entretanto, dentro do quadro da identidade moderna, temos priorizado a subjetividade abstrata e a subjetividade individual em detrimento das outras duas polaridades, a concreta e a coletiva. E estas são legitimadas pelo princípio do mercado e da propriedade individual, regulado por um grande Estado que dirige a autoria social dos indivíduos, revelando a tensão entre individual e social, onde muitas vezes a subjetividade do outro é negada.

O movimento romântico tentou contestar essa identidade abstrata do sujeito, descontextualizada, científica e econômica, ao propor uma busca radical de identidade, uma revalorização do irracional, do inconsciente, do mítico e do popular, glorificando a subjetividade individual pelo que havia nela de irregular e de imprevisível. Em contraposição, o marxismo propôs uma recontextualização da identidade, questionou o individualismo e o poder do Estado. Mas o marxismo também acabou criando um supersujeito no lugar do Estado, que passou a ser a classe social (Santos, 1995/1997).

No clima capitalista, as múltiplas identidades e os respectivos contextos intersubjetivos que se formaram foram engolidos pela lealdade ao Estado. Nos últimos anos, algo vem mudando, apesar de não sabermos ao certo se não é o olhar sobre isto que vem mudando. Provavelmente, ambas as coisas têm acontecido, pois percebemos que o processo histórico de descontextualização é muito menos homogêneo do que se havia pensado (Santos 1995/1997).

1.2 O sujeito sociológico

A relação entre o individual e o social sempre foi descrita e vivida como ambígua. Na história do pensamento moderno, foi se construindo a possibilidade de um indivíduo emancipado e autônomo, que tinha como função principal defender os homens da ameaça da natureza. Uma autonomia que deveria levar em consideração o controle da natureza e as regras sociais. Temos, então, uma individuação que se dá no meio de uma cultura, onde a função da formação cultural é a de socializar para individuar.

A subjetividade assim define-se por um terreno interno que se opõe ao mundo externo, mas que só pode surgir deste. Sem a formação do indivíduo, este se

confunde com o meio social e natural. Tal subjetividade se desenvolve pela interiorização da cultura, que permite expressar os anseios individuais e criticar a própria cultura que permitiu sua formação. A subjetividade implica a adaptação para poder ir além dela, o que significa que pela própria mediação cultural o indivíduo pode pensá-la. Assim, as leis psicológicas, se é que se pode empregar este termo, são intrinsecamente relacionadas às leis da sociedade e da cultura. Isso não implica que se reduzam umas às outras, pois uma vez que o indivíduo se diferencia, passa a se distinguir da cultura, embora esta continue a exigir dele a adaptação. (Crochik, 1998, p. 2)

Nesse contexto, uma cultura que não respeite a individualidade gera uma certa ambigüidade, ou o que a Escola de Palo Alto chamou de duplo vínculo. Exigindo do indivíduo autonomia, inclusive para reproduzir os valores culturais, e ao mesmo tempo restringindo-a. Isto gera sofrimento, onde a própria cultura que se organizou para proteger o indivíduo o ameaça. Hoje, vemos um homem individualizado, mas que corresponde às expectativas do econômico (Mancebo, 2002). Então, uma Psicologia que negue esta relação do indivíduo com a sua cultura, ou que afirme que o indivíduo tenha uma lógica própria e independente da cultura, não auxilia na percepção que o indivíduo tem de si mesmo. Ao contrário, impede que o indivíduo perceba o que o dificulta ser senhor de si mesmo, colaborando ainda mais para sua alienação (Crochik, 1998).

Como não é possível descontextualizarmos o homem do seu mundo para compreendermos os processos de subjetivação individual sem considerar os processos de subjetivação coletiva e vice-versa, então também temos que visitar a Sociologia (Chaves, 2000). Compreender a subjetividade é também compreender a formação das identidades sociais e como elas estabelecem um processo dinâmico. A constituição da subjetividade não está isolada dos contextos filosófico, social, político e econômico.

Como vimos, dentro da modernidade, já se organizava uma concepção de um “sujeito sociológico” (Hall, 1992/ 2002), que refletia a crescente complexidade do mundo moderno e a consciência de que este núcleo interior do sujeito não era autônomo e auto-suficiente, pois era formado na relação com outras pessoas importantes para ele. Assim, a Sociologia passou a procurar e a desenvolver uma explicação de como os indivíduos são formados subjetivamente nas relações sociais mais amplas.

Tal concepção “interativa” passou a ser elaborada de forma mais clara pelo psicólogo americano George Herbert Mead (1863-1931), por C. H. Cooley (1869-1929) e pelos interacionistas simbólicos. Segundo eles, o sujeito ainda tem um núcleo ou

essência interior que é o “eu real”, formado e modificado num diálogo contínuo com os mundos culturais “exteriores” e as identidades que o mundo oferece. As identidades, por sua vez, preenchem o espaço entre o “interior” e o “exterior” e projetamos a “nós próprios” nas identidades culturais, ao mesmo tempo em que internalizamos seus significados. Esta troca contribui para alinharmos nossos sentimentos subjetivos com os lugares objetivos que ocupamos no mundo social e cultural. A identidade estabiliza tanto os sujeitos quanto os mundos culturais que eles habitam, tornando ambos reciprocamente unificados e pré-dizíveis. E quando os pesquisadores passam a falar mais desse sujeito em interação social, algumas questões de nomenclatura surgem. Mas já vimos que não há um consenso em torno do que é subjetividade e do que é de identidade. Também não o há em torno do conceito de indivíduo (Mancebo, 2002).

Um exemplo claro sobre a não unanimidade na conceituação de indivíduo é dado por Bendassolli (2002), um estudioso de Rorty e da filosofia neopragmática da linguagem. Para ele, a Psicologia confunde em muito as noções de sujeito e de indivíduo e esta confusão se dá quando se misturam as noções filosóficas de sujeito introduzidas por Descartes com a sociológica de indivíduo. Esta última noção se refere a homens e mulheres que agem segundo as pressuposições do sujeito filosófico, aquele que se refere a um ideal metafísico, ao passo que indivíduo seria formado nas diversas épocas e estruturas históricas. Então, o sujeito, no contexto da filosofia, é um ideal abstrato e universal, ideal que todos devem alcançar para serem verdadeiramente humanos. Este sujeito não tem um rosto, não tem uma história, não é contingente e não pode ser visto, não é um ser concreto. Dentro das perspectivas do Iluminismo e do Humanismo, é aquele que é “consciente de seus pensamentos e responsável pelos seus atos”, é a razão, a consciência, o eu.

Já o surgimento do indivíduo se dá fora de ideais metafísicos *a priori*, constitui-se na base de distintas regras socializatórias, que variam ao longo do tempo e em função de grupos sociais concretos (Norbert Elias, 1982/1993 em Bendassolli, 2002). O indivíduo, ao contrário do sujeito, não fundamenta nada, não serve de base para o estabelecimento da verdade dos diversos saberes, é circunscrito, tendo assim uma face. “Ele, inclusive, é descrito num outro vocabulário e segundo outras orientações, a saber, o vocabulário das Ciências Sociais, originalmente preocupadas em trazer o sujeito (filosófico) para o chão, em dar-lhe corpo e substância” (Bendassolli, 2002, p. 9).

No entanto, as Ciências Sociais, fundem as duas noções, mesmo falando de indivíduos concretos, o que faz respingar no indivíduo a metafísica que deu origem ao

sujeito ou à subjetividade moderna. E também, a Psicologia, mesmo sendo uma ciência voltada para o estudo de indivíduos, pode dizer que o indivíduo é a incorporação de um tipo ideal que deve ser alcançado, ao invés de descrever a subjetividade como algo contingente e gerido dentro de uma prática linguística histórico-social particular. A expressão ratificadora da falta de consenso entre o que é indivíduo e o que é sujeito surge das palavras de Bendassolli:

Estamos diante de uma confusão entre as noções de indivíduo e sujeito sempre que acreditamos que nossas definições do humano, da subjetividade são mais do que descrições motivadas por interesses e finalidades próprios, concretos, ‘disciplinares’ (no sentido de Foucault), toda vez que acreditamos que são verdadeiras descrições do Humano, partilháveis por todos os seres dotados de razão, sentimento, de um Eu ou de uma identidade. (Bendassolli, 2002, p. 9)

Já Mancebo, ao falar da construção de uma subjetividade individualizada, coloca que:

Encontramos-nos mergulhados numa cultura individualista, no interior da qual definimos nossas práticas e concepções, nos socializamos e educamos. Desse modo torna-se difícil perceber que o indivíduo possa ser uma ‘categoria do espírito humano’ (Mauss, 1974), uma categoria não inata, mas construída histórica e socialmente. Torna-se difícil apreender que o indivíduo é apenas um dos modos possíveis de subjetivação de cada época, cada sociedade põe em funcionamento alguns desses modos, sendo a categoria ‘indivíduo’, o modo hegemônico de organização da subjetividade na modernidade. (...) No entanto, esse processo de constituição da subjetividade moderna foi longo e continua sofrendo modificações intensas até a atualidade. (Mancebo, 2002, p.101)

E é nesse cenário de confusão entre as noções sociológico-psicológicas de indivíduo e as noções filosóficas de sujeito que muitos percebem as críticas em relação à noção filosófico-metafísica como uma tentativa de “matar o sujeito”. Isto nos parece ser muito mais um questionamento à concepção de subjetividade moderna inventada pela Filosofia, constituída a partir dos fundamentos da teoria do conhecimento, que crê na representação. Uma representação compreendida como um espelhamento mental da realidade, no qual representar é uma atividade consciente, e onde o sujeito é o juiz do verdadeiro e do falso, o detentor da linguagem e do pensamento conceitual. Nessa perspectiva iluminista, sujeito e objeto estão metafisicamente separados: o primeiro age e o segundo, além de sofrer a ação, pode ser manipulado. É neste sentido que

questionamos a manutenção da “metafísica da subjetividade” na Psicologia, uma vez que é motivada por crenças sobre um método que procura garantir um conhecimento puro, universal, e que alcance as coisas tal como elas são (Bendassolli, 2002).

1.3 O sujeito pós-moderno

Hoje, ouvimos falar muito de “crise da identidade” ou da “crise da subjetividade privatizada” e estas crises, em geral, são vistas como parte de um processo mais amplo de mudança. Além disso, também percebemos que estão ocorrendo processos que abalam as referências que temos sobre a relação indivíduo/mundo, o que nos exige um processo de produção de significados muito ágil. De sua parte, o homem sempre teve que lidar com o caos e por isso criou uma série de mecanismos de sobrevivência, inclusive a ciência, visando diminuir essa sensação de descontrole, de insegurança. Porém, esse mesmo homem está tendo que assumir tal sensação, inclusive na ciência. E ao se retirar a certeza e a sensação de controle do homem, mesmo considerando que o caos começa a ser visto como menos aterrador, uma ansiedade enorme é gerada. Como coloca Rolnik (1994, p. 13/14):

Com isto, vai deixando de fazer sentido uma subjetividade constituída na base da dissociação da experiência do caos e da indissociável idealização e uma suposta completude. E o que vai nascendo é um modo de subjetivação constituído na base da abertura para o outro e, portanto, para o caos. Uma subjetividade intrinsecamente processual.

É nesse sentido que os teóricos argumentam que as identidades modernas estão entrando em colapso, que um tipo de mudança estrutural está transformando as sociedades modernas no final do século 20. Essa perda de “sentido de si” estável tem sido chamada de deslocamento ou descentração do sujeito. Uma estrutura é deslocada quando o seu centro é deslocado, não sendo substituído por outro, mas por uma “pluralidade de centros de poder” (Laclau, 1990, em Hall, 2002). Por isso, as sociedades e as pessoas estão tendo que lidar com a falta de um centro, de um princípio articulador ou organizador. Estão constantemente sendo “descentradas” ou deslocadas por forças fora de si mesmas.

Apesar de que ter colocado a subjetividade privatizada em crise também, a ciência passou a demonstrar “cientificamente” a impossibilidade de separar o

pesquisador do seu objeto de observação, caracterizando o início da permissão do sujeito na ciência. Um marco neste processo foi Heisenberg (1901-1976), com seu princípio da incerteza. Já no século 19, quando o calor introduz na Física a desordem, a dispersão, o acaso, a regularidade que a ciência moderna procurava no ser humano passou a ser ainda mais questionada. A partir das pesquisas do químico Prigogine (Premio Nobel de Química de 1977), as possibilidades de se falar de previsibilidade, reversibilidade e controle despertaram mais questionamentos. As suas pesquisas sobre os sistemas que funcionam longe do equilíbrio mostraram que um pequeno desvio poderia ter um papel decisivo no funcionamento subsequente do sistema. Da desordem que surgia no sistema, surgiria a ordem. Então, o que antes era vista como um desvio, a instabilidade, agora era reconhecido como condição necessária para a organização de uma nova ordem. Tratava-se, assim, de um processo de auto-organização, em que o sistema escolheria entre múltiplas soluções possíveis (Vasconcellos, 2002).

O interessante é notarmos que falar que algo é subjetivo passou a ter uma conotação negativa contemporaneamente, até na linguagem corrente, mesmo num mundo com grandes avanços científicos. Talvez seja justamente por isto mesmo que falar de subjetividade ainda é um tabu. Paradoxalmente, ao mesmo tempo em que é negada no mundo atual, podemos ver o impacto de sua existência diariamente na economia, por exemplo, onde as bolsas de valores sobem e descem em função de medos e especulações (González Rey, 2003). Esta negação da subjetividade atingiu a Psicologia diretamente, pois muitos quiseram fazer dela uma ciência objetiva. Entretanto, negando a subjetividade, estamos negando a experiência humana diária.

A propósito, ao longo do século 19, começamos a ver a deposição do eu de seu lugar privilegiado por meio de várias fontes. E vemos que na atualidade – período que vem sendo denominado também por modernidade tardia –, a concepção de sujeito moderno tem sido não simplesmente desagregada, mas deslocada (Hall, 1992/2002). Entretanto, vemos também que, neste mesmo período, começa a se configurar, nos movimentos estéticos e intelectuais ligados ao modernismo, a figura do indivíduo isolado, anônimo, alienado, só que agora no meio da multidão. E esse processo de deslocamento da concepção de sujeito começou com as questões colocadas por Darwin, por Marx e por Freud, entre outros, mas foi ascendendo realmente a partir da segunda metade do século 20.

Um dos grandes impactos da teoria da evolução, foi o fato de Darwin (1809-1882) ter colocado o homem como um ser natural como os demais, não possuindo uma origem distinta (à imagem e semelhança de Deus).

Já Marx (1818-1883) afirmava que o comportamento do homem era determinado por leis que ele próprio desconhecia. Afirmava, ainda, que o homem seria capaz de fazer história, mas apenas sob as condições que lhes eram dadas. No século 20, esta afirmativa recebeu um novo sentido: os indivíduos não poderiam ser os autores ou agentes da história. É como se a teoria de Marx tivesse questionado proposições-chaves da filosofia moderna, que havia uma essência universal de homem e que esta essência era um atributo de cada indivíduo singular. Marx representou a passagem da idéia de um sujeito universal, fechado dentro de um conjunto de categorias metafísicas, para um sujeito concreto.

Freud (1856 - 1939), em sua descoberta do inconsciente, destruiu a idéia de sujeito cognoscente e racional de Descartes. E a Psicanálise, mais adiante, com Jacques Lacan (1901-1981) deixou claro que a imagem do eu como inteiro e unificado é algo que a criança aprende apenas gradualmente e é formada na relação com os outros, especialmente nas complexas relações psíquicas inconscientes.

No trabalho de Lacan (1901-1981), além dessa linha de proximidade ao pensamento freudiano sobre o sujeito, podemos sentir uma forte presença dos lingüistas, principalmente quando seu pensamento expressa que o inconsciente está estruturado como a língua. E dentre os lingüistas, vale destacarmos um, cujo trabalho muito colaborou para o deslocamento do sujeito: Ferdinand de Saussure (1857-1913).

Saussure, um lingüista estrutural, argumentava que em nenhum sentido nós não somos os autores das afirmações que fazemos ou dos significados que expressamos na língua. A língua, vista como um sistema social, não nos possibilita gerar significados individuais, apenas posicionamentos no interior dos sistemas de significados de nossa cultura. Além disso, assim como a identidade, os significados não são fixos, pois surgem das relações entre as palavras, surgem na medida em que sabemos quem nós somos nas relações com os outros.

A influência de Saussure está presente nos discursos dos filósofos da linguagem atuais, como Derrida (1930), que argumentam que o falante individual não pode fixar o significado de uma forma final, incluindo o significado de sua linguagem, apesar de muito esforço. O significado é inerentemente instável, procura pelo fechamento (pela identidade), mas é constantemente perturbado (pela diferença) e está constantemente

escapulindo de nós. Também temos que perceber que existem sempre significados suplementares sobre os quais não temos qualquer controle, que surgirão e subverterão nossas tentativas para criar mundos fixos e estáveis (Derrida, 1981 em Hall, 1992/2002).

1.3.1 A desconstrução do sujeito moderno

O descentramento da identidade e do sujeito foi tema relevante na obra de Michel Foucault (1926-1994). Pois para ele, essa subjetividade, datada como fonte da certeza em Descartes e ratificada por Kant, recebeu seu atestado de óbito com Freud, Nietzsche, Marx e por todo movimento filosófico que tomou estes autores como fonte de inspiração. Falando de um cogito e de um sujeito, Descartes e Kant consideraram a consciência como o espaço de representação do mundo exterior. Essa episteme clássica, fundada sobre a noção de representação, embasou todo o modelo explicativo das Ciências Naturais. E é neste modelo que vemos a separação entre sujeito e objeto, onde o primeiro se constituiria pela capacidade de representar, através de idéias, todas as informações adquiridas pela percepção do objeto. Tal representação operava por separação, a começar pela separação sujeito/objeto (Mariguela, 1995).

Os fundamentos das Ciências Naturais passaram a ser criticados quando do deslocamento da representação para uma nova episteme que possibilitasse o estabelecimento da subjetividade como construção interpretativa,

onde a noção de homem emerge das relações nos modos de produção da subjetividade e do desenvolvimento das forças produtivas no capitalismo industrial; destruindo, assim, a noção de subjetividade como espaço de representação. A consciência deixa de ser espaço de representação dos fenômenos naturais, passando a ser atividade interpretativa dos mesmos. A consciência interroga a si mesma como espaço de representação. (Mariguela, 1995, p. 51).

Nesse sentido, Foucault (1978, em Mariguela, 1995, p. 54) afirmou na introdução de *As Palavras e as Coisas*:

(...) é um reconforto e um profundo apaziguamento pensar que o homem não passa de uma invenção recente, uma figura que não tem dois séculos, uma simples dobra de nosso saber, e que desaparecerá desde que houver encontrado

uma forma nova”. Profetizou, ainda, na última página da mesma obra: “O homem é uma invenção cuja recente data a arqueologia de nosso pensamento mostra facilmente. E talvez o fim próximo.

Consoante o pensamento de Foucault, o homem não existia como pensado, até o século 19, mas somente como pensante. A esse respeito, firmou o filósofo francês:

(...) nenhuma filosofia, nenhuma política ou moral, nenhuma ciência empírica, qualquer que fosse, nenhuma observação do corpo humano, nenhuma análise da sensação, da imaginação ou das paixões, jamais encontrou nos séculos 17 e 18, alguma coisa como o homem; pois o homem não existia (assim como a vida, a linguagem e o trabalho). (Foucault, 1978, em Mariguela, 1995, p. 55)

Por conseguinte, os discursos científicos estabelecendo a linguagem, a vida e a economia como elementos estruturantes da empiricidade elaboraram uma nova cartografia da subjetividade moderna, que gerou uma concepção de homem como objeto de saber e como sujeito do mesmo. Tais discursos das ciências humanas basearam-se no primado da representação, que, por sua vez, também passou a ser o próprio campo e o suporte das Ciências Humanas.

Analisando as novas formas de interpretação inauguradas por Nietzsche, Freud e Marx, que partiram de dois tipos de suspeita que remontavam à história da cultura ocidental, Foucault percebeu que a linguagem quer dizer algo diferente do que diz, que há linguagem dentro da linguagem e que as técnicas de interpretação só puderam existir com a ruptura da noção de representação. Para ele, os mencionados autores levaram a sério discussões sobre os fundamentos do conhecimento, partindo de uma crítica da finitude e dos pressupostos de verdade com os quais as ciências edificaram seus discursos, onde as técnicas de interpretação possibilitaram uma série inesgotável de possibilidades. Por isso, essas técnicas de interpretação romperam com o primado da representação (Mariguela, 1995).

Muito se tem discutido sobre Foucault e a morte do homem e sobre Nietzsche e a morte de Deus. O que pretendiam estes grandes pensadores com afirmativas tão fortes? Podemos entender que Nietzsche, ao falar da morte de Deus, estava falando da morte de homem-sujeito que só encontrava apoio ontológico, epistemológico e ético com referência a Deus.

A morte de Deus nietzschiana preludia um novo nascimento do homem: o *superhomem* (sic) (...) O novo homem de Nietzsche já não tem espelho para se olhar, está fora de qualquer tipo de transcendência. Trata-se de um homem que,

em relação ao seu presente, deve construir a si mesmo. E transforma-se no *humano* com superação do homem. (Roger, 1999, p. 94, grifos do autor).

O pensamento de Foucault parece ter seguido o mesmo caminho. Nele, o que tende a desaparecer é a imagem do homem produzida pelo humanismo clássico. Para Deleuze (1992/2000, p. 114/115), o filósofo nunca negou o sujeito e “quando Foucault chega ao tema final da ‘subjetivação’, esta consiste essencialmente na invenção de novas possibilidades de vida, como diz Nietzsche, na constituição de verdadeiros estilos de vida: dessa vez, um vitalismo sobre um fundo estético”. E sobre a expressão de Nietzsche, invenção de novas possibilidades, podemos entender o fato de o homem do século 21 enfrentar desafios diferentes e ter que dar à luz novas formas de viver. Parece que para Foucault a subjetividade seria a terceira dimensão, além do poder e do saber.

Ainda no âmbito de nossas leituras de Deleuze sobre Foucault, interessante notar que o filósofo francês afirmou que só poderíamos evitar a morte e a loucura quando fizéssemos da existência um “modo”, uma “arte”. Não haveria sujeito, mas uma produção de subjetividade, que deve ser produzida, quando chegar o momento, justamente porque não haveria sujeito. E esse momento chegaria quando, passando pelas etapas do poder e do saber, colocássemos novas questões. Por isso, uma arte de si mesmo seria totalmente o contrário de si mesmo, ou, se existisse um sujeito, seria um sujeito sem identidade.

Além do pensamento de Foucault, ainda podemos estabelecer relações entre o descentramento conceitual do sujeito cartesiano e sociológico e os movimentos sociais que emergiram durante os anos sessenta, e em especial o feminismo. Este movimento questionava a distinção entre o “dentro” e o “fora”, o “privado” e o “público”, ao afirmar que o pessoal era político. A subjetividade foi politizada quando passou a enfatizar o como somos formados e produzidos como sujeitos genéricos.

Desde então, o que se tem descrito é um sujeito composto não apenas de uma, mas de várias identidades, onde o processo de identificação que se estabelece com as identidades culturais tem se tornado cada vez mais provisório e instável, um sujeito definido historicamente e que não tem uma identidade fixa, essencial. Segundo Hall (1992/2002), este processo produz o que ele denomina de o sujeito pós-moderno, cuja identidade é formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais é representado ou interpelado nos sistemas sociais que o rodeiam. O sujeito assume identidades diferentes e contraditórias que o empurram em diferentes direções e, se sente que tem uma identidade unificada, é porque construiu uma cômoda história sobre

ele próprio. A identidade, plenamente unificada, completa e segura, é uma fantasia. As palavras de Hall expressam muito bem sua concepção de sujeito pós-moderno: “Sentimos que temos uma identidade unificada desde o nascimento até a morte é apenas porque construímos uma cômoda estória sobre nós mesmos ou uma confortadora ‘narrativa de eu’ ” (1992/2002, p. 13).

Outro aspecto que está relacionado às mudanças de identidade é o que conhecemos como globalização, processo no qual as transformações são profundas, tanto em extensão como em intensidade. A globalização não é um processo recente, porém é inerente à modernidade, pois conhecer o diferente, ir às margens e conhecer outros povos são ações que fizeram com que a questão “quem sou eu?” começasse a ser mais discutida, fato que não era tão presente nos tempos em que um indivíduo nascia e morria em torno de uma mesma região, nos tempos em que viver circunscrito a uma determinada área era o usual. E, mesmo com o surgimento dos Estados-nação, estes nunca foram tão independentes, não tiveram uma identidade nacional tão rígida, porque o capital precisava circular. Com base nesses aspectos, podemos afirmar que o processo de globalização tem reflexos profundos, tanto nas identidades individuais como nas identidades nacionais, posto que na grande aldeia global as notícias chegam cada vez mais rápido, as distâncias ficam mais “curtas”, o que tornado o mundo “menor” paulatinamente. Por isso, é possível percebermos que os nossos esquemas em relação a tempo e espaço estão mudando e que, conseqüentemente, de mesma forma estão mudando os nossos esquemas de representação. E estes têm a ver com a forma como fazemos as representações de nossas identidades (Hall, 1992/2002).

A globalização tem formado uma identidade global que começa, em algum sentido, a apagar as identidades nacionais. No entanto, os cientistas sociais têm descrito um outro lado da tendência à homogeneização, que é a fascinação pela diferença. E assim temos visto uma nova articulação entre o “global” e o “local”, que gera novas identificações “globais” e “locais”. Além disso, também vemos que o processo de globalização não é uniformemente distribuído ao redor do mundo, pois o processo de proliferação das escolhas de identidade é mais amplo no centro do sistema global. Já na periferia do sistema, esse efeito pluralizador é mais lento, muito em decorrência do fato de que a migração de sua população para o centro é grande. De qualquer modo, vemos esses migrantes formando e passando a fazer parte de outras culturas, mas, ao mesmo tempo, também vemos que formam fronteiras ao redor de suas tradições.

A forma como o sujeito vem sendo representado nas artes também tem mudado. O sujeito masculino era representado nas pinturas do século 18 por meio de formas espaciais clássicas, o que é muito diferente do sujeito que vê a “si próprio” nos fragmentados e fraturados rostos, de uma pintura de Picasso, que olham planos e superfícies partidos. Por meio da arte, e suas manifestações, percebemos como as identidades estão localizadas no espaço e no tempo simbólicos, como o espaço e o lugar eram coincidentes nas sociedades pré-modernas, o que já não ocorreu as sociedades pós-modernas. Nestas, podemos estar fixos em algum lugar, por exemplo, e simultaneamente estar navegando pela internet por um espaço infinito. (Hall, 1992/2002).

(...) parece então que a globalização tem, sim, o efeito de contestar e deslocar as identidades centradas e ‘fechadas’ de uma cultura nacional. Ela tem um efeito pluralizante sobre as identidades, produzindo uma variedade de possibilidades e novas posições de identificação, e tornando as identidades mais posicionais, mais políticas, mais plurais e diversas; menos fixas, unificadas ou trans-históricas. (...) Em toda parte, estão emergindo identidades culturais que não são fixas, mas que estão em transição entre diferentes posições; que retiram seus recursos, ao mesmo tempo, de diferentes tradições culturais e que são produto desses complicados cruzamentos e misturas culturais. (Hall, 1992/2002, p. 87)

Muitos fenômenos têm sido descritos na contemporaneidade. Destacamos o do fortalecimento de identidades locais pela peculiaridade que encerra. Podendo ser entendido como uma reação defensiva à presença de outras culturas por grupos que retêm fortes vínculos com suas tradições, mesmo distantes de sua terra natal, e que passam a negociar com as culturas em que vivem, sem serem engolidas por elas, tal fenômeno se configura em algo que não era previsto nem pelo liberalismo nem pelo marxismo. Sim, pois a globalização não parece estar produzindo o triunfo do “global”, tão pouco a persistência de velhos nacionalismos. E, ainda, a globalização pode gerar um lento descentramento do ocidente, apesar de ser alimentada por ele (Hall, 1992/2002).

Diante de fenômenos como o do fortalecimento das identidades locais, a questão da relação do social com o individual tem trazido uma série de perplexidades. Santos (1995/1997) ressalta que, apesar da intensa globalização, temos visto o regresso ao indivíduo por meio da análise da vida privada, do consumismo e do narcisismo, dos modos e estilos de vida, do espectador ativo da televisão, das biografias.

Contudo, em aparente contradição com isto, o indivíduo parece hoje menos individual do que nunca, a sua vida íntima nunca foi tão pública, a sua vida sexual nunca foi tão codificada, a sua liberdade de expressão nunca foi tão inaudível e tão suspeita a critérios de correção política, a sua liberdade de escolha nunca foi tão derivada das escolhas feitas por outros antes dele. Será tão-só aparente esta contradição? Será que a distinção indivíduo-sociedade é outro legado oitocentista de que devemos nos libertar? Será que pelo contrário, nos libertamos cedo demais do conceito de alienação? Como fazer vingar a preocupação tradicional da sociologia (sic) com a participação e a criatividade sociais numa situação em que toda espontaneidade no minuto um se transforma, no minuto dois, em artefato mediático de si mesma? (Santos, 1995/1997, p.21)

Outro fato interessante é que as grandes diferenças políticas entre o capitalismo e o socialismo estão desaparecendo e fazendo surgir um consenso em torno da democracia. No entanto, percebemos esta democracia atrelada ao neoliberalismo econômico, que lhe dá um enorme poder de fazer grandes intervenções, em nome de uma organização maior. Assim não podemos deixar de perguntar: como estão ficando a liberdade das nações e dos indivíduos?

Podemos perceber em Hall (1992/2002) e em Santos (1995/1997) o quanto as teorias sociais têm uma preocupação quase que obsessiva com a questão da identidade e que há uma tendência para que esta questão continue dominando. Para a teoria social, têm sido importante os conhecimentos sobre os processos de identidade e identificação para que se possa avaliar as transformações que se dão nas próprias teorias sociais. E nós, psicólogos, não podemos estar alheios a estes paradoxos que permeiam a constituição da identidade de um indivíduo ou comunidade para compreender a constituição da subjetividade. Pois, para Santos (1995/1997), o primeiro nome moderno para identidade foi subjetividade.

1.3.2 A subjetividade no que tem sido chamado de pós-modernismo

Pós-modernismo é o nome aplicado às mudanças ocorridas nas ciências, nas artes e nas sociedades avançadas desde 1950. Simbolicamente, o pós-modernismo nasceu às 8 horas e 15 minutos do dia seis de agosto de 1945, quando a bomba atômica destruiu Hiroxima.

Ele nasce com a arquitetura e a computação nos anos 50. Toma corpo com a arte Pop nos anos 60. Cresce ao entrar pela filosofia, durante os anos 70, como crítica a cultura ocidental. E amadurece hoje, alastrando-se na moda, no cinema, na música e no cotidiano programado pela tecnociência (ciência + tecnologia invadindo o cotidiano com desde alimentos processados até microcomputadores), sem que ninguém saiba se é decadência ou renascimento cultural. (Santos, J., 1980, p. 8)

Para Lyotard (1979/2000), decidiu-se chamar de pós-moderno as sociedades mais desenvolvidas. Então pós-moderno designa o estado da cultura após as transformações que afetaram as regras dos jogos da ciência, da literatura e das artes a partir do final do século 19. Dessa forma, o pós-modernismo é típico das sociedades pós-industriais baseadas na informação. A matéria se desintegrou em energia e a sociedade pós-industrial está envolta por informações. Como fato decorrente, o mundo está ficando cada mais pulverizado em signos, transformando o planeta em uma rede pensante, enquanto o sujeito torna-se um feixe intrincado de células nervosas a processar mensagens fragmentadas. Na condição pós-moderna, o indivíduo passa a ser alguém submetido a um bombardeio de informações, que nunca formará um todo. A sociedade é a do espetáculo, pois o ambiente pós-moderno é um show constante do design, da moda, da publicidade, dos meios de comunicação. Para Santos, J., (1980) esta realidade não tem muito a ver com o Brasil, mas já vemos indícios dela por aqui.

Considerando que o conceito de pós-modernismo adquire diferentes interpretações para diversos autores, Gergen (1989a, em Grandesso, 2000), entende que o traço mais comum da pós-modernidade seja a preocupação com a linguagem. Assim, coloca em xeque os pressupostos milenares da cultura ocidental da língua como principal veículo de representação do mundo e de comunicação dos conteúdos mentais. Nesse sentido, a pós-modernidade descarta o dualismo mente e natureza e toda a busca pelos fundamentos do conhecimento. E todo e qualquer conhecimento passa a ser percebido como o resultado do intercâmbio social, isto é, da interdependência e não da individualidade das mentes. A linguagem seria compreendida, então, como um processo de pessoas em relação (Grandesso, 2000). Para Ibañez (1992, em Grandesso, 2002), o que vai marcar o discurso pós-moderno é que a existência do objeto do conhecimento implica a presença de um sujeito cognoscente, o que não acontecia no discurso da modernidade, pois nele se concebia um processo de conhecimento sem sujeito.

Interessante percebermos que, apesar de deixar de ser um sujeito fixo, o sujeito e a subjetividade assumem um papel importante no processo de conhecer.

Devemos lembrar que o pós contém o moderno. Não podemos pensar o pós-modernismo sem pensar o mundo moderno. Por isso, Santos, J. (1980) coloca que o pós-modernismo é um fantasma que passeia por castelos modernos. Essa relação é ambígua, pois há mais semelhanças do que diferenças, mais prolongamentos que rupturas. Um bom exemplo disso e constatarmos que o individualismo atual nasceu com o modernismo, mas seu exagero narcisista já é um acréscimo pós-moderno.

1.3.3 O pós-modernismo na Filosofia

O pós-modernismo chegou à Filosofia no final dos anos 60 com a proposta de desconstrução do discurso filosófico ocidental, que desde a Grécia antiga procurava fazer discursos globais, totalizantes. Apostou no adeus ou no declínio das grandes filosofias explicativas, dos grandes textos esperançosos, como o cristianismo, o Iluminismo (com sua crença na tecnociência e no progresso), o marxismo (com sua aposta numa sociedade comunista). “Desconstruir o discurso não é destruí-lo, nem mostrar como foi construído, mas por a nu o não-dito por trás do que foi falado. Com os pensadores pós-modernos, a filosofia e a própria cultura ocidental caíram sob fogo cerrado” (Santos, J., 1980, p. 71). Deu-se adeus às ilusões.

Os choques entre a racionalidade produtiva e os valores morais e sociais já começavam a aparecer no mundo moderno, mas ficaram mais agudos no pós-modernismo porque a tecnologia invadiu o cotidiano com mil artefatos e serviços, porém não ofereceu nenhum valor moral além do hedonismo consumista. O que temos hoje é uma sociedade produzindo medo de desastres ecológicos, terrorismo, crise econômica, terror urbano e insegurança psicológica. Com toda tecnologia e conhecimento a sociedade pós-industrial quer lucro e poder. (Santos, J., 1980; Santos, 1987/1999; Lyotard, 1979/2000).

Muitos dos filósofos pós-modernos, como Jacques Derrida (1930), Gilles Deleuze (1925-1995), François Lyotard (1924-1998), Jean Baudrillard (1929), Santos, J.(1980), foram buscar maneiras de questionar valores antigos procurando revelar sua falsidade e sua responsabilidade nos problemas atuais. E buscaram em Nietzsche (o primeiro a desconstruir os valores ocidentais), na semiologia (que ataca as sociedades

pós-industriais baseadas na informação, no signo) e no ecletismo de Marx com Freud. Para tal, utilizaram-se de duas frentes:

- 1) Desconstrução dos princípios e concepções do pensamento ocidental – Razão, Sujeito, Ordem, Estado, Sociedade –; promoção da crítica da tecnociência e seu casamento com o poder político e econômico nas sociedades avançadas.
- 2) Desenvolvimento e valorização de temas antes considerados marginais na Filosofia: desejo, loucura, sexualidade, linguagem, poesia, sociedades primitivas, jogo, cotidiano. Estes elementos abrem perspectivas para a libertação do individual e aceleram a decadência dos valores ocidentais.

Neste contexto aberto por Nietzsche, o filósofo Jacques Derrida passou a usar a palavra desconstrução para referir-se ao sujeito e atacou o Logocentrismo ocidental. Pois o Logos é a Razão e a palavra falada que transforma as coisas em conceitos universais, isto é, tornando idênticas todas as coisas ao eliminar a diferença entre elas. E esta tendência passou a marcar o jeito ocidental de agir: os jesuítas convertiam as diferentes tribos brasileiras a uma idêntica religião, os brancos europeus submeteram diferentes povos a uma única economia, a linha de montagem impôs a diferentes personalidades gestos idênticos. Isso expressa o quanto o ocidente sempre teve dificuldades com as diferenças (Santos, J., 1980).

Derrida vem denunciar que a Razão, a Ciência e o Logos só se promoveram reprimindo e silenciando: corpo/emoção/poesia/inconsciente/desejo/acaso/invenção. Derrida e outros filósofos, agindo assim, querem injetar vida nova nas diferenças contra a identidade, na desordem contra a hierarquia, na poesia contra a lógica.

O filósofo Gilles Deleuze e o psicanalista Felix Guattari cruzaram as posições de Marx e Freud e escreveram, em 1972, o *Anti-Édipo*, onde o inconsciente deixa de ser o cenário das imagens e emoções recalcadas para virar a máquina desejante, energia produtora de desejos. Consideravam que estas máquinas estavam com suas energias domesticadas, dirigidas para outros fins que não a liberdade e o prazer. Nesse contexto é que propuseram a promoção do *Anti-Édipo*, o esquizofrênico, a pura máquina desejante, que a família não programou. Assim, a Psicanálise foi centro da crítica, pois trazia a força do desejo à única instância do Édipo, eixo invariável da neurose. Segundo Deleuze, ao contrário da essência da crítica à Psicanálise, o desejo é “criação de vida”, motivo de invenção e de diferença, transgressão de normas (Enciclopédia Encarta, 1993/1999). É, também, uma forma de Revolução Molecular, pois a idéia é fragmentar o Sistema (em Estados, empresas, sindicatos e escolas, por exemplo), composto de

grandes máquinas onde as energias seguem programações repressivas. Uma revolução que não virá mais da massa reunida, mas que virá despedaçando as normas, os centros de comando (Santos, J., 1980).

Além das contribuições de Deleuze e Guattari para o pensamento pós-moderno, a contribuição do filósofo Jean-François Lyotard também merece destaque. Sua obra mais importante é *Condição Pós-Moderna* (1979/2000). Nela, Lyotard deixa claro que não faz apologia à pós-modernidade, por isto o termo “condição” é importante no título. O autor procurou descrever como a tecnociência, concentrada em áreas ligadas à linguagem – comunicação, cibernética e informática –, busca a melhor performance, o melhor resultado. O estatuto do saber científico parece mais subordinado do que nunca às grandes potências e às grandes empresas que controlam as tecnologias. O conhecimento passa a ser visto como um modo de organizar e distribuir certas informações e, igualmente, passa a ser considerada como “conhecimento científico” certo tipo de informação, traduzível na linguagem que essas máquinas impõem ou que são compatíveis com elas.

Logo, vemos que Lyotard alerta-nos a perceber que o saber não é ciência, o saber não se reduz à ciência, nem mesmo ao conhecimento. A ciência seria um subconjunto do conhecimento que impõe duas condições suplementares à sua aceitabilidade: que os objetos aos quais se referem sejam acessíveis recursivamente e que se possa decidir se cada um desses enunciados pertence ou não à linguagem considerada como pertinente pelos *experts*.

Os jogos propostos no cenário pós-moderno são “jogos cuja pertinência não é nem o verdadeiro, nem o justo, nem o belo, etc., mas o eficiente: um lance técnico é ‘bom’ quando é bem-sucedido e/ou quando ele despense menos que um outro” (Lyotard, 1979/2000, p.80). E desta forma, “os jogos de linguagem científica vão tornando-se jogos de ricos, onde os mais ricos têm mais chances de ter razão. Traça-se uma equação entre riqueza, eficiência, verdade” (p.81).

E fica o alerta de Lyotard: o consenso deixa de ser suficiente para orientar o problema da legitimação da ciência, mas a justiça não. Porque, muitas vezes, no consenso embute-se o terror: “Diga ou faça isto, senão não falarás mais, entra-se no terror, destrói-se o vínculo social” (p.83). O conhecimento, portanto, passa a ser cada vez mais vendido e consumido. E a ciência deixa de falar de quanta criatividade, esforço e tentativas são exigidos para criá-la, e passa a exigir apenas eficiência.

1.3.4 Para onde estamos indo?

Na atualidade, vemos cada vez um indivíduo consumidor, que busca a satisfação aqui e agora, extremamente individualista. Vivemos em uma sociedade consumista, onde a liberdade está na escolha do que vamos consumir. Esse individualismo exacerbado está conduzindo à desmobilização e à despolitização das sociedades ditas avançadas. O indivíduo que consagra o Sistema também cria problemas, pois entra em choque com uma sociedade programada, uma massa pós-moderna que vive no conformismo, em nações sem ideais. O que tal massa quer, principalmente, é o espetáculo com bens e serviços, ao invés do poder. A essa mudança, os sociólogos estão chamando deserção do social, onde as instituições sociais, que orientavam o comportamento individual, estão sendo esvaziadas. Então, vemos um Estado que apóia esse individualismo, mas que também precisa manter em cena as instituições, principalmente a Pátria.

Mas não há apenas uma deserção do social, há também uma deserção da história. A massa moderna acreditava que a história (e seus países) caminhava para o progresso e para a democracia. Já a pós-moderna não tem mais esse otimismo e vive sem as tradições do passado e sem um projeto de futuro.

Na sociedade pós-moderna, estamos saturados de informações, cada indivíduo se transformou em um terminal de informações, onde cada um pode receber notícias individualmente. Essas mensagens que recebemos são lançadas de forma a espetacularizar a vida, que se transforma em um show contínuo e as pessoas em espectadores permanentes, sempre esperando algo novo. Pode-se exibir a foto de um filho com mais admiração do que apresentar o próprio filho. Temos aí a operação básica da pós-modernidade: a transformação da realidade em signo. E talvez, mais do que nunca, estejamos na Caverna de Platão.

Em uma cultura dominada por imagens, no qual a mídia tem um papel fundamental na produção de narrativas que criam um universo de ilusão, o “espetáculo” midiático atinge as diversas esferas sociais, produzindo uma “realidade à parte” ou o “hiper-real”, conforme a expressão de Baudrillard (Fridman, 1999). Produz-se uma coleção de cópias cujos originais foram perdidos ou, dito de outra forma, onde o referente vivido pelos homens desapareceu. A Sociedade do Espetáculo, como bem alude o título homônimo do livro de Debord (Fridman, 1999), é uma adequada forma de

tratamento para a sociedade pós-moderna. Um bom exemplo disso são as transmissões *on line* das guerras, onde não vemos sangue nem as vivências de horror, e a guerra vira um espetáculo, uma ‘realidade à parte’ onde a consciência do espectador entra em regiões estranhas de cognição.

Por tal razão, Giddens, Beck e Lash (Fridman, 1999) chamam a atenção para um fato do mundo atual que é o aumento do potencial destrutivo, tanto na relação do homem com a natureza, quanto na dos homens entre si. Para Habermas (1980, em Fridman, 1999), temos visto a colonização do mundo e da vida pela razão instrumental, já que a ciência e a técnica se transformaram na principal força produtiva no campo do agir.

Assim, segundo Jameson (Fridman, 1999) a cultura pós-moderna interfere profundamente na cognição e na constituição da subjetividade. No meio dela, produzem-se “tipos de pessoas” que incorporam em seu cotidiano a substituição da realidade pelo espetáculo, onde o teleassistir passivamente é necessário, mais necessário que o viver. Presenciamos o fenômeno de que, por um período significativo de suas vidas, mentes são invadidas por imagens que prescindem da experiência. Essa linguagem ou estética televisiva favorece o cancelamento da memória e o distanciamento crítico, com danos à subjetividade, que não são pequenos. De forma bem contrastiva, estamos assistindo de forma muito próxima a fome e a propaganda do supermercado.

No entanto, isto não significa apenas passividade, pois estamos vivendo um mundo de flexibilidade intensificada onde muitas coisas se movem por desacordo e crítica permanentes. Resulta daí que a informação tem permeado a nossa atuação no cotidiano de forma ampla. E é nesse contexto que a linguagem assume um papel importante na constituição das atividades concretas da vida e é a base do exame e reforma das práticas sociais por força da informação renovada.

Quanto mais se expande o que Giddens (Fridman, 1999) chama de modernização reflexiva, mais os agentes (sujeitos) adquirem a capacidade de refletir sobre as condições sociais de sua existência. Mas isto significa que os agentes também se tornam responsáveis pela invenção permanente da política e da sociedade de resultados incertos. Essa liberdade pode ser assustadora também, já que gera novas situações subjetivas, tal como deve ter acontecido com a popularização do automóvel, por exemplo.

1.4 A Ciência e a Subjetividade ou Como fazer ciência de um mundo em permanente mudança.

Não podemos desqualificar os avanços significativos formulados a partir da ciência moderna, que permitiram inclusive que estivéssemos escrevendo em um computador o presente trabalho. No entanto, na ciência moderna, a posição do sujeito que produz conhecimento é bastante contraditória. Por um lado, o cientista sente-se com o poder e com o direito de lidar com todos os fenômenos naturais, partindo da suposição de que o homem é o senhor que tem o direito de colocar a natureza ao seu serviço. Por outro, os procedimentos científicos exigem que os cientistas sejam “objetivos”, que deixem de lado seus preconceitos, seus sentimentos e seus desejos para obterem o conhecimento “verdadeiro”. Por conseguinte, o sujeito moderno vive uma dicotomia: ao mesmo tempo em que é o senhor de todas as coisas, é de mesmo modo apontado como a fonte primordial de seus próprios erros e desatinos (Figueiredo, 1995).

A tradição da ciência ocidental baseou-se na noção de sujeito, mas não o alicerçou ao mundo da vida. A ciência determinista dissolveu a noção de sujeito, a filosofia positivista e a filosofia estrutural perseguiram-na. Contudo este sempre volta, aqui e ali, mas sempre sem fundamentação (Morin, 2001/2002). A ciência perdeu sua capacidade auto-reflexiva (Morin, 1990/2000).

São essas contradições que têm levado a ciência a viver uma fase de transição, mas certas questões permanecem. Usufruímos os avanços tecnológicos que a ciência nos trouxe e estes mesmos avanços foram nos dando os elementos para questioná-la. E, aos poucos, temos visto emergir um outro paradigma, que questiona a ciência moderna.

A ciência moderna foi presidida por um modelo global de racionalidade e que, por ser global, é também um modelo totalitário, que possibilita uma e só uma forma de conhecimento verdadeiro. Uma ciência que desconfia sistematicamente das evidências da nossa experiência imediata, baseia-se na redução da complexidade. Já que o mundo é complicado e a mente humana não pode compreendê-lo integralmente, vamos conhecê-lo e dividi-lo para classificá-lo. Procedendo assim, a ciência interioriza o sujeito à custa da exteriorização do objeto, tornando-os estanques e incomunicáveis. Esta ciência, então, opta por romper com o conhecimento do senso comum, com o conhecimento prático no qual se traduz. Procura a determinação da causa formal, que é obtida com a

expulsão da intencionalidade e que procura a formulação de leis partindo da idéia de ordem e de estabilidade do mundo (Santos, 1989). Uma ciência onde o conhecer tornou-se sinônimo de dividir, simplificar, e a quantificação tornou-se medida privilegiada. O conhecimento passou a ser uma representação do mundo vivido, fruto da observação sistemática e descontaminada dos valores do sujeito que conhece (Ferreira & Cols. 2002).

O modelo de ciência que denominamos de moderna ainda é dominante. Mas um novo paradigma está emergindo. Estamos vivendo um período de revolução científica que se iniciou com Einstein (1879-1955) e a mecânica quântica. A partir daí, a crise do modelo de racionalidade tem sido profunda e irreversível. E na medida em que o paradigma científico foi avançando é que foi revelando suas próprias fragilidades. A propósito, um dos pensamentos mais profundos de Einstein é propriamente o da relatividade da simultaneidade: não havendo simultaneidade universal, o tempo e o espaço absoluto deixam de existir, pois dois sistemas simultâneos num sistema de referência não são simultâneos noutro sistema de referência.

Depois de Einstein, Heisenberg (1901-1976) e Bohr (1885-1962) demonstraram que não é possível observar um objeto sem interferir nele, a tal ponto que o objeto que sai de um processo de medição não é o mesmo que nele entrou. Tal como vimos no início do capítulo, este princípio da incerteza de Heisenberg demonstrou não somente a interferência estrutural do sujeito no objeto observado, com igualmente a idéia de que não conhecemos do real senão o que nele introduzimos. Então, a distinção sujeito/objeto perde seus contornos dicotômicos e assume a forma de *continuum*.

Nos últimos anos, outros estudos, no domínio da Microfísica, da Química e da Biologia têm nos levado na mesma direção. Um destes, que usaremos como exemplo, é o do químico Ilya Prigogine. Ele estabeleceu que em sistemas abertos, que funcionam nas margens da estabilidade, a evolução se explica por flutuações de energia que em determinados momentos nunca são inteiramente previsíveis. Reações são desencadeadas e, por via de mecanismos não lineares, pressionam o sistema para além de um limite máximo de instabilidade, conduzindo-o a um novo estado macroscópico. Ocorre uma transformação irreversível e termodinâmica como o resultado da interação de processos microscópios segundo uma lógica de auto-organização numa situação de não-equilíbrio, mostrando a potencialidade do sistema de ser atraído para um novo estado de menor entropia. Temos então: “em vez da eternidade, a história; em vez do determinismo, a imprevisibilidade; em vez do mecanicismo, a interpenetração, a espontaneidade e a

auto-organização; em vez da reversibilidade, a irreversibilidade e a evolução; em vez da ordem a desordem; em vez da necessidade, a criatividade e o acidente” (Santos, 1987/1999, p. 28). Esta teoria não é um fenômeno isolado, pois faz parte de um movimento convergente que atravessa as várias Ciências Naturais e até as Ciências Sociais, numa espécie de vocação trans-disciplinar a que Jatsch (em Santos, 1987/1999) denomina de paradigma da auto-organização.

Com seu trabalho, Prigogine deixa cair por terra a distinção entre o orgânico e o inorgânico. Tal como os avanços recentes da Física e da Biologia põem em questão a distinção entre os seres vivos e a matéria inerte e mesmo entre o humano e o não humano. Deixaram de ter sentido as distinções entre Ciências Naturais e Ciências Sociais. E os cientistas deste novo paradigma têm:

uma vocação holística e algumas especificamente orientadas para superar as inconsistências entre a mecânica quântica e a teoria da relatividade de Einstein, todas estas teorias introduzem na matéria os conceitos de historicidade e de processos, de liberdade, de autodeterminação e até de consciência que antes o homem e a mulher tinham reservados para si. É como se o homem e a mulher se tivessem lançado na aventura de conhecer objetos mais distantes e diferentes de si próprios, para, uma vez aí chegados, se descobrirem refletidos como num espelho (Santos, 1987/1999, p. 38)

Por tudo isso, temos visto o declínio da hegemonia da legalidade de modo concomitante ao declínio da causalidade e o causalismo, enquanto categoria de inteligibilidade do real e que tem perdido terreno para o finalismo. Tal ciência procura o senso comum pois este faz coincidir causa e intenção, além de ser prático e pragmático, é transparente e evidente, é desconfiado. “Só assim será uma ciência clara que cumpre a sentença de Wittgenstein, ‘tudo o que se deixa dizer deixa-se dizer claramente.’ Só assim será uma ciência transparente que faz justiça ao desejo de Nietzsche ao dizer que ‘todo o comércio entre os homens visa que cada um possa ler a alma do outro, e a língua comum é a expressão sonora desta alma comum’” (Santos, 1987/1999, p. 57). É neste sentido que a transição paradigmática tolera a imperfectibilidade das palavras e dos cálculos, caso eles proporcionem uma maior razoabilidade e equidade das ações e das conseqüências.

Outro fruto desta reflexão epistemológica tem sido trazer vida novamente à ciência, pois o conhecimento científico moderno é desencantado, triste, transformou a

natureza em um autômato e não foi feliz ao afirmar que a personalidade do cientista destrói a personalidade da natureza.

Esta atual fase de revolução científica tem exigido criatividade e transgressão metodológica por parte dos cientistas, pois percebemos que não é mais possível apenas um método para entrar em contato com uma multiplicidade de fenômenos. Afinal, “cada método é uma linguagem e a realidade responde na língua em que é perguntada. Só uma constelação de métodos pode captar o silêncio que persiste entre cada língua que pergunta” (Santos, 1997, p. 48). Destarte, começamos a ver a personalização do trabalho científico.

Quando percebemos a presença dos cientistas em seus trabalhos, que não é possível separar o sujeito que pesquisa do objeto pesquisado, que o ato de conhecer e o produto deste são inseparáveis e, ainda, quando percebemos que já que fazemos parte de uma só natureza, podemos então perceber que todo conhecimento é autoconhecimento e que todo desconhecimento é autodesconhecimento. Hoje, faz-se necessário um conhecimento compreensivo e íntimo que não nos separe, que antes nos une pessoalmente ao que estudamos. A incerteza passa a ser a chave do entendimento de um mundo que, mais do que controlado, tem que ser contemplado (Santos, 1997, 1987/1999).

Outro fenômeno interessante a percebermos neste paradigma emergente é que o conteúdo teórico das ciências, que mais têm progredido no conhecimento da matéria, tem conceitos, teorias, metáforas e analogias das Ciências Sociais. Por exemplo, quer na teoria das estruturas dissipativas de Prigogine, quer na teoria sinegética de Haken, os comportamentos das partículas são explicados por meio dos conceitos de revolução social, violência, escravatura, dominação, democracia nuclear.

Em resumo, à medida que as ciências naturais (sic) se aproximam das ciências sociais (sic) estas se aproximam das humanidades (...) Mas esta revalorização não ocorrerá sem que as humanidades sejam elas também profundamente transformadas. O que há nelas de futuro é terem resistido à separação sujeito/objeto e terem preferido a compreensão do mundo à manipulação do mundo (Santos, 1995/1997, p. 43/44).

A ciência que está emergindo propõe uma concepção humanística, colocando a pessoa:

enquanto autor e sujeito do mundo, no centro do conhecimento, mas, ao contrário das humanidades tradicionais, coloca o que hoje designamos por

natureza no centro da pessoa. Não há natureza humana porque toda a natureza é humana. É, pois necessário descobrir categorias de inteligibilidade globais, conceitos quentes que derretam as fronteiras em que a ciência moderna dividiu e encerrou a realidade. A ciência pós-moderna é uma ciência assumidamente analógica que conhece o que conhece pior através do que conhece melhor. Já mencionei a analogia textual e julgo que tanto a analogia lúdica como a analogia dramática, como ainda a analogia biográfica, figurarão entre as categorias matriciais do paradigma emergente: o mundo de hoje é natural ou social e amanhã será ambos, visto como um texto, como um jogo, como um palco ou ainda como uma autobiografia. (Santos, 1997 b, p. 44/45)

Esta ciência emergente, por muitos denominada de pós-moderna, sabe que nenhuma forma de conhecimento é, em si mesma, racional e que só a configuração de todas elas é racional. Porque não há apenas uma forma de conhecimento válida. O conhecimento, nesse contexto, é validado pelo poder de convicção dos argumentos em que é traduzido. Então, nesse sentido, temos que garantir democracia e princípios éticos comuns na constituição destas comunidades interpretativas. (Santos, 1997). Remetendo-nos a Lyotard (1979/2000), temos que evitar o terror nestas comunidades interpretativas.

Em oposição ao que o novo paradigma propõe – a multidimensionalidade da subjetividade já que cada contexto cria uma forma ou dimensão de subjetividade –. na subjetividade engendrada pelo velho paradigma existe uma ênfase no indivíduo unidimensional, maximizado da utilidade que escolhe racionalmente segundo o modelo arquetípico do *homo economicus*.

Sendo assim, percebemos que a distância entre as ciências está diminuindo. Cada vez fica mais claro que para compreender o humano é preciso compreender a natureza e vice-versa. Pois, como já registramos anteriormente, todo conhecimento é autoconhecimento e todo desconhecimento é autodesconhecimento.

1.5 A Gestalt-Terapia, as Teorias Sistêmicas Construtivistas Construcionistas Sociais e o paradigma emergente

A Gestalt-Terapia parte da Fenomenologia de Husserl (1859-1938), e das teorias psicológicas dela derivadas – Psicologia da Gestalt, Teoria do Campo e da Teoria Organísmica –, que são os frutos da crítica de Husserl à ciência moderna e de sua tentativa de compreender a relação ser-no-mundo. Friedrich (Fritz) Perls (1893-1970) e Laura Perls (1905-1989), fundadores da Gestalt-Terapia, também eram psicanalistas de longa data. Do encontro entre a prática clínica individual e grupal, e também das pesquisas com Goldstein (1878-1965), foi se organizando a Gestalt-Terapia.

Já os Teóricos Sistêmicos Construtivistas Construcionistas Sociais também colocaram o ser-no-mundo a partir da Teoria de Campo de Kurt Lewin (1890-1947), que foi ampliada pela Teoria Geral dos Sistemas e pela Cibernética. Estas teorias foram utilizadas, inicialmente, para a compreensão do processo de comunicação dos esquizofrênicos com suas mães, e logo em seguida foram ampliados para o que foi denominado sistema familiar. Um pouco depois, esse contexto teórico foi enriquecido pela entrada do que chamaram de “o olhar do observador”, a partir das propostas dos neokantianos e da Biologia do Conhecer. As duas procuraram descrever o homem em interação, saindo assim do modelo de ciência que procurava por estabilidade.

A Gestalt-Terapia, com base na Fenomenologia, quer descrever o vivido, a experiência. E os Co-Construtivistas querem provar cientificamente a subjetividade, mostrando que “eu vejo apenas aquilo que acredito”. Para ambas, não faz sentido conhecer sem conhecer aquele que conhece.

Um dos grandes pontos de contato entre a Gestalt-Terapia e as Teorias Sistêmicas Construtivistas Construcionistas Sociais está nas propostas do que se tem como ciência. Consideramos ser possível incluir ambas no que Boaventura Santos (1987/1997) tem chamado de paradigma emergente da ciência.

São teorias que já nasceram procurando compreender o que Hall (1992/2002) colocou como sujeito sociológico e até mesmo como sujeito pós-moderno. Nelas, não fazem sentido as dicotomias sujeito-objeto, interno-externo, já que aquele que observa está inserido no campo. Ambas pensam a questão do sujeito e da subjetividade longe

das questões das estruturas psíquicas invariáveis. Propõem uma Psicologia que questiona os métodos científicos, mas que procura fazer ciência, não aquela que exige um “conhecedor ideal”, “neutro”. Muito pelo contrário, a ciência que procura trazer a vida para seu campo de interesse. A proposta de co-construir pontes faz sentido, já que as referidas teorias não chegaram à atual forma de fazer ciência pelo mesmo caminho. O fato de terem feitos caminhos diferentes, não confluentes, mas que se cruzam em alguns instantes, é que possibilita o diálogo, a troca.

Precisamos esclarecer, ainda, que em ambas as abordagens também não há consenso e unidade, muito menos respostas prontas. São teorias em constante construção e acreditamos que o diálogo entre elas possa permitir uma prática psicoterapêutica mais rica. Vivemos esta experiência em nossa prática clínica, mas teorizar sobre isto é por demais importante, possibilita-nos perceber se as conexões que temos feito entre as duas abordagens têm resultado em uma “colcha de retalhos” harmoniosa, estética. Do contrário, caso esta “colcha” não resulte bela, existe a possibilidade de também não ser ética. Sim, porque podemos produzir uma relação psicoterapêutica onde exista um duplo vínculo, uma dupla mensagem. Por exemplo, colocarmos que acreditamos no poder de um sistema de se auto-organizar e, ao mesmo tempo, propormos uma série de fórmulas de mudança para as pessoas desse sistema.

Sobre o paradigma da ciência na modernidade, o que percebemos é que, apesar de haver questionamentos envolvendo-o, as questões que por ele foram levantadas ainda permanecem. Isto porque, apesar do homem ser visto em outras perspectivas, continuamos a viver o que Mancebo (2002) denomina de uma subjetividade individualizada. Não adianta apenas descrevermos o homem em interação se a sensação de cisão entre o ser e o mundo permanece. Temos o ser cindido com o seu próprio corpo e com a Natureza. Um ser que ganhou a liberdade de encontrar o seu lugar, mas que se vê levado a criar outros significados e sentidos em um mundo que chama muito pela razão e pelo individual.

Nesse mundo, vemos homens cindidos dentro de e entre si. Eles têm uma fuga do sentir, que os leva a renunciar o amor, apoiando-se em idéias de autonomia e independência. Mesmo depois de Nietzsche, Darwin e Freud terem colocado por terra a idéia de que a consciência racional é a herança mais valorizada do homem (Perls, 1969/1979), a demanda por este ser racional se faz presente todos os dias. A busca por objetividade saiu da ciência e é solicitada na vida diária, onde os homens são obrigados a encontrar uma justificativa racional, até para as coisas que simplesmente gostamos de

fazer. E muitas vezes uma postura cindida eu-mundo é proposta inclusive nos processos psicoterapêuticos.

Mesmo quando os terapeutas falam da necessidade de ‘sentido’ e de ‘amor’, definem eles amor e sentido simplesmente como preenchimento das necessidades emocionais do paciente. Dificilmente ocorre-lhes (...) encorajar o sujeito a subordinar suas necessidades e interesses aos de outras pessoas, a alguém ou a alguma causa ou tradição fora dele mesmo. (Lasch, 1984, p.34, em Marçolla, 2002, p. 128)

Pertinente é lembrarmos que o pós contém o moderno, até mesmo o pré-moderno e a idade da pedra, já que estamos apenas começando o nosso processo de auto-regulação (Smuts,1926/1996). Nos diversos períodos da humanidade, parece-nos que uma perspectiva de ver o homem eliminou as outras. No entanto, ainda necessitamos dos mitos e das religiões para compreender o mundo, porque a ciência não nos dá todas as respostas, apesar de ela própria ter se tornado um mito.

As constantes transformações que se sucedem no mundo em que vivemos, não permitem que percebamos claramente alguns contrastes importantes, que ocorrem “naturalmente”, passíveis de observação quando de uma análise cuidadosa: ao mesmo tempo em que a dinâmica transformacional se processa com velocidade, temos pessoas que vivem de uma forma particular, que mais se aproxima do modo de vida das comunidades medievais, sem muito ou nenhum contato com o mundo virtual. E mesmo os que vivem no mundo virtual, quase sempre têm um desejo de se conhecerem pessoalmente, de preferência tendo um sol bem real por testemunha.

Acontece, portanto, que cada vez estamos mais sem desculpas, cada vez estamos mais informados do mundo do outro. Sabemos o percentual de brasileiros que passam fome e os que passam fome vêem o mundo dos ricos na TV. Essa quantidade de informações está transformando nossa forma de ver e viver o mundo, e também modificando nossos processos de subjetivação. Ao menos teoricamente, deveríamos ter um mundo mais “ético”, já que temos acesso a um espectro maior de perspectivas, no entanto, isso não está acontecendo. Mas porque não? A Gestalt-Terapia e as perspectivas Sistêmicas Construtivistas Construcionistas Sociais começaram a teorizar sobre um mundo em constate transformação há apenas cinquenta anos e novas questões vêm chegando desde então. O que fazer com essas transformações? Que subjetividade está sendo co-construída na contemporaneidade e quais seus reflexos na prática psicoterapêutica? Temos conseguido levar o diálogo para o processo psicoterapêutico

ou ainda estamos colocando uma perspectiva de uma cultura dominante? Estamos respeitando as perspectivas de mundo das comunidades em que temos trabalhado?

O fato é que no viver as coisas acontecem com “e” e não com “ou”. Viver isto não significa que não estamos vivendo aquilo, e as possibilidades de termos diferentes tipos de vivências em um mesmo dia são enormes. Simultaneamente, as possibilidades de escolha para a maioria da população mundial que luta para sobreviver são mínimas. O mundo da Psicologia precisa se preparar para compreender toda esta diversidade e percebemos que as duas abordagens estão procurando fazê-lo no âmbito da psicoterapia, buscando recursos nas diversas ciências, com o objetivo de ter uma compreensão mais ampla dos fenômenos.

Por encerrarem em si tantas possibilidades, é que as novas perspectivas são complexas, difíceis de serem digeridas. Talvez nos levem mais à conservação do que à mudança. O que também seria sábio, já que não faria sentido absorverem apenas uma teoria, uma nova perspectiva, se esta não se fizer presente na relação psicoterapêutica. Ultimamente, uma destas questões que tem levado a algumas discussões é se faz sentido um psicoterapeuta, que tenha uma perspectiva sistêmica do homem em interação, fazer um atendimento que não envolva as pessoas presentes no campo do problema. Ainda, se seria ético o psicoterapeuta ter uma perspectiva de totalidade e fazer apenas atendimentos individuais (Minuchin, 1999, em Vasconcellos, 2003). Talvez, a questão mais relevante seja como elaborar uma prática psicoterapêutica que não apenas fale do ser em relação, do ser processual, mas que trabalhe com as pessoas em relação. Não temos uma resposta pronta, mas acreditamos e esperamos que, ao menos, o diálogo ajude-os a levantar novas questões e, ao mesmo tempo, auxilie-nos a perceber sobre outras perspectivas.

Tanto a Gestalt-Terapia quanto as Teorias Sistêmicas Construtivistas Construcionistas Sociais questionam a descrição do sujeito moderno, encapsulado, ao apresentarem um modelo de *self* relacional. O interessante é que são visões diferentes, apresentadas para descrever a relação pessoas-mundo, onde dentro das próprias abordagens há mais ambigüidade do que consenso. Muitas questões não estão resolvidas ainda e talvez nunca se fechem, porque provavelmente são questões de figura-fundo, onde uma perspectiva não exclui a outra.

Assim, os próximos dois capítulos pretendem ser uma “escuta” do que colocam alguns teóricos e psicoterapeutas a respeito das abordagens ora tratadas, pois esperamos

mostrar que as questões levantadas até aqui estão muito presentes para os autores escolhidos para o diálogo que estabeleceremos.

Capítulo 2

Da Fenomenologia a Gestalt-Terapia

2.1 A Fenomenologia

Fenomenologia é ciência objetiva (rigorosamente objetiva) da mais pura subjetividade. (Petrelli, 1999, p. 15)

A essência (*wesen*) da pre-sença (*dasein*) esta em sua existência. (Heidegger, 1927/2000, *Ser e o Tempo*, § 9, p. 77)

Vivemos querendo ser o mais igual possível aos outros para podermos ser nós mesmos (identidade impessoal/plural) e, ao mesmo tempo, querendo ser o mais diferente possível dos outros, para também sermos nós mesmos (identidade singular). (Critelli, 1996, p. 122)

A fenomenologia é a postura do conhecer que medra na angústia, na insegurança do ser. (Critelli, 1996, p.23)

Podemos falar numa *postura fenomenológica*, isto é, numa *consciência de ser que dispõe o pensar e o próprio existir, ou ser no mundo, em sua historicidade*. (Critelli, 1996, p.31, grifos da autora)

A verdade não ‘habita’ apenas o ‘homem interior’, ou antes não existe homem interior, o homem está no mundo, é no mundo que ele se conhece. Quando volto a mim a partir do dogmatismo do senso comum ou do dogmatismo da ciência, encontro não um foco de verdade intrínseca, mas um sujeito consagrado ao mundo. (Merleau-Ponty, 1945/1976, p. 6 - Prefácio)

Enfim, para um fenomenólogo a verdade não se cria, não é dada a priori, não é um dogma. A verdade se busca, se colhe e se respeita. Não se cultua, pois é provisória, histórica, submetida a mutações do devir temporal. (Petrelli, 2001, p.37)

A impossibilidade de se definir o ser não dispensa a questão do seu sentido, ao contrário, justamente por isso a exige. (Heidegger, 1927/2000, *Ser e Tempo*, §1, p. 29)

Começamos pela Fenomenologia, pois é a partir dela que Frederick Perls apreende as grandes questões sobre sujeito, subjetividade e intersubjetividade. Estas questões foram levantadas não apenas a partir da Fenomenologia de Husserl, mas também de seus frutos, como a Fenomenologia Existencial de Heidegger, da Psicologia da Gestalt, da Teoria do Campo de Kurt Lewin, da Teoria Organísmica de Kurt Goldstein.

As grandes preocupações da Fenomenologia são: é possível conhecer? como se processa este conhecimento? é possível a correspondência no conhecimento entre o que eu conheço e o que os outros conhecem? (Petrelli, 2001,1999). A partir destas questões, surgem outras: podemos separar o que conhecer daquele que conhece? Ou, nos termos da Gestalt-Terapia, como fazemos contato com o mundo? Assim, as questões da Fenomenologia e do Construtivismo se encontram na pergunta de como se dá o processo do conhecer e reintegrar ao conhecer aquele que conhece.

2.1.1 O tema da Fenomenologia

Para Husserl (1936/1984), o tema central da Fenomenologia é o mundo, mas não o mundo simplesmente, e sim o mundo que nos está constantemente e previamente dado no câmbio de suas maneiras de dar-se. A tarefa consistiria em captar precisamente a essência, o estilo de um rio, como o descrito por Heráclito, meramente subjetivo e aparentemente inapreensível.

Segundo Giovanni (1991), nas ocasiões mais díspares, podemos ouvir os sons mais diversos, mas neles reconhecemos uma essência em comum. Quando a consciência capta um fato aqui e agora, ela capta também a essência, o *quid*, desse fato particular e contingente. Por exemplo, uma cor é o caso particular da essência da “cor”, um som é o caso particular da essência do “som”. A essência não é um dado mediato, para comparar vários fatos é preciso que se já a tenha captado, isto é, captado um aspecto pelo qual são semelhantes. Dessa forma, o individual se anuncia na consciência por meio do universal. A Fenomenologia é a ciência das essências, dos modos típicos do aparecer e manifestar-se dos fenômenos à consciência. Essência, para a Fenomenologia, é um puro

possível, ou seja, podem haver tantas essências quantas significações nosso espírito for capaz de produzir (Holanda, 2002).

Para a Fenomenologia só faz sentido compreender o homem e o mundo a partir do vivido, ela repõe a essência na existência (Merleau-Ponty, 1945/1996). A Fenomenologia, portanto, é a ciência da experiência, não de dados de fato. Logo,

(...) buscar a essência do mundo não é buscar aquilo que ele é em idéia, uma vez que o tenhamos reduzido a tema de discurso, é buscar aquilo que de fato ele é para nós antes da tematização (...) Portanto, não é preciso perguntar-se se nós percebemos verdadeiramente um mundo, é preciso dizer, ao contrário: o mundo é aquilo que nós percebemos. (...) O Mundo não é aquilo que penso, mas aquilo que eu vivo; estou aberto ao mundo, comunico-me indubitavelmente com ele, mas não o possuo, ele é inesgotável. (Merleau-Ponty, 1945/1996, p.13/14)

2.1.2 O significado de Fenomenologia e o significado da busca da Fenomenologia

A palavra Fenomenologia significa o estudo do fenômeno. Por sua vez, fenômeno vem da expressão grega *fenomenon* e deriva do verbo *faínestai*, que quer dizer mostrar-se a si mesmo, aquilo que vem à luz, que “se mostra”, é a manifestação daquilo que se esconde. Fenomenologia (*phenomenon* + *logos*) significa o discurso sobre aquilo que se mostra como é. A partir desta definição, pode-se dizer que todo aquele que se propõe a descrever ou estudar aquilo que aparece, ou que se propõe deter-se em sua ciência, é chamado de fenomenólogo.

A Fenomenologia proposta por Husserl (1859-1938) começou a se organizar no final do século 19 com Franz Brentano (1838-1917). Já no século 20, Husserl buscou atender aos reclamos de uma época em relação a duas ordens de fenômenos: os fenômenos objetivos estudados pelo método experimental, consagrado pelo ideal de cientificidade alcançado pelas ciências da natureza, e os fenômenos subjetivos da consciência, indagados pela Filosofia (que ainda não era considerada ciência pela ausência de objetividade e métodos precisos). No entendimento de Abbagnano (Bruns, 2001), a ciência, na qualidade de ciência dos fatos, nada diz a respeito do sentido ou da falta dele na existência humana, e isto foi, exatamente, o que constituiu a busca de Husserl.

Husserl retomou o conceito de intencionalidade proposto por Brentano. Este postulado básico permitiu à Fenomenologia contrapor duas correntes:

- a Racionalista, cujo principal expoente foi René Descartes (1596 –1650), que defendia a existência de um único método, o qual poderia explicar a causalidade de todos os fenômenos naturais ou humanos e priorizava o valor da razão e do intelecto no processo de conhecimento.

- a Empirista, representada por Francis Bacon (1561–1626), que enfatizava a importância da experiência sensível do objeto conhecido por meio dos sentidos.

Essas duas correntes foram o contraponto à clássica questão da relação sujeito-objeto, segundo a qual se dá ênfase ora ao sujeito cognoscente, ora ao objeto conhecido. A Fenomenologia, então, não prioriza nem sujeito e nem objeto, pois ressalta a indissociação de um aspecto e outro na própria estrutura da vivência da experiência intencional. Husserl, assim como Brentano, afirmou que toda consciência é intencional e, portanto, não há consciência desvinculada de um mundo para ser percebido, tampouco há mundo sem uma consciência para percebê-lo. Dessa forma, não há “consciência pura”, separada do mundo, como afirmavam os racionalistas e igualmente não há objeto em si, independente de uma consciência que o perceba, conforme era a visão dos empiristas. Para a Fenomenologia, o objeto é sempre para um sujeito que lhe atribui significado. Segundo Giorgi (1978, p. 78 em Bruns, 2001, p. 60) o “significado é o resultado do encontro entre os homens e o mundo, um encontro onde ambos estão essencialmente envolvidos”.

Com estes argumentos, a Fenomenologia questiona a Filosofia positivista pela sua ênfase em viabilizar um conhecimento exato, objetivo e neutro. Husserl foi um crítico das Ciências Naturais propostas em sua época. Pois a especificidade do método experimental não abria caminhos quando objeto de estudo era o homem, que é subjetivo, dotado de psiquismo, cuja essência é a plasticidade. Características que o tornam afetivo, opinativo, contraditório e ambíguo. Nesse contexto é que Husserl passou a defender a construção de uma Psicologia eidética, “cujo objetivo fosse o domínio das evidências originárias, isto é, a revelação do objeto no seu ser ou na sua essência, permitindo assim a análise das experiências vividas pelo homem” (Bruns, 2001, p.60).

Husserl resgatou a subjetividade denunciando o positivismo ingênuo de uma ciência que se perdeu no mundo, entre os entes que procurava conhecer (Wuensch, 1993). Também falou da necessidade de trazer novamente vida para a ciência, de um

retorno ao mundo da vida onde todos vivem, inclusive os cientistas (Husserl, 1936/1984). O nosso conhecimento começa com a experiência segundo Husserl. Inicia-se com a experiência de coisas existentes, de fatos.

O que entendemos hoje como Fenomenologia diz respeito a uma corrente de pensamento cujas raízes estão calcadas na preocupação com os rumos da ciência e com a colocação do ser humano nesta situação (Holanda, 1997). A Fenomenologia de Husserl caracterizou-se, especialmente, por constituir uma forma de se acessar a realidade de um modo sistemático e, como tal, implica uma específica visão de mundo. O retorno à coisa mesma tem o sentido de encontrar a essência dos fenômenos tal como manifestados na consciência. E a consciência, sempre entendida como consciência de alguma coisa, é sempre intencional. A tarefa da Fenomenologia é, assim, analisar as vivências intencionais da consciência, para compreender como os sentidos são produzidos. A intencionalidade funciona como uma regra correlacional, indicando que algo está ligado a algo (Dartigues, 1973).

Vemos, portanto, que na Fenomenologia o conhecimento humano só aparece como intencionalidade. E empregando o termo intencionalidade, ela rompe com a idéia de sujeito isolado do mundo. Revela a nós mesmos a nossa subjetividade como “necessidade de algo” que condiciona a nossa vida. Desse ponto de vista, o sujeito toma consciência de si no momento em que se descobre dependente. Há um retorno às operações concretas do sujeito, quando percebemos que precisamos respirar o ar, que aparece não nosso e como nosso, mas como próprio da nossa subjetividade (Valentini, 1994).

O conhecimento, portanto, não é a “morada de imagens cognitivas” na interioridade do sujeito, mas a presença imediata do sujeito como uma espécie de “luz” numa realidade presente. Como modo de ser-homem o conhecimento humano é uma maneira de existir, uma maneira de ser-envolvido-no-mundo, isto é o sujeito mesmo. (...) O conhecimento não é “algo entre duas coisas por si”, nem uma relação entre duas realidades diversas, mas o próprio sujeito envolvido no mundo. (Luijpen, 1969/1973, p. 99)

2.1.3 A crise de sentido das ciências

A Fenomenologia nasce como uma crítica epistemológica, ou seja, como uma crítica ao conhecimento (Critelli, 1996), como um questionamento acerca da “crise das ciências”. E desta crítica é que derivou um método que, mais tarde, tornou-se a Filosofia propriamente dita (Holanda, 2002), já que a ciência libertadora costuma trazer, também, possibilidades terríveis de subjugação. E é sob esse aspecto de ambigüidade, de complexidade, que devemos compreendê-la. A propósito desse aspecto dual, Husserl já o questionava na Europa entre as guerras, onde, apesar de todos os avanços científicos, os homens presenciavam a ascensão de um irracionalismo na Alemanha. E sob esse irracionalismo, que iria fazer sofrer o próprio Husserl, definiu-se a sua principal questão, que era qual o papel dos filósofos e dos cientistas nessa grande crise, já que a tarefa destes seria a de servidores da razão, pelo menos a princípio.

Sobre esse questionamento, Husserl (1936/1984) colocou em um dos seus últimos escritos, editado postumamente, que a crise das ciências não é a crise de sua cientificidade, e sim a crise de que se as ciências em geral têm significado e o que podem significar para a existência humana. Na segunda metade do século 19, Husserl procurou chamar a atenção para como a visão de conjunto do homem moderno se deixou influenciar pelas ciências positivas e como, também, deixou-se deslumbrar pela prosperidade que daí derivava. Isto significou o afastamento das ciências dos problemas decisivos para uma autêntica humanidade. Ao criticar essa ciência, afirmando que ela excluía aqueles problemas que eram os mais candentes para o homem, os do sentido e do não-sentido da existência humana, Husserl esclareceu que não se referia a uma crise de verdades, mas a uma crise de sentido. Perguntava Husserl, ainda, o que tinha esta ciência a dizer sobre a razão e sobre a não-razão, já que as categorias científicas substituíram o concreto, o mundo-da-vida e houve um esquecimento das origens, consolidou-se a tendência de considerar a ciência como realidade autônoma e mais objetiva que o mundo da vida ou como único aspecto do mundo da vida.

A grande crítica que Husserl fez às ciências foi sobre a ignorância dessas ciências em relação aos seus próprios fundamentos.

A ciência é a consciência que se perdeu no mundo, abandonou-se entre os seus próprios objetos, alienou-se entre seus próprios objetos, alienou-se no seu próprio conhecimento e enfeitiçou-se pela tese da existência. O esforço de Husserl é resgatar o sentido próprio da racionalidade, *não apenas como conhecimento, mas também como reflexão*. É aí que entra a Ciência de Rigor. Se por um lado a ciência busca a exatidão, o cálculo de possibilidades, a Filosofia

busca, por outro lado, o rigor e o exame criterioso das possibilidades. (Wuensch, 1993, p. 94, grifos da autora)

Ciência de Rigor pelo fato de Husserl não pretender renunciar à objetividade da ciência, mas reintegrá-la ao mundo da vida.

A fenomenologia não é nem mesmo uma oposição à metafísica; ela apenas é a busca de tornar acessível ao pensar aquilo que através da metafísica se manteve em ocultamento para o pensar, se manteve esquecido. Merleau-Ponty fala do *pensar impensado*. Husserl chama o pensar para que se *volte à coisa mesma*. Heidegger indica a *superação da representação e a aponta para a apropriação do ser*. (Critelli, 1996, p.31, grifos da autora)

2.1.4 A redução fenomenológica

O esforço da Fenomenologia está na tarefa de “ir às coisas mesmas”, apreender o mundo tal qual este se apresenta para nós enquanto fenômeno. E esta tarefa, por sua vez, é marcada pelo “irmos às coisas mesmas” desvinculados de preconceitos, implica uma abstração das idéias preestabelecidas em prol de um contato direto com o observado e com o vivido, deixando-nos abandonados à compreensão desta realidade, em uma experiência anti-predicativa, anterior a toda formulação de conceitos e juízos. Realizar a redução, a *epoché*, é a busca do significado, uma procura pelo subjacente, em detrimento do simples aparente. É procurar sair do “pré-conceito”, que é produto de uma antecipação, da antevisão de uma possibilidade, e ir ao conceito, que é fruto da relação do sujeito com sua realidade vivencial, é um produto *a posteriori*. A consequência da *epoché* é a intuição das essências e não a simples descrição do fenômeno, do aparente, pois isto seria puro fenomenismo (Holanda, 1997). Fazer Fenomenologia é realmente se embrenhar por dentro da realidade, para desvendar o que está por trás dela.

Interessante verificarmos que, sobre o começo de uma interpretação concreta dos dados da intuição sensível, Husserl (1936/1984) descreve que, enquanto realizamos a *epoché*, a primeira redução fenomenológica, saímos de uma atitude natural, ingênua (ou dogmática) do modo de apreensão dos fenômenos, e observamos “desinteressados” o mundo, o mundo subjetivo-relativo em que se desenvolve toda a nossa vida comum, nossos esforços, preocupações, realizações.

Olhamos ao redor, não no sentido de investigarmos, mas sim no de observarmos tudo que vale para nós, considerando o nosso ponto de vista subjetivo. Procuramos ver algo com todos os sentidos: visão, tato, audição... Com efeito, passamos a ter uma certeza do ser dessa coisa, que lhe são próprios todos os lados simultaneamente, e que temos um modo em que a vemos mais favoravelmente. Cada lado nos dá algo da coisa vista. Na verdade, o câmbio continua o do ver, e algo visto deixa de ser visto, mas é retido juntamente com os lados anteriormente retidos e é desta forma como “aprendemos” a conhecer essa coisa. Em cada perspectiva, em cada fase, dá-se um sentido, enquanto intencionamos algo. Estes sentidos se enlaçam em um progressivo enriquecimento de sentidos e numa contínua formação de sentido. Assim, tudo é recebido em uma unidade válida. Em cada percepção da coisa está implícito todo um “horizonte” de maneiras de aparecer e sínteses de validade não atuais, contudo co-operativas.

E é desta forma que o processo permitido pela redução fenomenológica pode oferecer um caminho para sair do impasse entre objetividade e subjetividade. Na redução fenomenológica, o pesquisador procura “suspender” temporariamente o conhecimento que possui *a priori* acerca do fenômeno, inclusive dito científico, o que não significa uma atitude de neutralidade, mas uma postura intencional em relação ao fenômeno, no intuito de aproximar o sujeito pensante da efetiva realidade do objeto, e não da concepção suposta deste. É por intermédio da redução fenomenológica que podemos procurar retornar às coisas próprias, ao mundo da experiência original, ao mundo da vida. Essa postura evidencia que os fenômenos não existem em si mesmos como realidades neutras e objetivas, mas existem para uma consciência que lhes atribui significados, os quais envolvem a percepção que a pessoa possui de si mesma, de sua relação com os outros e com o mundo num determinado momento histórico.

Segundo Merleau-Ponty (1945/1996), é do assistente de Husserl, Eugen Fink, a melhor maneira de falar de redução – uma “admiração” diante do mundo. Na redução, não nos retiramos do mundo, apenas tomamos distância para ver brotar a transcendência, “ela distende os fios intencionais que nos ligam ao mundo para fazê-lo aparecer, ela só é consciência do mundo, pois o revela como estranho e paradoxal. (...) Para ver o mundo e apreendê-lo como paradoxo é preciso romper nossa familiaridade com ele” (p.10). Então, porque somos ser-no-mundo, para nos apercebermos disto temos que suspender esse movimento, recusarmos momentaneamente tal cumplicidade,

para que o que é evidente, aquilo que passa despercebido, possa aparecer. E é justamente pelo fato de sermos ser-no-mundo que não há possibilidade de uma redução completa.

A redução não significa abstenção ou anulação dessa relação. O que a *epoché* possibilita é uma desconstrução da experiência, em níveis cada vez mais profundos. É a única forma de reflexão que não anula o irrefletido, mas o manifesta (von Zuben, 1994). Na redução, há aniquilamento,

(...) uma destruição ou uma *perda do mundo* tal como o vivenciamos espontaneamente. Não se trata, porém, de *nenhuma agressão empírica ao mundo mesmo*, nem à existência em geral. O que ocorre é a criação de um estado de consciência, onde o mundo está em suspenso, enquanto fato, enquanto tese ingênua, ou, conhecimento ignorante de seus próprios fundamentos (...). O mundo está aí para nós, porém agora entre parênteses. É proibido fazer afirmações sobre a existência. É permitido fazer e encaminhar investigações, des-construções e descrições daquela experiência sobre a qual se produzem teses. (Wuensch, 1993, p. 21, grifos da autora)

Segundo Vanni-Rovighi (em Giovanni, 1991), uma questão importante que surge em função do pensamento de Husserl é que é preciso vermos se “dar significado” significa criarmos ou revelarmos o significado. Para Giovanni (1991), Husserl nem sempre é claro neste sentido, parecendo oscilar do primeiro para o segundo significado em períodos diversos do desenvolvimento do seu pensamento.

Assim, a redução nunca acaba de operar, pois, para a Fenomenologia, o ser que aparece e desaparece no aparecer dos entes deve ser compreendido como um vir-a-ser na cotidianidade da existência. O que resiste aos ataques da *epoché*, ou seja, o que não se pode pôr entre parênteses, é a consciência ou a subjetividade. A consciência não é apenas a realidade mais evidente, é o fundamento de toda a realidade. O mundo segundo Husserl é “constituído” pela consciência no sentido de que é a consciência que dá significado ao mundo. Segundo Cabrera (no prelo), é da essência de toda consciência intencional abrigar coisas que chamamos de sentido (*sinn*), e eventualmente um múltiplo sentido. Inclusive em Husserl, sentido vai ser retirado da esfera da linguagem e colocado no plano do ato intencional: intencionalidade é dirigir-se a algo por meio de um sentido, ter em mente, “mentar”, *meinem*. Inicialmente Husserl em *Idéias I* sentido é identificado com significado (*bedeutung*). Mas depois coloca que: “A *Bedeutung* não possui originariedade, a intencionalidade primordial vem do *Sinn*, mas por outro lado, a

Bedeutung possui um privilégio, o de proporcionar expressão a todos os *Sinne* intencionais, vinculado-os com a universalidade” (Cabrera, no prelo, p. 120 - Parte II. 1.1).

2.1.5 A questão do ser - Provisoriedade, mutabilidade e relatividade

As críticas realizadas por Husserl às ciências chegam às últimas conseqüências com Martin Heidegger, em sua obra *Ser e Tempo*. Ao questionar o saber metafísico, que pressupõe que a verdade seja estável e absoluta, bem como a via de acesso a ela, Heidegger, tal como Husserl, propôs a Fenomenologia como uma ciência das essências. No entanto, sua grande preocupação era a questão do ser, esquecida pela Filosofia ocidental.

Para deixar clara a sua preocupação, Heidegger preferiu falar de ser (*dasein*, ser-aí) ao invés de subjetividade, pois esta última foi forjada na modernidade e se reporta mais a respeito do homem visto como *Cogito*, como Razão (Critelli, 1996; Marcondes, 1997/2002). Heidegger pretendia expressar não apenas o homem sujeito epistêmico, mas existencial, realizador de cuidados.

Heidegger acaba por propor uma nova ontologia. Já que o conhecimento do mundo deixa de ser tratado como uma questão cognitiva para ser tratado sob o prisma da existência. Em função disso, a Fenomenologia embasada em Heidegger é denominada de Fenomenologia Existencial ou mesmo Filosofia da Existência.

Ou melhor, subordina a possibilidade do conhecimento às possibilidades existenciais; o pensar se estabelece sobre o ser, evidenciando-o. Assim, a tarefa de se pensar a possibilidade de uma metodologia fenomenológica de conhecimento é, em última instância, uma reflexão sobre o modo humano de ser-no-mundo, inclusive tal como desdobramento na tradição da civilização ocidental. (Critelli, 1996, p.16)

Toda interrogação ou investigação do real tem por fundamento, explícita ou implicitamente, uma compreensão do que seja ser. O ser não está por trás das aparências, mas nelas mesmas. O ente carrega em si seu ser, seu aparecer e desaparecer, seu estar à luz e estar no escuro. O ser não está na sombra do que está à luz, mas está no ente. Portanto, “está naquilo que se mostra. Assim a aparência, para a fenomenologia, é

legítima” (Critelli, 1996, p. 29). O ser se manifesta no mundo, e não em uma zona escura, invisível, como propõe a metafísica.

Na metafísica, o que é objetivo não é a coisa, mas a sua representação. O seu empenho é superar a fluidez do mundo, do pensar, do existir, considerando que este é o caminho para o conhecimento. “A metafísica faz uma confusão entre objetividade que pertence à representação e a objetividade que pertence às coisas mesmas” (Critelli, 1996, p.107). O que é objetivo para a metafísica acaba sendo a representação que fazemos das coisas, e não as coisas. E isto também requer uma atenção à aparência dos entes, mas uma aparência de permanência, de estabilidade, de unicidade. Aparência que vai ser construída por meio da representação.

Enquanto a metafísica se preocupa com a representação, com a aparência estável das coisas, a Fenomenologia só aceita a possibilidade do conhecimento a partir da fluidez de um mundo em que tudo muda, inclusive as nossas idéias, sensações e emoções, mudando assim o sentido e o significado das coisas. Esta não é uma deficiência do existir, mas nossa condição de existir. E é em função disto que continuamos a perguntar pelo sentido do nosso existir, porque este vai embora.

Só diante de um vazio de sentido para ser, que torna insignificantes os significados tácitos e outrora claros de todas as coisas, é que o pensamento se lança na aventura de saber, de conhecer. O pensar se lança como propriamente é, interrogante, se angustiando; ele é posto pela angústia de ser diante do nada, da inospitalidade do mundo, da liberdade da existência (Critelli, 1996, p.22/23).

O retorno ao mundo-da-vida recoloca o sujeito no seu lugar e não permite que ele seja objetificado, por si mesmo ou pelos outros. Não permite que o sujeito seja reduzido a um aspecto, tornando-se alheio a si mesmo (Valentini, 1984). Tanto é assim, que, como já vimos, há a aceitação da impermanência na Fenomenologia.

A Fenomenologia sabe da relatividade que se instaura e a considera, por compreender que esta relatividade é imposta pelo ser mesmo. Desta maneira, a relatividade não é vista como algo a ser superado, mas como uma condição que os entes têm de se manifestarem, pois a relatividade diz respeito à provisoriedade das condições em que tudo o que é vem a ser e permanece sendo. E este é o berço da Fenomenologia, um pensar crítico do pensar metafísico, que hoje se manifesta nas ciências e na tecnologia.

A Fenomenologia coloca claramente que o problema da perspectiva invoca provisoriedade, mutabilidade e relatividade. O mundo nos é constantemente dado no

câmbio de suas maneiras de dar-se. A proposta da Fenomenologia não é substituir um ponto de vista pelo outro e compreende esta determinação da perspectiva metafísica como um limite e não como uma inverdade. E é como uma perspectiva relativa e provisória que a Fenomenologia mesma se autocompreende.

Na coincidência ser e aparência, proposta pela Fenomenologia, o ser só pode ser compreendido no seu aparecer/desaparecer. Assim há uma prévia compreensão de que os entes têm diferentes poderes de manifestação, em que residem suas diferenças ontológicas. Em uma investigação fenomenológica, iremos atrás desse movimento de vir-a-ser do existir, pois na existência é que as coisas são e chegam a ser o que são como são (Critelli, 1996). Nosso saber é relativo devido à própria relatividade imposta pelo ser. Este ser pode se manifestar nos modos-ser-no-mundo, e, neste mundo, ele aparece em plenitude e aí mesmo desaparece. Um aparecer para o outro, e então este aparecer vai variar de acordo com o ponto de vista de alguém (indivíduo ou coletividade). Esta ambigüidade de aparecer/ocultar não significa que algo não foi visto, mas nos mostra que o se ocultar pertence ao mostrar-se da própria coisa. Na relação aparecer/ocultar podemos perceber que as aparências importam sim, pois além delas expõem os entes, elas os protegem.

A opção da Fenomenologia pela aparência, segundo Arendt (Critelli, 1996), dá-se pelo fato de não vivermos no mundo das causas, mas das aparências. Uma emoção ou uma cadeira, só podem sê-las na medida em que se manifestam, em suas múltiplas possibilidades. O que não se manifesta não existe. Quando falamos de aparência, não pensamos em presença física, mas também em todos os significados fincados no fenômeno. Por isso, o significado não está nas coisas, e sim no nosso mundo. E valendo-nos mais uma vez de Arendt, nada do que aparece, aparece sozinho, “nada tem uma aparência no singular, porque a pluralidade é a lei da terra” (em Critelli, 1996, p.43). Nesta perspectiva, o significado de cada coisa é descoberto e não atribuído às coisas pelos homens. Por conseguinte, o que as coisas são não está nelas mesmas, mas na relação entre o olhar e as coisas. E este olhar não é individual, exclusivo a um indivíduo, pois mesmo o olhar do indivíduo é composto por todo o referencial das relações significativas do mundo em que habita. Podemos perceber que no universo cultural em que vivemos as coisas mudam de significado, e não os objetos que deixaram de ter presença.

Assim, para a Fenomenologia, a qualidade de objetividade do real não pertence nem à coisa, nem à mera representação, pertence à relação que se estabelece entre o

homem e a coisa, manifestando-se mutuamente. Os modos de objetividade do real mudam em função do vivido e não do pensar ou do conhecimento. No vivido, lidando com as coisas e pela sua ação no mundo, o homem se realiza, desenvolve-se como ser-no-mundo (Critelli, 1996).

2.1.6 A possibilidade de uma comunidade intersubjetiva e a co-constituição de um sentido de mundo objetivo

A tematização da intersubjetividade é uma prática recente na Filosofia, e devemos muito à Fenomenologia de Husserl pela sua contribuição, no sentido de pôr o outro como uma questão para a reflexão (Wuensch, 1993). Por isso, apresentaremos, em linhas gerais, como Husserl chegou ao tema da intersubjetividade.

A questão que levou Husserl a suspender a atitude natural e abrir o campo para uma investigação transcendental foi: como opera a consciência ou como, por meio de suas operações conhecemos o mundo e a nós mesmos? E, ao efetuarmos a redução, temos o pólo subjetivo (o fluxo da consciência do eu transcendental) e o pólo objetivo (que compreende tudo que aparece à consciência). Podemos perceber que a Fenomenologia não fica apenas em um solipsismo (*solus ipse*, que quer dizer um só si mesmo). Nesse contexto, tornou-se imprescindível à Fenomenologia a questão do outro eu, do *alter ego* (Villela-Petit, 2001).

Assim surgiu o tema do compreender. Segundo Dartigues (1973), compreender e intencionalidade estão ligados, já que compreender é procurar pela intenção desaparecida, perguntando-se: o que se quis dizer? O que se quis fazer? O comportamento humano pode ser compreendido porque exprime uma intenção que nos é acessível. Compreender é, portanto, resgatar a dimensão subjetiva, intencional, que nos torna humanos. O homem compreende uma coisa quando sabe o que fazer com ela, do mesmo modo compreende a si mesmo quando sabe o que pode fazer consigo, isto é, quando sabe o que pode ser (Giovanni, 1991).

Compreender é, ainda, reapoderarmo-nos da intenção total, o que se distingue da intelecção, da representação. E procurarmos perceber de todas as formas ao mesmo tempo, onde todas as visões são verdadeiras quando não as isolamos. É quando as perspectivas se confrontam e um sentido aparece na intersecção de nossas experiências com as do outro. Por tal razão, não podemos separar subjetividade de intersubjetividade (Merleau-Ponty, 1945/197).

Para a Fenomenologia, o outro não é acessível a nós de modo direto, pois do outro, aquele corpo físico que está ali, não temos acesso direto. Então temos que operar um vínculo intencional de semelhança entre aquele corpo físico e o nosso próprio. É, então, por analogia que constituímos o outro como *alter ego*, primeiro como corpo físico e depois como uma unidade que possui um *ego* como nós, e, então como um homem capaz de reduzir-se à sua própria consciência e de ter acesso ao campo transcendental, da mesma forma que nós. Desta forma, o outro é conhecido buscando

conformar-se, por semelhança, àquilo que foi originalmente conhecido. É a partir daí que vamos estabelecer um novo patamar de análise, em busca da possibilidade de uma comunidade intersubjetiva, ou seja, fazer a passagem do outro para um nós (Wuensch, 1993). “Pelo corpo do outro, o mundo me escapa enquanto meu mundo, polariza-se em torno do outro e se torna ‘aí-para-todos’ ” (Schmidlin, 1999, p. 114). Temos um mundo comum não privado, e estamos abertos a ele.

Destarte, o corpo se revela essencial para a elucidação da experiência de outrem, desde as primeiras experiências com a mãe. Esta transferência aperceptiva não requer nenhum pensamento, pois se dá graças a uma síntese passiva, não refletida, que acasala o meu corpo com o do outro (Villela-Petit, 2001).

Em virtude dessa associação, o corpo próprio do outro me apresenta, me presentifica aquilo que me é essencialmente inacessível e jamais se tornará presente para mim, isto é, o seu eu com a esfera de experiência que lhe é própria. Dá-se aí o que se chama também de “empatia”. Mediante a experiência que faço do corpo do outro, este se apresenta a mim como um outro-eu (p.136).

Segundo Husserl (Wuensch, 1993), uma vez colocada a possibilidade da experiência do outro em nossa esfera primordial – quando constituímos o sentido do outro na intencionalidade da nossa consciência – a possibilidade dos outros em geral e da comunidade intersubjetiva tornam-se uma consequência. E esta comunidade intersubjetiva tem como propriedade co-constituir o sentido do mundo objetivo como mundo comum para nós – mundo único e idêntico – que se oferece à nossa experiência. Nós podemos nos autoconstituirmos como subjetividade, mas não podemos, sozinhos, constituirmos o sentido do mundo objetivo. Isto porque, fenomenologicamente, o mundo objetivo e os outros transcendem nosso próprio mundo objetivo. “O mundo objetivo é co-constituído, ou seja, é constituído intersubjetivamente, ao contrário do mundo subjetivo, a esfera monádica ou campo da consciência transcendental, que segundo Husserl, é auto-constituído” (Wuensch, 1993, p.66).

Sobre o trabalho de Husserl acerca da constituição da pessoa e das comunidades pessoais de ação, utilizamo-nos de um interessante trecho do autor, em Villela-Petit (2001). No referido trabalho, Husserl considera a origem da personalidade na sociedade e mostra a interpenetração intersubjetiva que caracteriza a vida subjetiva enquanto vida pessoal. O texto abaixo se refere às análises husserlianas sobre a família:

(...) são maneiras de estar junto, maneiras de se estar em relação mútua com um outro em aspirações vitais, na ação, na influência recíproca, em relações

funcionais recíprocas, por meio de que a ação de um se insere na ação do outro; cada sujeito intervém de um modo pessoal na vida e na ação de um outro, e vive por conseguinte nele sob a forma de uma comunidade, se une a ele enquanto pessoa em relações múltiplas que nós encaramos juntos enquanto “Eu” e “Tu”; em suma, uma unidade, um todo é constituído, construído a partir de sujeitos egóicos que se interpenetram reciprocamente na medida em que a vida de um acompanha a vida do outro e dela participa; a eguidade de um não está ao lado daquela do outro, mas vive e a age nela. (Husserl, 1973/2001, p. 279, em Villela-Petit, 2001, p.139)

Profundamente ética, a Fenomenologia de Husserl propõe uma unidade intersubjetiva, que se estende da unidade entre duas pessoas até a unidade ideal da humanidade. Esta unidade não significa nem uniformidade e muito menos unanimidade. Assim, por mais unida que seja uma família, não se espera que todos os seus membros pensem da mesma forma, mas que se motivem uns aos outros. Husserl propõe uma unidade através do múltiplo ou da pluralidade. E neste sentido faz um convite para refletirmos sobre o que intervém como obstáculo à constituição de uma intersubjetividade mais autêntica, mais verdadeira. Um convite chamado pelo amor cristão “a entrar em relação com os homens, a se abrir a eles e a abrí-los a eles próprios, etc – tudo isto segundo uma possibilidade prática cujos limites são éticos e, sendo assim, eles próprios fixados pelo amor ético” (Husserl 1973/2001, p. 275, em Villela-Petit, 2001, p. 142).

Heidegger explora com mais clareza este conceito ou possibilidade da intersubjetividade que nos leva à compreensão. Augras (1986) coloca que a Fenomenologia Existencial postula que o mundo da coexistência não se estrutura em termos de oposição – ou de complementaridade – entre um sujeito e os diversos objetos que o rodeiam. A autora completa, citando Heidegger: “Os ‘outros’ não designam a totalidade daqueles que não sou, dos quais me separo, pelo contrário, os outros são aqueles dos quais a gente não se distingue, e entre os quais se encontra também” (Augras, 1986, p.55/56). Mesmo sem a presença do outro, o ser-no-mundo é ser com os outros. Esta característica fundamental da existência propicia a compreensão da existência alheia. Dessa forma, a compreensão de si fundamenta-se no reconhecimento da coexistência, e, ao mesmo tempo, constitui-se como ponto de partida para a compreensão do outro.

Mas a compreensão de si é marcada pela estranheza, e esta estranheza vai acompanhar a compreensão do outro, ou seja, a coexistência também é estranheza. Então, integrar a duplicidade de ser análogo e de ser estranho é que se torna o problema central do indivíduo à procura de sua verdade. A propósito, Morin (1969, em Augras, 1996) coloca que o “Homo Duplex” é um ser histórico, onde cada unidade construída é destruída e reelaborada dentro do processo de individuação. Assim, o estudo do modo

da coexistência exige o exame da duplicidade individual, nos diversos aspectos que pode revestir o outro dentro de si, encontramos-nos através do outro.

A compreensão, para Heidegger, é uma característica essencial do existir humano, já que o seu objetivo é revelar até que ponto do seu ser o existente se encontra consigo mesmo. No entanto, a compreensão é inconclusiva, pois esbarra nos limites da existência e da liberdade existencial; “todos os fenômenos são infinitamente interpretáveis e reinterpretáveis; o compreensível pode não só revelar-se, mas também se ocultar no fenômeno, ou seja, a compreensão é sempre ambígua, é iluminação ou desmascaramento”. (Augras, 1996, p. 84). Assim surge a questão, colocada por Augras: será que a compreensão não pode ser objetiva? Para a autora, no caso da Psicologia, a objetividade só se encontra no reconhecimento dessa ambigüidade, que a fundamenta na intersubjetividade. Somente a Fenomenologia permite superar o paradoxo da compreensão, mostrando que compreender não é modo de conhecimento, é modo de ser. Citando Ricoeur (1969), a autora ainda completa: “Aquilo que fora paradoxo – o fato de o interpretador fazer parte do seu objeto – torna-se traço ontológico” (Augras, 1996, p. 84/85).

Diante de tais considerações, temos que considerar, então, que a pesquisa fenomenológica-existencial não pode deixar de considerar que o pesquisador, ele próprio, também é um sujeito da pesquisa e que a significação buscada transparece no encontro de suas vivências com as vivências do(s) outro(s) sujeito(s). E é aí que a objetividade científica se fundamenta na intersubjetividade. Além disso, Husserl (2001, em Villela-Petit, 2001) já reconhecia a unidade da ciência como o correlato de uma práxis intersubjetiva, que transgride os limites das comunidades culturais às quais, originalmente, pertencem os homens de ciência. Nesse sentido, o eu não pode ser jamais individual, é plural, pois é exatamente igual a todos os homens, carrega em si tudo o que está presente nos outros homens. E o é, também, por condição ontológica singular, posto que não pode ser repetido. “Assim, nunca o eu pode cuidar da vida, tornando-a um acontecimento exclusivamente seu. Sua vida é um acontecimento que implica os outros. *Os outros também acontecem junto e através do eu*” (Critelli, 1996, p. 65, grifos da autora). Por conseguinte, nenhum olhar é absolutamente individual, pois, como temos visto, a coexistência (pluralidade) é o fundamento de toda a possibilidade humana de compreender e de conhecer, inclusive a si mesmo. O ente pode manifestar-se para um olhar e, ao mesmo tempo, ser o olhar.

A produção da vida e do nosso próprio eu é uma produção coletiva. Este eu pode vir a ser uma obra conjunta de si mesmo e dos outros, mas pode se tornar o que os outros desejam que nós sejamos. O fato de sermos com os outros pode insuflar a construção do quem como impróprio ou inautêntico, impessoal. Mas esta condição de impropriedade não é depreciativa do caráter do homem, pois esta é uma condição ontológica, assim como o compreender e o coexistir. E tal como o homem pode construir uma existência inautêntica, igualmente tem a possibilidade de construção de uma existência própria ou autêntica (Critelli, 1996).

É nesse ser-no-mundo-com os outros que o fenômeno recebe a possibilidade de ser. É desse ser-no-mundo que brota a possibilidade de ser real, pois, quando o ente aparece, de alguma forma foi forjado como real. A própria percepção de algo depende desse algo ter sido o resultado de um movimento de realização, depende desse algo ter se mostrado em várias de suas possibilidades desveladas. E quando desocultado, esse algo é acolhido e expresso, revelado, por meio de uma linguagem, pois o algo passa realmente a sê-lo quando é recriado através da fala (sons, gestos, grafismo).

2.1.7 O mundo da linguagem

Habitamos o mundo da linguagem e desta forma o homem. O ser do homem, enquanto ente singular, é construído nos moldes de sua linguagem, que se alimenta da vida, do cotidiano, e os modifica. Com foco na linguagem, Heidegger nos coloca como seres sociais inseridos no mundo da “gente”, pois, para o homem, aquilo que não se fala simplesmente não existe. Nas palavras de Heidegger, “a linguagem é a casa do ser” e, nas de Merleau-Ponty, “a palavra é o duplo do ser” (Critelli, 1996).

A palavra permite que nós guardemos o sentido do ser. A linguagem é a conservação do aparecer e a possibilidade de se cuidar dele, pois o que foi desocultado, e não foi registrado, volta a seu ocultamento. Pela linguagem, também trazemos o significado e o ser à tona. E, para Heidegger, fora das palavras as coisas podem até estar por aí, mas não são o que são e como são. É importante colocarmos, ainda, que a fala para a Fenomenologia, assim como nos relatos míticos, não se serve de conceitos, mas revela e toca o sentido mesmo do existir. Uma fala que, além de ter a função de conservar, tem a função de comunicar, e é em função da comunicação que os homens se humanizam, tornam-se comuns em sua humanidade.

Quando algo é visto e ouvido por outros, é testemunhado (Critelli, 1996). Necessariamente falamos com alguém e esta fala confirma a existência daquilo que entramos em contato. E assim como se dá o desocultar deste alguém para quem falamos, o aparecimento da coisa compreendida é também o aparecimento daquele que compreendeu. E o que compreende passa a ser um co-elaborador, que à medida que compreende passa a ser outro por meio do desvelamento, podendo passar a conferir outras compreensões. Assim, o testemunho nos mostra que não há a possibilidade de alguma percepção individual, se esta não for previamente uma percepção plural. Isto porque aquilo que um indivíduo sente passa a ser sentimento quando confirmado pelo testemunho de outros e, em virtude disso, algumas emoções ficam relegadas ao domínio do privado. Só quando algo é considerado como publicamente relevante é que é referendado como verdadeiro. Desse modo, mais uma vez a coexistência se oferece como elemento preponderante para a determinação da verdade. Podemos perceber, entretanto, que o que é tornado público está envolvido em grandes articulações de poder e o papel dos meios de comunicação de massa neste movimento é de relevância pública.

O que foi o desvelado, revelado e testemunhado só adquire consistência por meio da vivência afetiva e singular dos indivíduos. As coisas só passam a ter consistência pela experiência individual, que se dá pelo crivo da emoção, ou do que Heidegger chamou de estados de ânimo. Temos aqui delineada, de forma clara, a importância da singularidade dada pela Fenomenologia, pois foi pela afirmação do eu que esta ciência se propôs a superar o idealismo, uma vez que o universal só se torna real quando vivenciado pelo indivíduo. Quando um sentimento não é confirmado pelo mundo público, a confirmação se dá por sua negação.

2.1.8 A singularidade e a questão do sentido

O estado de ânimo sempre evidencia a forma pela qual, em nosso ser-no-mundo, somos tocados ou afetados pelas coisas e/ou pelos outros que aí nesse mundo estão. (...) Nosso entendimento é, sempre de alguma forma, emocionado. A compreensão sempre transcorre em um estado de ânimo. (...) Tudo o que ele (homem) vê, a que se refere, é visto, referido falado sob uma certa animosidade, através de um certo estado de ânimo. Os estados de ânimo abrem para nós outros

significados mais verdadeiros (porque existenciais e não meramente lógicos). (Critelli, 1996, p.93)

Os estados de ânimo, o humor, não estão no reino dos significados lógicos e sim no reino dos sentidos. Precisamos das emoções para que as coisas passem a ser reais a partir do sentido, para que os significados das situações estejam sempre se transformando. As emoções libertam as coisas e nós mesmos para que sejamos o que somos. Não há como os estados de ânimo não nos remeterem a nós mesmos como singularidade, já que é o indivíduo concreto que sente. E quando temos uma maior noção da nossa existência, mais aberta ela está para a existência do outro.

Estes estados de ânimo nos abrem a possibilidade de dar um significado mutável ininterruptamente no tempo, expressando o sentido e a direção que damos à nossa existência. “Este sentido é a base das escolhas que fazemos para ser” (Critelli, 1996, p. 98). É na nossa relação com as coisas que aparece o sentido da nossa existência. Quando olhamos o nosso guarda-roupas, as peças que lá estão revelam o que nos atrai, como nos relacionamos com o nosso corpo. Assim escolhemos e somos avaliados nestas escolhas, sem nos darmos conta dos estados de ânimo. Ou como colocava Pascal (Critelli, 1996, p. 99), “o coração tem razões que a Razão não conhece”. Daí decorre o valor que a Fenomenologia confere às sensações/emoções, pois estas é que possibilitam as formas peculiares de compreensão.

Como vimos, tanto o homem como o mundo são partes e frutos de um movimento de realização, e é nesse movimento que se manifestam. No entanto, aquilo que não for testemunhado pela relevância pública só tem identidade e valor provisórios, apenas aquilo que perdura é que se torna histórico. Sabemos que o que se torna relevância pública está envolvido em um inesgotável jogo de poder. E neste movimento de realização que se torna patente um sentido de ser, pois nele as coisas, sentimentos, sensações e idéias apresentam-se como o que são (Critelli, 1996, p.101). Assim, o “real é o produto deste movimento e, ao mesmo tempo, seu fundamento. Falamos, assim, de uma circularidade. O modo de o homem habitar o mundo é realizando o mundo, os outros, a si mesmo. Através desta realização ele cuida de ser, dá conta de ser. Cuidando de ser, ele realiza a si mesmo e ao mundo” (p.102). Quando algo se torna real, está continuamente em movimento de realização e formando uma rede significativa de relações, a que Heidegger denomina de mundo. Sendo assim, o que chamamos de história é o trânsito imprevisível e inesgotável desse movimento de realização.

Então, para a Fenomenologia Existencial os seres humanos têm a possibilidade de vir a ser eles mesmos, podem vir a ser de inúmeras maneiras, como um feixe de possibilidades. O ser humano é o único ente que dá conta do ser. Nenhum outro ente tem a possibilidade de compreender o ser. E ao dar-se conta do ser, o homem percebe que tem que dar conta de ser, que o seu ser está sob os seus cuidados. “É diante desta condição ontológica de ser cuidando de ser, ou incrustado nela, que o sentido de ser se dá para os homens” (Critelli, 1996, p. 49).

2.1.9 O questionamento das certezas

Para a Fenomenologia, um ponto de vista é apenas um ponto de vista, uma perspectiva é apenas uma perspectiva entre outras. E o que caracteriza a pesquisa fenomenológica é uma perspectiva processual, pois a própria Fenomenologia, tal como o existir humano, está sempre se renovando. Segundo Amatuzzi (2001), a pesquisa fenomenológica é basicamente uma pesquisa de natureza (Husserl falava do conhecimento de essências). Pretende dar conta do que acontece, pelo clareamento do fenômeno. Não pretende verificar, mas construir uma compreensão de algo, constituir um sentido.

Em decorrência disso, o paradigma fenomenológico está presente quando o pesquisador se dirige à busca da compreensão de um fenômeno, quando se baseia na premissa de que o homem é sujeito e objeto do conhecimento, vivencia intencionalmente sua existência, atribuindo-lhe sentido e significado. O paradigma está presente quando não há um ser “escondido”, uma realidade “em si mesma”, objetiva e neutra atrás das aparências do fenômeno, uma vez que a intencionalidade da consciência é que permite as mais variadas perspectivas acerca do objeto. Dessa forma, as verdades são consideradas relativas e temporárias e nada é considerado objetivo que não tenha sido subjetivo (Bruns, 2001).

Assim sendo, a Fenomenologia, com Heidegger, desloca sua atenção ainda mais para o sentido do ser e passa a colocar que o sentido do ser não abandona o homem. E lembra que as ciências que procuram por controle não desvelam o sentido da existência, não falam sobre a condição no mundo, o homem continua se perguntando sobre o sentido do ser, porquê este vai embora. Somente a partir da perda do sentido do ser é que o pensamento encontra seu apelo para pensar. Apenas diante de um vazio de sentido para o ser, que torna insignificantes os significados tácitos e outrora claros de todas as coisas, é que o pensamento se lança na aventura de saber, de conhecer. “É o sentido de ser-no-mundo, como homens, cuidando concreta e expressamente de habitar o mundo e interagindo com os outros homens, o que provoca o pensar fenomenológico. É o sentido do ser o que preocupa a Fenomenologia, porém, compreendendo de antemão que todo

saber a seu respeito nunca é senão relativo e provisório” (Critelli, 1986, p. 23). Não faz sentido, portanto, um saber que conhece, mas não conhece quem conhece.

2.2 A Gestalt-Terapia

A Gestalt-Terapia é uma fenomenologia aplicada. (Fromm & Miller, 1997, p.28)

E existe alguma concepção científica, porventura, que se atreva, *a priori*, a abranger toda a gama das singularidades humanas? (Perls & Goodman, 1951/199, p. 93 - IV, 10¹)

Assim, na Gestalt-Terapia, o espaço entre o *self* e o outro é um vácuo, como é na maioria das outras teorias psicológicas. (Fromm & Miller, 1987, p. 25)

Gosto de pensar em qualquer teoria, inclusive a Gestalt, como sendo mais como uma hipótese de trabalho, um construto auxiliar que construímos e ao qual aderimos com propósitos de comunicação, racionalização e justificação de nossa abordagem pessoal específica. (...) Mas como toda Gestalt fixa, sob diferentes circunstâncias eles podem se tornar um bloqueio definido no desenvolvimento de uma pessoa, de um relacionamento, de um grupo ou de toda uma cultura. (Laura Perls, 1972, p. 129)

Apesar de Frederick (Fritz) Perls não ter sido um estudioso da Fenomenologia, a crítica fenomenológica fundamenta a Gestalt-Terapia. Fritz e Laura Perls viveram uma Europa onde a Psicologia experimental, proposta inicialmente por Wundt, estava sendo questionada principalmente pelas idéias de Brentano e de Husserl. E o próprio Wundt, mais tarde, propõe uma outra perspectiva para a Psicologia. Ele escreveu nos últimos anos de sua vida, *Volkerpsychologie*, um livro sobre Psicologia social ou dos povos.

O movimento que representa estes questionamentos foi surgindo e se organizando nas universidades da Alemanha e da Áustria e foi sendo denominado Psicologia da Gestalt. Mesmo sendo muito apegados à necessidade de uma

¹ Estamos nos referindo a obra de Perls, Hefferline e Goodman. No entanto, não incluiremos o nome de Hefferline nas citações da segunda parte da obra, a que foi traduzida para o português, já que sabemos que foi elaborada apenas por F. Perls e Goodman. Das citações desta obra, constam o capítulo e a seção correspondentes.

Psicologia experimental, a uma objetividade, os psicólogos da Gestalt plantaram as primeiras sementes de uma Psicologia unitária.

A Psicologia da Gestalt, a que temos mais acesso hoje, foi introduzida por Wertheimer, Koffka e Köhler, talvez pelo fato de eles terem migrado para a América entre as duas grandes Guerras e influenciado muito o movimento humanista americano. Outros que inicialmente publicaram com os Gestaltistas, que mais tarde foram adquirindo notoriedade própria, foram Kurt Goldstein, com sua Teoria Organísmica, e Kurt Lewin, com sua Teoria do Campo.

No laboratório de Kurt Goldstein, trabalharam F. Perls e Laura Perls e lá estabeleceram contato com a Psicologia da Gestalt e, conseqüentemente, com a Fenomenologia. E foi com Goldstein que apreenderam a visão de organismo como um todo, tão presente na Teoria Holística de Smuts. Talvez por isso, Laura Perls tenha colocado que sempre havia sido uma gestaltista e que Fritz Perls havia sido primeiro um psicanalista, depois um gestaltista.

O que queremos registrar é que Fritz e Laura Perls tinham todas as condições de trazer a visão da Fenomenologia para a nova abordagem psicoterapêutica que estavam construindo. O movimento existencialista já estava presente nos questionamentos destes jovens europeus. Fritz e Laura Perls já mostravam que percebiam o ser em relação. Contudo, os Perls procuraram ir além da Fenomenologia, buscaram integrá-la ao holismo de Smuts, procurando eliminar dicotomias como: corpo e mente, *self* e mundo externo, emocional (subjetivo) e real (objetivo), infantil e maduro, biológico e cultural, poesia e prosa, espontâneo e deliberado, pessoal e social, amor e agressão, inconsciente e consciente (Perls & Goodman, 1951/1997 – II, 5). Propuseram, assim, um método contextual onde deveríamos incluir o meio e as defesas pessoais do observador, já que um erro nítido era um ato criativo e deveria estar resolvendo um problema importante para quem o sustentava (II, 7). Um método de pesquisa ou de psicoterapia contextual não poderia deixar de incluir a atitude, o caráter e a técnica escolhida pelo terapeuta, assim como o contexto social em que vivia e o tipo de pacientes que ia atraindo em função destes fatores.

Essa nova visão de ser-no-mundo já começava a ser articulada por Fritz e Laura Perls em *Ego, Fome e Agressão* (1947/2002).² Na obra, os Perls abordam a mastigação e descrevem a possibilidade da criança interagir com o meio, desde cedo, de forma ativa, podendo apenas introjetar os seus valores ou agir de forma agressiva, a fim de digerir, morder, os modelos propostos pelo meio a que pertence. O bebê, já ao nascer, interage com o meio pelo que denominaram de resistência oral e os Perls, a partir dessa visão de resistência, passaram a introduzir uma idéia de criança que começa a se autodeterminar por um processo natural de autorregulação. Além disso, ao falar de uma resistência oral, os Perls trouxeram a relação entre o indivíduo e o mundo para um local de encontro mais óbvio (Fromm & Miller, 1997). Os Perls, portanto, ampliaram a percepção positiva que Adler apresentou sobre a agressão (Fadiman & Frager, 1979), entendida como necessária para que os indivíduos absorvessem as partes que precisavam e se livrassem das que não precisavam. No entanto, em *Ego, Fome e Agressão* (1947/2002) temos ainda um indivíduo encapsulado em seu centro (Fromm & Miller, 1997).

A noção de um indivíduo, organismo em incessante troca com o meio, vai ficar mais clara na Parte II do livro de F. Perls, Ralph Hefferline e Paul Goodman, *Gestalt Therapy: Excitement and Growth in the Human Personality* (1951/1997), escrita por F. Perls e Goodman. Tudo nos parece indicar que Paul Goodman teve uma atuação fundamental ao descrever o papel das forças sociais e ambientais. Quando colocou que a experiência ocorre na fronteira entre o organismo e o seu ambiente, mais do que em qualquer outra perspectiva precedente, chamou a atenção para o fato de que a Psicologia que limita o seu interesse no indivíduo isolado distorce a maneira como o mundo é vivido.

Goodman era um erudito, um apaixonado pelo teatro, mas que não alcançou o sucesso sonhado (Stoerhr, 1994/1999). Quando conheceu Fritz Perls, já era muito versado em Psicanálise clássica e nos novos movimentos que estavam surgindo. Muito interessado em Filosofia, principalmente em Aristóteles e Kant, ministrou aulas de inglês para Goldstein, quando este chegou à América, e já conhecia os escritos de Perls em revistas anarquistas, antes mesmo de este ter ido visitá-lo. Logo, Goodman já compartilhava de muitas das perspectivas de Fritz e

² Apesar de Laura Perls não aparecer como autora do livro, sabe-se que ela escreveu alguns dos artigos dele constantes, e que as observações sobre a relação mãe-filho são fruto de suas pesquisas sobre os métodos de alimentação infantil (Rosenfeld, 1977).

Laura Perls, ainda sem conhecê-los. Parece-nos, assim, que seria impossível para Goodman apenas dar forma às anotações de Perls. Goodman passou a ser um co-construtor da Gestalt-Terapia e acabou por fazer mudanças radicais ao trazer para a Gestalt-Terapia um enfoque ainda mais relacional à psicoterapia.

E esse novo enfoque também pode ser considerado ecológico, posto que Goodman parece-nos ter sido mais reconhecido pelo movimento ecológico americano do que como psicoterapeuta. Mas, mesmo com essas novas perspectivas, a Gestalt-Terapia permaneceu ligada à Psicanálise ao não perder de vista o indivíduo (From & Miller, 1997).

A Gestalt-Terapia lançou-se formalmente em águas distantes daqueles onde a psicanálise, o behaviorismo e qualquer outra teoria durante esse período pescava suas verdades. Uma mudança radical no posto de observação para o entendimento psicológico está proposta nesta passagem. O *self* agigantado, egocêntrico da psicanálise não é o único objeto de psicoterapia; de fato, freqüentemente diminui de tamanho e quase desaparece de vista, tornando-se parte do fundo, de onde pode ser retirado, contudo, quando preciso. O local primordial da experiência psicológica, para onde a teoria e prática psicoterapêuticas têm de dirigir sua atenção, é o próprio contato, o lugar onde *self* e ambiente se organizam seu encontro e se envolvem mutuamente. (From & Miller, 1997, p. 23)

Podemos perceber, então, a presença de uma teoria amplamente compatível com as grandes discussões contemporâneas, em 1951, no livro que funda a Gestalt-Terapia. As idéias e a perspectiva de ser-no-mundo propostas nesta obra são tão novas que mesmo Gestalt-Terapeutas de longa data voltam ao texto que inaugura a Gestalt-Terapia para procurar compreender uma teoria que questiona vários de nossos paradigmas. Do referido texto já constavam vários temas que hoje são colocados como novidade para muitas abordagens psicoterapêuticas, como a perspectiva Sistêmica Construtivista Construcionista Social. A Gestalt-Terapia nasceu apontando para uma nova perspectiva, em uma época que levava à frente os questionamentos de Nietzsche, como vimos no Capítulo 1. Os autores procuraram descrever as relações no mundo em constante transformação, em um momento em que se assumiu o mundo cada vez mais sem fundação, bem como foi retomado o papel do corpo, das emoções, da imprevisibilidade e do vivido, antes colocados de lado pela ciência.

Mesmo abordando as relações no mundo, F. Perls, em Esalen³, adotou uma perspectiva um pouco diferente. Distante de Goodman, de Isadore From e de Laura Perls, parece-nos que Perls apresentou uma Gestalt-Terapia mais egotista, com grande ênfase no auto-apoio, onde o viver aqui-agora foi além de uma proposta de viver a relação terapêutica e passou a ser um slogan para a vida. E a necessidade de “digerir”, de se diferenciar do que foi aprendido, passou a ser visto como uma obrigação de se livrar de todos os “deverias”. Nesse período, Perls escreve a “oração” da Gestalt:

Eu faço as minhas coisas, você faz as suas.

Não estou no mundo para viver de acordo com suas expectativas

E você não está neste mundo para viver de acordo com as minhas

Você é você, e eu sou eu.

E se por acaso nos encontramos, é lindo.

Se não, nada há a fazer. (Perls, 1969/1977, p. 17).

Parece-nos que esta “oração”, quando lida com carinho, pode ser percebida como um respeito, uma aceitação das singularidades individuais, o que talvez Perls quisesse deixar claro diante da pressão de uma sociedade americana. Entretanto, lida em um tom mais assertivo, pode parecer uma celebração ao individualismo, uma obrigação de rejeição do externo, onde aparece novamente a dicotomia interno/externo, além de um certo narcisismo.

Ao mesmo tempo em que F. Perls rejeitava o pragmatismo americano, parece tê-lo aceitado ao realizar uma série de demonstrações terapêuticas que difundiram muito a Gestalt-Terapia. Reduziu-a, para muitos, a uma simples aplicação de técnicas. Paradoxalmente, Perls parecia atender à necessidade de um mundo ávido por desenvolver técnicas de mudança ao tempo em que fazia uma série de alertas sobre isto no *Gestalt Therapy Verbatim* (1969/1977). Em termos teóricos, o que passou a ser conhecida foi uma Gestalt-Terapia distante do texto de 1951, mas que não deixou de fazer parte de um movimento de contra-cultura de uma América pós-guerra, caracterizada também por questionar o *status quo*, uma das bandeiras do movimento hippie, ao qual Perls foi fortemente associado.

E mesmo tendo sido conhecido de uma forma um pouco distanciada do que se propôs em seu surgimento, o foco da Gestalt-Terapia não deixou de ser sempre

³ Esalen ficou conhecido por ser um centro formador do potencial humano, na década de 60, e onde Perls morou e divulgou a Gestalt-Terapia, nos últimos anos de sua vida.

uma tentativa de teorizar a experiência, algo inapreensível, em constante movimento, que se altera em termos de figura/fundo. Isso permaneceu claro em toda obra de F. Perls. A tentativa da Gestalt-Terapia é teorizar sobre a vivência, sobre a experiência, sem desvitalizá-la. E não é fácil teorizar sobre o espontâneo, o transitório sem categorizar ou colocar a experiência humana em esquemas (Spagnuolo-Lobb, 2001a).

Existem dois conceitos em Gestalt-Terapia, contato e *self*, que nos ajudam a compreender melhor a ênfase na questão da subjetividade, na perspectiva de ser-no-mundo em constante mudança e interação e, assim, na intersubjetividade. A teoria proposta no texto de 1951 continua sendo muito discutida, e as muitas tentativas de aperfeiçoá-la têm desvalorizado a natureza inerentemente relacional e holística da Gestalt-Terapia (McLeod, 1983). No entanto, tais tentativas parecem também expressar as dificuldades que discutimos no Capítulo 1 em relação às questões individual e social, interno e externo, permanência e mudança. E é por isso que apresentaremos, de forma detalhada, os conceitos de *self* e contato, apresentados principalmente por Perls, e Goodman (1951/1997), pois estes conceitos nos ajudam a explicitar a forma criativa da Gestalt-Terapia falar de ser-no-mundo e de suas implicações psicoterapêuticas. Por meio deles, os criadores da Gestalt-Terapia conseguiram sintetizar os fundamentos básicos da referida Psicoterapia.

2.2.1 O *self* e o contato na Gestalt-Terapia

Apesar de muitos colocarem que a Gestalt-Terapia não tem fundamentação teórica, ela começou a ser gerada com Heráclito (Clarkson, 1993). Todos os seus conceitos procuram descrever a relação dos homens com o rio, que se reconhecem e se dão a conhecer, nesse processo de constante mudança. Perls e Goodman (1951/1997) procuraram descrever as constantes mudanças na relação do ser e a introdução do conceito de contato expressa bem esta dimensão.

O conceito de *self*⁴, já presente nas teorias da personalidade, é redefinido por F. Perls e por Goodman para torná-lo compatível com o conceito de contato.

⁴ Definição do vocábulo *self* no Cambridge Dictionary (2001, p.576): “your characteristics, including your personality, your abilities, our sense of self”. Definição do vocábulo *self* no Dicionário Houaiss – Inglês/ Português (1982, p. 701) “eu, ego, pessoa, a própria pessoa, si mesmo, personalidade,

Como utilizaram um conceito antigo para propor algo novo, isso trouxe uma certa dificuldade, como veremos adiante. Por meio dos conceitos de *self* e contato poderemos perceber como a Gestalt-Terapia, introduzida por Perls e Goodman, é fundamentalmente relacional.

Assim, começamos levantando as definições propostas no texto de 1951 e, concomitantemente, trazemos algumas das reflexões mais atuais sobre a questão relacional na Gestalt-Terapia e os novos paradigmas que estão sendo propostos.

Perls e Goodman (1951/1997) iniciam o primeiro capítulo colocando: “A experiência se dá na fronteira entre organismo e ambiente (...) Falamos do organismo que se põe em contato com o ambiente, mas o contato que é a realidade mais simples e primeira” (p.41 – I, 1). Daí termos que partir da interação entre o organismo e o ambiente em toda investigação biológica, psicológica ou sociológica. “Os contatos estão na ‘fronteira’ (mas de forma natural a fronteira muda e pode até, nas dores, estar bem ‘dentro’ do animal), e eles essencialmente entram em contato com o novo” (p.205 - XII, 1).

Para Perls e Goodman o tema da Psicologia deve ser a operação da fronteira de contato no campo organismo/ambiente, lembrando que a fronteira de contato não separa o organismo do seu ambiente; “em vez disso limita o organismo, o contém e protege, ao mesmo tempo, que contata o ambiente” (p.43 - I, 3).

O propósito da Gestalt-Terapia é analisar a função de entrar em contato e intensificar a *awareness* de entrar em contato. A palavra *awareness* passou a ser um conceito fundamental em Gestalt-Terapia, tanto que os tradutores das obras de Gestalt-Terapia para o português têm optado por não traduzí-la. Segundo Laura Perls (em Rosenfeld, 1977) a palavra grega para *awareness*, *aisthanomai*, significa “*I am aware*”, “percebo”, o caminho para a estética. Essa palavra é uma forma intermediária entre o ativo e o passivo. A pesquisa da palavra no idioma grego revela a seguinte equivalência: *aisthanomai* - perceber, ato de perceber com os sentidos corporais, com a mente, compreender (Barros, 1999), compreender como se estabelecem relações de sentido entre os diferentes elementos do campo.

O contato exige um processo criativo onde o novo vai ser assimilado ou rejeitado. “Todo contato é ajustamento criativo do organismo e ambiente” (Perls & Goodman, p. 45 – I, 5) e por meio deste ajustamento há mudança e crescimento, assim

individualidade”. Ou *sense of self*: “*someone’s consciousness of being separate person, different from other people*” (Longman – Dictionary of Contemporary English, 1987/2000, p. 1292)

como conservação ou preservação. O conceito de contato procura descrever, assim, o processo de construção e destruição de figuras que se dá a cada momento na relação organismo/ambiente e que possibilita uma nova configuração desta relação. Podemos perceber que contato é um processo, uma atividade e neste sentido é que Miller (2001) propõe que utilizemos a palavra como um verbo, para expressar esta dimensão da mudança. No Brasil, os Gestalten-Terapeutas usam muito as expressões “fazer contato”, “entrar em contato”.

Assim Perls e Goodman (1951/1997) definiram “*self*” como o sistema de contatos a qualquer momento.

Como tal, o *self* é flexivelmente variado, porque varia com as necessidades orgânicas dominantes e os estímulos ambientais presentes; é o sistema de respostas; diminui durante o sono, quando há menos necessidade de reagir. O *self* é a fronteira-de-contato em funcionamento, sua atividade é formar figuras e fundos. (...) o *self* é precisamente o integrador; é a unidade sintética, como disse Kant. É o artista da vida. É só um pequeno fator na integração total organismo/ambiente, mas desempenha o papel crucial de achar e fazer os significados por meio dos quais crescemos. (p.49 – I, 11)

E quando há inibição ou outros acidentes desse processo de ajustamento criativo é que temos os processos considerados não saudáveis. Um homem que se identifica com o *self* em formação não inibe seu processo de ajustamento criativo podendo assim reintegrar as partes dissociadas. Desse modo, o objetivo do processo terapêutico é que se reviva espontaneamente a sensação de que “sou eu que estou pensando, percebendo, sentido e fazendo isto” (p. 49 – I, 11).

Podemos perceber, entre as duas últimas citações, a ambigüidade presente, até mesmo nesta obra, entre *self* contato e um *self* mais “encapsulado”.

2.2.1.1 As características do *self* contato

Antes de continuarmos a abordagem sobre *self* e contato, consideramos importante ressaltar que entendemos *self* e contato como conceitos utilizados para expressar os processos incessantes de trocas entre organismo e ambiente. Em alguns momentos, entretanto, estes conceitos acabam ganhando vida nos textos teóricos, assim como outras abstrações que fazemos, como a que se segue.

Como este *self* se recria? As soluções que são inventadas ou descobertas não surgem apenas do organismo, pois este tende a dar respostas mais conservativas, e também não surgem apenas das novidades do ambiente. A resposta surge no novo campo formado e por isso o *self* não sabe o que vai surgir como resposta. O *self* fica entre as necessidades de preservação e as de mudança. Isso porque, para que o organismo cresça, também tem que se conservar.

O *self*, o sistema de contatos, integra sempre funções perceptivo-proprioceptivas, funções motor-musculares e necessidades orgânicas. É consciente e orienta, agride e manipula, e sente emocionalmente a adequação entre ambiente e organismo. (...) Expressando isso de outra maneira: é o órgão sensorial que percebe, é o músculo que se movimenta, é o órgão vegetativo que sofre de excedente ou de déficit, mas é o organismo como um todo em contato com o ambiente que é consciente, manipula e sente.

Essa integração não é ociosa; é um ajustamento criativo. Em situações de contato, o *self* é a força que forma a gestalt no campo; ou melhor, o *self* é o processo de figura/fundo em situações de contato. (...) Em resumo, onde há mais conflito, contato e figura/fundo, há mais *self*; onde há mais confluência (fluir junto), isolamento ou equilíbrio, há um *self* diminuído. (Perls & Goodman, 1951/1997, p. 179/180 – X, 2)

É nesse sentido que podemos colocar que a Gestalt-Terapia é fundamentalmente uma teoria do campo, onde o *self*, longe de ser algo encapsulado em alguém, é um processo emergente. Desse modo, é um erro procurar pelo *self* como surgindo dentro de nós, mas não o é como surgindo de um processo relacional na fronteira de interação, onde está presente o conceito original de Goldstein de *self*-atualização: *self* atualizando na fronteira de contato (Philippson, 2001).

Alguns autores têm chamado a nossa atenção para o fato de que a Gestalt-Terapia é uma teoria do campo. Não estamos apenas no campo, somos do campo. Já que nascemos do campo, não estamos apenas dentro do campo, somos do campo (Robine, 2001c; Yontef, 2001). Quando falamos do campo, queremos expressar a percepção do indivíduo e a percepção do ambiente. As forças do campo são dadas pela percepção de todos os elementos que são do campo, onde as fronteiras distinguem processos que também estão em constante mudança.

Por conseguinte, Perls e Goodman procuraram colocar no livro de 1951 um *self* percebido como processo, em constante mudança, já que este necessita estar em

processo de auto-regulação, auto-atualização, para poder viver e crescer. Um *self* que, além de ser descrito do ponto de vista do espaço (fronteira organismo/ambiente), é um conceito que integra a temporalidade (Perls & Goodman, 1951/1997, p. 178 – X, 1), um *self* processual, que está em constante atualização. O *self* identifica partes do campo como sendo suas e aliena outras como não suas. Percebe a si mesmo como um processo ativo, uma deliberação de determinadas carências, interesses e faculdades que têm uma fronteira definida, mas que se desloca. No entanto, isso tudo o deixa perdido, com dificuldade de administrar suas fronteiras (XV, 1). Ainda assim, este processo é o melhor que o organismo conseguiu com o ambiente. A não saúde seria a dificuldade do organismo fluir espontaneamente, de procurar novos ajustamentos criativos.

Tal proposta é radical ao propor a fundação de uma Psicologia sem psique, profundamente compatível com a colocação sartriana de que a “existência precede a essência”. Sintetizando, quando falamos que o *self* pode ser criado e destruído, significa que ele não é uma coisa e sim um processo, que se dá na experiência, no contato. O *self*, assim, não se aplica apenas a um indivíduo, mas a um indivíduo-no-mundo (McLeod, 1993).

2.2.1.2. O *self* integrador

O *self*, descrito como um sistema de integração das diferentes possibilidades que aparecem na fronteira de contato organismo/meio, foi uma forma que os fundadores da Gestalt-Terapia encontraram para procurar romper com os conceitos de *self* dicotomizantes, já que a fronteira de contato que limita o organismo, ao mesmo tempo, contata-se com o ambiente (Perls & Goodman, 1951/1997 - I, 3).

Para a Gestalt-Terapia, o *self* é sempre intencional, está sempre em contato e só faz sentido em relação, pois:

o *self* não tem consciência de si abstratamente, mas como estando em contato com alguma coisa. Seu ‘Eu’ é polar com relação a um ‘Tu’ e a um ‘Isso’. O Isso é a sensação dos materiais, dos anseios e do fundo; o Tu é o caráter direcionado do interesse; o Eu é tomar as providências e fazer as identificações e as alienações progressivas. (Perls & Goodman, 1951/1997, p.183, X, 4).

Tal como Laura Perls colocou na sua definição de *awareness*, o *self* é espontâneo, nem ativo, nem passivo e engajado nas situações (Perls & Goodman, 1951/1997 – X, 4). O fato de funcionar neste modo intermediário é que permite que, em sua forma passiva, ele possa se tornar também aquele outro. Se fosse completamente passivo, ele não permitiria o crescimento do organismo. Um *self* assim produz um contato, uma *awareness* espontânea. E esta consciência espontânea é a forma psicológica da auto-regulação organísmica (IV, 1). Quando o *self* está funcionando neste modo médio (nem passivo, nem ativo), rompe a compartimentalização entre mente, corpo e mundo externo (XI, 2). Exatamente nessas situações é que o *self* está em pleno exercício de suas funções, onde a *awareness* é mais patente, ao contrário do que poderíamos pensar (XI, 1).

Quando o organismo e ambiente estão em harmonia, o trabalho criativo da *awareness* está mais presente. A capacidade sintetizadora e integradora do *self* está, nessas ocasiões, funcionando de modo espontâneo, fluido, e há uma sensação de propósito sem propósito. Como bem colocam Perls e Goodman (1951/1997, XII, 4), citando Kant, essa criatividade gratuita da *awareness* é verdadeiramente re-criativa. Quando o *self* funciona de modo espontâneo, está expressando toda a sua criatividade, pois há fluidez, e as novidades geradas nas fronteiras demandam uma intencionalidade operativa a partir dos dados da sensorialidade. Em uma *awareness* espontânea, a integração do campo é rapidamente refeita e surgem outras fronteiras. Vemos, assim, uma *awareness* que nunca está ociosa (XI, 1) e que mantém este funcionamento do campo como um todo, mas que, por ser tão óbvia, esquecemos até de teorizar sobre ela. E este é o foco da Gestalt-Terapia: partir do óbvio, da experiência e da fluidez para compreender o ser.

Perls traz para a Gestalt-Terapia, por meio do conceito de *awareness* espontânea, o que Husserl e Merleau-Ponty denominaram de intencionalidade operante ou em exercício, que é a visada no objeto em ato, ainda não refletida, nossa *awareness* sensorio motora. “Para Merleau-Ponty a intencionalidade operativa é uma relação espontânea em que a subjetividade, o outro e as coisas sensíveis entrelaçam-se e se diferenciam sob um fundo de indeterminação e ambigüidade” (Muller-Granzotto, 2003, p. 19). Algo que por ser tão natural, intuitivo, pré-reflexivo, manifesta-se compreensível, sem explicações.

No entanto, em várias situações de emergência, o campo se torna por demais complexo e há uma tendência de que simplifiquemos as fronteiras de contato. Apesar de não deixarmos de estar em contato, perdemos certa espontaneidade (Spagnuolo-Lobb, 2001b). São estas tensões, além das simplificações que fazemos para lidar com elas, que nos dão a sensação de um mundo onde mente, corpo e mundo externo estão divididos. E “desse modo, em geral, o comportamento que não conta com a unidade do campo

impede o surgimento de evidências contra a teoria corrente. Há pouca criatividade aparente, está faltando contato, a energia parece vir de ‘dentro’ e as partes da gestalt parecem estar ‘na mente’” (Perls & Goodman, 1951/1997, p. 197, XI, 4). Nesse contexto, a *awareness* espontânea não se faz tão presente, faz-se necessária uma *awareness* deliberada, a qual podemos relacionar com o que Husserl denominou de intencionalidade temática, que é o saber do objeto e o saber deste saber sobre o objeto. Essa intencionalidade refletida se esforça para alcançar a irrefletida, a dimensão da vida que já é sentido, “mas um sentido ainda não formulado e que afinal de contas, nenhuma fórmula poderá nem recuperar nem conter” (Dartigues, 1973, p. 54).

Apesar de não haver dicotomias entre os aspectos colocados, parece-nos que experienciamos essa dicotomia. Quando o contato é bom, “não há nenhum problema entre ‘mente’ e ‘corpo’, ou ‘*self*’ e ‘mundo externo’” (Perls & Goodman, 1951/1997, p.65 - III, 1). Não há separação, portanto, entre a nossa sede e a água. No entanto, quando o contato não é pleno, produz um sentimento de desconexão e de não sermos “nós mesmos” ao experienciar o corpo e o mundo.

As situações de tensão nos exigem uma *awareness* deliberada, o que também faz parte do ajustamento criativo. As fixações se estabelecem quando este processo deliberado se torna inconsciente, alienado. Há uma sensação de fronteira fixa. Nesse sentido, a proposta da Gestalt-Terapia é experienciar estas situações de emergência em um campo seguro, possibilitando que a atitude deliberada possa ser relaxada (Perls & Goodman, 1951/1997 - III, 10). Pois, “quando o *self* puder se manter em contato e prosseguir na emergência, a terapia estará terminada” (p. 266 - XV, 14). Ou, como coloca Laura Perls, (Rosenfeld, 1977), sem suporte não há como ter contato. E é por esta capacidade de síntese que deve caminhar o processo psicoterápico, em busca de uma nova síntese, a partir das possibilidades do campo e não simplesmente um arranjo adaptativo só para eliminar conflitos. Ao contrário, nessas situações, a sensação de dicotomia permanece. Pois, um organismo que permanece muito tempo necessitando de uma *awareness* deliberada, tentando o controle do organismo por um grande período, quase uma “normalização”, tende a conferir pouca ênfase à criatividade e acaba sendo levado a uma posição egotista.

Abordando eticamente a presente questão, não faz sentido uma psicoterapia que busque o controle. A proposta da Gestalt-Terapia é a retomada do contato

espontâneo, que possibilite a convivência social e que integre a criatividade individual e as regras comunitárias (Spagnuolo-Lobb, 2001). O objetivo da psicoterapia assim seria ajudar o “neurótico” dessensibilizado a procurar recobrar sua *awareness* total, isto é, seu sentir, sua capacidade de estabelecer espontaneidade no contato (Perls & Cols., 1951/1997 - Prefácio). Daí, falar em cura em Gestalt-Terapia, se for este o caso, só faz sentido se esta for compreendida como a capacidade de ser espontânea e totalmente presente na fronteira de contato, superando as resistências que constituem nosso ajustamento criativo.

E por essa perspectiva integradora, Perls e Goodman (1951/1997) colocam três funções para o *self*, que somente são percebidas quando há necessidade de simplificação do campo. O *self* pode deixar como figura, em um determinado momento, uma destas funções: *id*, *ego* e *personalidade*. Porém, raramente distinguimos estas três funções quando a *awareness* é espontânea, pois o *self* funciona de forma tão integrada, que se altera entre figura e fundo. Essa descrição do *self* em três funções pode expressar a nossa capacidade de organizar criativamente nossas várias capacidades, sensoriais, motoras e cognitivas. Fazemos isto de forma tão espontânea que, na maioria das vezes, não nos damos conta. Mas, por outro lado, essa descrição do *self* em três funções também pode expressar uma certa incongruência com a sua função integradora.

Por relevantes, procuraremos descrever as três funções do *self*. Para tanto, e com o intuito facilitar o entendimento, utilizaremos de um exemplo. Quando estamos lendo e sentimos uma dor, devemos agir de alguma forma, como o *self* exerce o papel de sintetizador de todas as nossas demandas? A função *id* informaria à função *ego* as possibilidades do corpo de lidar com esta sensação para continuar ou não a leitura, já que a função *id* se refere às habilidades do nosso organismo em fazer contato, que são experiências e necessidades corporais, a experiência de assimilar os contatos, incluindo as situações inacabadas. Dado que a função *personalidade* é o sistema de atitudes que adotamos em nossas relações interpessoais, a forma como explicamos nosso comportamento para os outros, ela informa à função *ego* se, de acordo com a percepção que temos de nós, com a forma que nos percebemos, nós queremos, podemos ou devemos, ou não, continuar a leitura. Em decorrência dessas informações da função *id* e da função *personalidade*, a função *ego* decide fazer ou não fazer algo. Identifica-se com algumas possibilidades, aliena outras e decide continuar ou não a leitura. Esse

processo vai exigir da função *ego* uma maior ou menor deliberação em função do que aparece como figura. Podemos, então, deliberadamente, deixar no fundo as nossas necessidades fisiológicas, pois a nossa imagem de bom profissional informa-nos que devemos terminar o nosso trabalho. Este também é um processo saudável, pois é difícil trabalhar com várias figuras ao mesmo tempo. No entanto, tal deliberação pode se tornar um padrão mais fixo de comportamento e o *ego* pode se transformar em uma abstração, onde passamos a ter uma consciência de nós mesmos em um isolamento determinado, e nem sempre em contato com alguma coisa (Perls & Goodman, 1951/1997 – X, 7), não permitindo a reatualização constante.

A função *self*, portanto, parece-nos ficar privada da totalidade de informações do campo, já que este é percebido como dicotomizado, e não como algo em que nos transformamos pelo crescimento. Perdendo a consciência da totalidade, temos dificuldade de estabelecer o sentido de nossa experiência, o sentido da ação vai ficando pouco claro ao deixar de ser alimentado pelas nossas sensações corporais, não sendo percebido como uma atividade integradora com o meio.

2.2.1.3 Crítica à teoria da “remoção do conflito interno”

Visto o *self* como integrador, percebemos que uma teoria que proponha a remoção de conflitos internos não faz sentido para a Gestalt-Terapia, já que os conflitos são do campo. Para a Gestalt-Terapia, a distinção entre “intrapessoal” e “interpessoal” é pobre, porque toda personalidade individual e toda sociedade organizada se desenvolvem a partir de funções de coesão, que são essenciais tanto para a pessoa quanto para a sociedade. No entanto, a expressão “conflito interno” contém uma verdade importante, já que:

são todos em geral confiáveis e não-neuróticos; pode-se confiar em que sejam auto-reguladores; demonstram sua eficácia há milhares de anos e não se modificaram muito. Os conflitos internos, nesse sentido, não são o tema da psicoterapia; quando estão inconscientes pode-se deixar que permaneçam assim. É, ao contrário, a intromissão de forças sociais de fora da pele que perturba deliberadamente o sistema interno espontâneo e requer psicoterapia. (Perls & Goodman, 1951/1997, p. 162 – IX, 2)

Por outro lado, o conflito exerce um papel fundamental, pois nos leva à elaboração de algo novo, faz-nos procurar por um ajustamento criativo, e, por isso, também não faz sentido querer removê-lo. É a partir desse conflito, que gera sofrimento, que se “tenta ajudar o *self* a se integrar” já que o *self* refreia seu próprio desenvolvimento. Consoante para Perls e Goodman (1951/1997, p. 172 – IX, 8), é “só o *self* que realmente está disponível para ser ajudado. As normas sociais não podem ser alteradas pela psicoterapia, e os instintos não podem ser alterados de maneira alguma”.

2.2.1.4 A relevância de uma psicoterapia que enfatiza a auto-regulação, o ajustamento criativo como função essencial do *self*?

Uma abordagem psicoterapêutica que perceba a capacidade de auto-regulação não considera que a pessoa que a procura não seja capaz de ajudar a si própria. Ao contrário, nesse tipo de abordagem, o cliente é percebido como um parceiro ativo, que pode ampliar o nível da *awareness* de si próprio para continuar sem ajuda psicoterapêutica. Uma vez que o *self* só encontra a si próprio e se constitui no ambiente, a relação terapêutica pode ser a oportunidade para experienciar essa interação com o ambiente de forma ativa, com o psicoterapeuta que procura proporcionar o encontro.

Quando consideramos que a *awareness* é criativa, as defesas são consideradas também respostas criativas que, em vez de liquidadas, devem ser aceitas e experienciadas no processo psicoterapêutico, para que possam ser percebidos o sentido e a necessidade dessa forma de atuar no mundo. Entrando em contato com as nossas aflições, surgem também outras possibilidades. E a grande questão do processo psicoterapêutico passa a ser como “arregimentar o poder do ajustamento criativo do paciente sem forçá-lo a encaixar-se no estereótipo da concepção científica do terapeuta” (Perls & Goodman, 1951/1997, p. 90 – IV, 7).

Então, uma abordagem psicoterapêutica que perceba os indivíduos e a natureza com uma capacidade de auto-regulação nos aconselha a postular o menos possível a normalidade, já que os ajustamentos são singulares e inseridos em um contexto. De mesmo modo, devemos estar atentos ao corpo e às emoções que são unificadoras entre certas tensões fisiológicas e situações ambientais.

A ênfase da Gestalt-Terapia no corpo e nas emoções não significa que deixemos de lado o cognitivo ou a linguagem, mas é mais um contraponto diante de um humanismo renascentista, que valorizou o homem a partir do pensar, do controle dos impulsos. No entanto, a Gestalt-Terapia é um humanismo, mas sob uma perspectiva que devolveu o homem à natureza, que valorizou o humano, mas não o idealizou (Ribeiro,1985). A Gestalt-Terapia é um humanismo que nos faz lembrar que somos um pequeno ponto em um imenso universo que pouco conhecemos, lembra-nos que não temos o controle, e nos lembra que provavelmente nunca o teremos.

Assim, nossa capacidade de criar e de dar respostas novas é uma habilidade que vai ser sempre requisitada. E, talvez, hoje mais do que nunca, pois expandindo a percepção do nosso universo, o nosso campo fica maior, aumentando a nossa responsabilidade ética sobre ele. E como nos lembra a Teoria do Caos de Lorenz (1993/1996) não sabemos ainda se o bater de asas de uma borboleta no Brasil pode ou não desencadear um tornado no Texas.

2.2.2 O ser-no-mundo

2.2.2.1 Para quê usar o conceito de *self* e organismo para falar da relação homem/mundo?

O questionamento que intitula este segmento argumentativo expressa a dificuldade que temos encontrado desde o começo deste trabalho. Perls e Goodman (1951/1997) já a expressavam:

É instrutivo perceber como, ao discutir este tema, começam a surgir dificuldades verbais: ‘homem’, ‘pessoa’, ‘*self*’, indivíduo, ‘animal humano’, ‘organismo’ são às vezes intercambiáveis e às vezes é necessário distinguí-los. Por exemplo, é enganoso pensar os ‘indivíduos’ como sendo primitivos e estando combinados nas relações sociais, porque não há dúvida de que a existência de ‘indivíduos’ surge como consequência de uma sociedade muito complexa. (...) Essas dificuldades podem ser naturalmente evitadas de modo

parcial por uma definição cuidadosa e um emprego consistente – e tentamos ser tão consistentes quanto podemos. Contudo, elas são parcialmente inerentes ao tema ‘Homem’, que cria a si próprio de diferentes maneiras. (...) Se a teoria é freqüentemente confusa e ambígua, é provável que a natureza também o seja. (p.123 – VI, 8)

Parece-nos que com o conceito de *self*, bem como com o de contato, Perls e Goodman procuraram dar uma compreensão da psique de forma a não violar a indivisibilidade de mente, corpo e mundo (McLeod, 1993). O *self* é um conceito que procura descrever o que liga, conecta-se a em um processo de incessante movimento. Por isso, o *self* não pode ser visto como uma entidade, mas como uma habilidade do organismo de fazer contato.

Ainda em Perls e Goodman. (1951/1997), podemos perceber que os autores optam por falar de relação organismo/ambiente. Mas para quê usar organismo e não ser humano, pessoa? Esta terminologia já estava presente na obra de Smuts (1926/1996), *Holism and Evolution*, e foi muito adotada por Goldstein. Dessa maneira, Smuts e Goldstein parecem ter resolvido a questão da dicotomia sujeito/objeto, não por meio da Filosofia, mas pela Biologia. Ao adotarem a expressão organismo estavam colocando o homem como mais um elemento da natureza, que tem como todos os outros organismos da natureza a capacidade de se auto-regular em busca de preservação e mudança, em contato direto com o universo. Destarte, temos, nos conceitos de *self* e de contato, assim como no de auto-regulação a presença de uma matriz darwiniana (Spagnuolo-Lobb, 2001, Wymore. 1998). Isto está muito claro em Smuts, já que sua argumentação parte do pensamento de Darwin e do conceito de evolução criativa de Bérghson (1859-1941).

Então, a crítica que se faz à terminologia utilizada para nos referirmos à relação é que ela é muito biológica, esquece-se do ser social (Tellegen, 1984). Acreditamos que, ao usarmos a palavra organismo, lembramo-nos de que fazemos parte da natureza. Pois, mesmo quando falamos de natureza humana, já estamos separando o homem da natureza. E, de outro modo, sabemos que somos um organismo assim como uma bactéria, fazemos parte do mesmo *holos*, não somos diferentes na maioria dos aspectos, porque também somos do campo. E, talvez, uma bactéria até seja mais complexa que nós, pois está no planeta Terra há muito mais tempo, vivendo apenas com uma célula. Daí o fato de Smuts (1926/1996) ter reforçado sempre que não há distinção entre matéria, vida e mente.

2.2.2.2 Os fatores sociais

Apesar de termos visto até aqui muitas das características que delineiam a Gestalt-Terapia, não poderíamos deixar de mencionar e de concordar com o pensamento de Tellegen (1984). Para ela falta à Gestalt-Terapia expressar-se de forma mais clara sobre os aspectos sociais do contato. Interessante constatar, no entanto, que Goodman e F. Perls, unidos pelos seus escritos anarquistas, não poderiam construir uma abordagem psicoterapêutica sem que considerassem os fatores sociais como essenciais na formação da personalidade. E Perls e Goodman (1951/1997) nos lembram que, apesar de termos muitos comportamentos considerados anti-sociais, existem muitos costumes e instituições que são “antipessoais”, ou, como em suas próprias palavras, “se tivéssemos instituições sensatas, não haveria nenhum neurótico” (p. 117 – VI, 3). Costumes e instituições são antipessoais na medida em que não permitem o que Perls colocou como agressão, que não permitem a destruição (desestruturação) de um todo para assimilá-lo como partes de um novo todo. As críticas de Perls ao social ficam claras em sua fase de Esalen, talvez por isso a ênfase que conferiu à necessidade de auto-suporte.

2.2.2.3 A linguagem

Neste ponto, cabe-nos admitir que não pretendíamos abordar este tema inicialmente, mas o fato é que este é um tema bastante presente nas teorias Sistêmicas Construtivistas Construcionistas Sociais, com as quais nos propusemos dialogar, e também o é em Heidegger. Assim, a decisão de abordarmos o tema firmou-se claramente. E Perls e Goodman (1951/1997- VII) nos ajudaram a perceber como a linguagem marca o processo de contato.

A postura ereta do homem nos levou a uma maior autonomia das mãos e da cabeça, porém com a atrofia de alguns sentidos. Ampliou-se, em muito, o campo organismo/ambiente e o processo de contato tornou-se mais problemático. Isto porque, com o desenvolvimento da nossa habilidade de isolar objetos, teve início o nosso processo de abstração, permitindo que o nosso próprio corpo pudesse passar a ser objeto. Surgiram mais instrumentos e a linguagem.

A partir do momento em que pudemos fazer abstrações, pudemos passar a fazer relações habituais, deliberadas e fixadas com o *self*. Com o uso dos instrumentos e da linguagem, o risco das abstrações serem consideradas a base original do contato passou a ser possível, de modo que as relações interpessoais tornaram-se primordialmente verbais, e hoje também virtuais. E, sem a possibilidade do uso de um instrumento, o trabalhador passou a se sentir impotente. Assim, o contato pode diminuir, a fala pode perder o sentido e o comportamento pode perder a graça. O comportamento verbal se integra ao pré-verbal, mas pode passar a perturbar o equilíbrio já existente para o bem estar animal.

Por meio de suas abstrações, a sociedade se torna portadora das propriedades definidoras da humanidade, de uma cultura, de uma herança social que sobrevive às gerações. As vantagens de tudo isso são óbvias, mas ao mesmo tempo, podem levar a sociedade a estar contida no *self*, a invadir o organismo. “As pessoas tornam-se meramente pessoas em lugar de serem também animais em contato. A autoridade internalizada deixa caminho aberto para a exploração institucional do homem pelo homem e de muitos pelo todo” (Perls & Goodman 1951/1997, p. 123 – I, 8).

Não podemos desconsiderar a fala no aperfeiçoamento evolutivo do gênero humano. No entanto, segundo Perls e Goodman, há o abuso neurótico da fala a partir do momento que passamos a usá-la “em lugar de”, em vez de “junto com”, as faculdades subjacentes, levando-nos, assim, a um isolamento da personalidade verbal, onde a fala é prosaica, sem afeto ou significado.

Há também uma fala criativa, que segundo Goodman (VII), é a poesia, já que esta, ao contrário da verbalização neurótica, é uma fala com atividade orgânica que soluciona problemas. Outros tipos de falas plenas podem ser grosseiros, mas em geral dependem de expressões não verbais e nos levam a comportamentos não-verbais. O que nos conduz a uma das máximas da Gestalt-Terapia: não devemos estar atentos apenas ao que se fala, mas ao como se fala, já que como vivemos em uma comunidade que tem substituído a verbalização pela experiência.

Ao nos remeter a Husserl e a Merleau-Ponty, talvez Cabrera (no prelo) nos esclareça melhor essa necessidade de nos prevenirmos contra a objetificação da linguagem, já que assim, objetificada, obstrui de imediato a temporalidade e a

abertura da intersubjetividade. Além disso “saber uma idéia” não é ter uma representação da mesma, mas ter adquirido um certo “estilo de pensamento”, saber “movimentar-se” nela, transformando uma consciência pura em uma consciência historicamente situada. Esse caráter não-representacional da significação foi vinculado por Merleau-Ponty ao que ele denomina “intencionalidade corporal”. A proposta da Gestalt-Terapia sobre a linguagem parece semelhante à colocada pelo autor como Fenomenologia da palavra viva, que “supõe uma consciência temporal, uma corporalidade como constituinte de significacidae, e uma intersubjetividade como outricidade co-constituente” (Cabrera, no prelo, p.186 – II.2.1)

Na descrição das funções do *self* a linguagem não foi esquecida. Ao descrever a função *personalidade* do *self*, Perls e Goodman. (1951/1997- X, 8) a colocam como “essencialmente uma réplica verbal do *self*” (p.188). Portanto, a linguagem são as representações que fazemos de nós mesmos e a forma com que nos apresentamos e nos responsabilizamos diante do mundo. Neste sentido, é um aspecto bastante conhecido. E quando o comportamento interpessoal não está fluindo, o que denominavam “neurótico”, a *personalidade* consiste em alguns conceitos fixos a respeito de nós próprios. Alguns autores da Gestalt-Terapia têm associado esta função a narrativas que fazemos sobre nós (Robine, 2001a).

Provavelmente, há muito se tem vivido esse conflito entre a harmonia social e uma expressão individual. Talvez “o sofrimento concomitante e o movimento em direção a uma solução desconhecida sejam as bases do excitamento humano” (Perls & Goodman, 1951/1997, p. 126- VI, 11).

2.2.3 A relação psicoterapêutica

Quais as implicações psicoterápicas de uma teoria como a Gestalt-Terapia que parte do conceito de contato para explicitar a máxima de Heidegger; ser-no-mundo? Quais as implicações da adesão a uma teoria que descreve o ser e o mundo como tendo a habilidade de se auto-regular de forma criativa e que propõe como foco do processo terapêutico a restauração da *awareness* espontânea?

Como uma abordagem que é fruto da crítica fenomenológica, a Gestalt-Terapia se realiza por meio da regra básica da Fenomenologia: ver, observar, descrever e interpretar o vivido (Ribeiro, 2003). Não partimos de representações

sobre o vivido, mas da experiência, principalmente a que se dá aqui-agora na relação psicoterapêutica. Observando tudo que está presente no campo em todas as suas dimensões – afetivo-emocional, cognitiva e motora –, de todos os envolvidos no processo. A Gestalt-Terapia procura ver algo com todos os sentidos, assim como Husserl descreveu a *epoché* (veja item 2.1.4).

2.2.3.1 O corpo no processo psicoterápico

Observar com todos os sentidos envolve o corpo em psicoterapia. O corpo é o nosso grande instrumento, tal como o psicoterapeuta é o seu principal instrumento da psicoterapia. Por isso, o corpo do psicoterapeuta não pode deixar de estar presente no processo. Zinker (1994/2001) coloca que o treinamento de um terapeuta deveria começar pela observação e pelo treinamento de todos os sentidos. O processo de restauração da *awareness* espontânea também começa pela observação do vivido, isto é que permite que o cliente possa estar *aware* do seu próprio processo de ver, de observar e de descrever o vivido.

Falamos em corpo, em organismo. É por meio dele que a intersubjetividade começa. É inicialmente por analogia que podemos operar um vínculo intencional de semelhança entre o corpo físico do outro e o nosso próprio (Husserl em Villela-Petit, 2001; em Wuensch, 1993; Schmidlin, 1999). O primeiro contato é com o corpo do outro. A este corpo, que é um campo que tem uma capacidade de se auto-organizar, é que a Gestalt-Terapia dá uma atenção especial. Pois tendo o corpo como presente, estamos trazendo a emoção, a imprevisibilidade. Sem a dimensão corporal, não temos a dimensão passiva, espontânea da *awareness*, uma consciência que estabelece sentidos e não é apenas cognitiva. Desse modo, torna-se sem sentido um processo psicoterapêutico, no qual estejamos procurando restaurar um processo de auto-regulação fluido e uma *awareness* espontânea, em que o corpo não esteja presente.

Aqui, consideramos que o processo psicoterapêutico pode possibilitar a restauração de um sentido, uma direção que nosso corpo coloca na ação, que às vezes já está tão automatizado e óbvio, como diria F. Perls, que precisamos redescobrir a sua intencionalidade. Estarmos atentos ao corpo é estarmos atentos à singularidade dos estados de ânimo, que, segundo Heidegger (1927/2000), não estão

no reino dos significados e sim no dos sentidos (veja item 2.1.8), pois “toda compreensão está sempre sintonizada com o humor” (p.198, § 31).

Como a Gestalt-Terapia busca a totalidade, a integração, isto exige do psicoterapeuta e do cliente o trânsito por várias partes do campo, já que o sentido emerge da relação. Estarmos atento às emoções, e não apenas às verbalizações, é uma forma de estarmos na fronteira de contato do organismo/ambiente. Assim também o é com o que chamamos de mental, já que as emoções são unificações ou tendências unificadoras de certas tensões fisiológicas com situações ambientais, conectando as nossas necessidades e os nossos sentimentos com os objetos do mundo. As emoções são meios de cognição, posto que são a maneira pela qual nos tornamos conscientes da adequação de nossas preocupações (Perls & Goodman 1951/1997-XII, 6). A Gestalt-Terapia acredita que o seu papel de restaurar a *awareness* espontânea parte do organismo e de suas emoções, pois, como são genuínas, fazem-nos procurar sempre pela fluidez.

É importante ressaltarmos aqui, também, a presença da Fenomenologia, já que alguns críticos desta acham que quando se propõe a suspensão dos *a priori* inclui-se a emoção, o corpo. Outros percebem a Fenomenologia apenas como uma teoria idealista. O que vemos é justamente o contrário, dado que a própria possibilidade de intersubjetividade se dá a partir do corpo. O que a Fenomenologia se propõe a colocar como *a priori* são as representações já prontas, as categorias científicas, tudo que nos afasta da experiência, do vivido. Neste ponto, temos a ligação da Fenomenologia de Husserl com o Holismo de Smuts e com a Teoria Organísmica de Goldstein. Essas relações estão muito claras nas obras de Merleau-Ponty, como *Fenomenologia da Percepção* (1945/1996) e *A Natureza* (1995/2000), por exemplo. Também a obra de Heidegger, *Ser e Tempo* (1927/2000), deixa-as claras ao abordar os estados de ânimo.

2.2.3.2 Uma relação do campo

A relação psicoterapêutica é uma situação do campo, na qual psicoterapeuta(s) e cliente(s) são do campo. E a Gestalt-Terapia,

em lugar de deixar o terapeuta semi-oculto nos bastidores para estimular a regressão e a transferência no paciente (o cerne do método psicanalítico), colocou o terapeuta e o paciente juntos no centro das

atenções para iluminar tanto quanto possível seu relacionamento concreto. (From & Miller, 1997, p.15)

Em função disso, a relação que se estabelece deve ser o foco de nossa atenção. Uma relação que está em constante mudança, todos mudam na relação. Provavelmente, se o psicoterapeuta também não muda com a relação, podemos dizer que não houve um contato efetivo e que as pessoas não se encontraram na fronteira. Cada contato, relação psicoterapêutica, é única e exige de todos os envolvidos um olhar singular sobre este campo, em especial do psicoterapeuta. Este olhar de novidade é que nos faz entrar em contato. Quando acreditamos que já sabemos tudo em uma relação, perdemos o olhar admirativo e acabamos por ficar totalmente confluentes, ou totalmente em retirada, não consideramos a possibilidade de criar, de aprender.

2.2.3.3 A compreensão

Agora, neste ponto de nossas considerações, a questão não é mais distanciar o sujeito do objeto de suas pesquisas, pois a teoria do campo nos mostra que não há como não interagirmos com aquele que procuramos compreender. A questão passa a ser, sim, como construir uma metodologia de pesquisa, ou um processo psicoterapêutico que facilite a experiência na fronteira de contato de forma mais clara, para que os sentidos possam emergir. Assim, não temos respostas interpretativas prontas. Não queremos apenas explicar os fatos, queremos restaurar o ser de compreensão.

Quando há compreensão, há um reapoderar-se da intenção total, captamos a essência do que está acontecendo no campo. Mais uma vez, a Gestalt-Terapia quer restaurar algo que é inerente ao existir, à compreensão. A capacidade de dar sentido continuamente. Quanto mais estamos em contato pleno, mais os dados do campo vão sendo costurados com fluidez, há uma compreensão mais clara, as coisas fazem sentido. E ao fazerem sentido, as informações que chegam da relação organismo/ambiente agora também revelam um sentido de direção para a nossa ação. A compreensão é que permite a aceitação do outro, pois aceitamos quando percebemos o sentido do outro, o que faz com que ele organize a sua ação ou a sua não ação de determinada maneira.

Os significados, além de emergirem da relação, vão fluir com o tempo. O tempo, de certa forma, é o guardião da nossa possibilidade de estarmos constantemente re-significando nossas relações com o mundo. O grande sentido do processo psicoterapêutico em Gestalt-Terapia é a restauração do poder das pessoas do campo poderem estar continuamente re-significando o sentido do viver, atualizando o “para quê” e o “como” estamos aqui. E nos parece não fazer sentido darmos significados sozinhos, como somos do campo, estamos espontaneamente co-construindo significados com o campo, nem sempre nos dando conta de como influenciamos e somos influenciados pelo campo. No contato, na diferença, é que os sentidos emergem. Assim, o sentido e o significado não são produtos de uma subjetividade, mas o são da intersubjetividade.

Na Gestalt-Terapia, há possibilidade de os significados e os sentidos irem sendo redescobertos, criados ou inventados na relação. Parece-nos que, dentro desta perspectiva, novamente não há sentido em falarmos de “psicoterapeutas” e “clientes”, parece-nos que uma vez mais estamos separando aqueles que sabem dos que não sabem. O que se propõe para a relação psicoterapêutica é a integração de saberes entre psicoterapeutas e clientes. Neste encontro de diferenças há contato, encontro, reconhecimento dos diversos saberes que vão se integrando ao processo psicoterapêutico procurando que por uma ampliação de horizontes, tanto dos psicoterapeutas quanto dos clientes.

Por conseguinte, o psicoterapeuta não deve ter interpretações prontas sobre um dado fenômeno. Há interpretação no processo psicoterapêutico, mas o cliente é que será o autor, o ator e o intérprete do seu próprio vivido. Então, quais outros nomes poderíamos usar para expressarmos melhor essa relação tão singular de contato, de encontro, de co-construção do campo, onde todos são especialistas sobre diferentes perspectivas? Impõe-se, aqui, mais uma questão de nomeação em aberto.

2.2.3.4 A questão do sentido

Uma das implicações dos princípios da Fenomenologia no processo psicoterapêutico é que a realidade do psicoterapeuta não é mais objetiva ou válida do que a do cliente. A crença básica da Fenomenologia é que há uma multiplicidade

de realidades fenomenológicas (Yontef, 2001) e, quando as colocamos entre parênteses (veja item 2.1.4.), procuramos refinar o nosso processo de *awareness*, apresentando mais uma perspectiva entre as tantas possíveis. A tentativa de voltar as coisas mesmas é para nos ajudar a perceber como esquecemos. Por exemplo, tornamos-nos tensos e esquecemos como organizamos esta experiência, ela vira rotina. Nossa intencionalidade não está funcionando apenas de forma espontânea, os sentidos ficam fixos. Assim, um dos objetivos do processo psicoterapêutico é que:

A rotina tem de se tornar uma vez mais uma necessidade totalmente consciente, nova e excitante, para que recobre a habilidade de lidar com as situações inacabadas. (...) É precisamente no óbvio que encontramos a sua personalidade inacabada; e o paciente pode recobrar a vivacidade da relação figura/fundo (Perls & Goodman, 1951/1997, p.36 – Prefácio).

Além disto, o principal seja perceber o sentido desta rotina, já que não podemos abrir mão, até mesmo do que chamamos resistência, sem compreendermos o sentido da estrutura do “sintoma”, já que “o melhor *self* do paciente está investido nela. (...) ao dissolver as resistências, o paciente torna-se menos do que era” (p. 95 - IV, 11). As nossas resistências fixas têm sua sabedoria, que não deve ser jogada fora, muitas vezes, aquelas que são resistências em uma área do campo, são transformadas em nossa maior habilidade em outra área. Por exemplo, uma criança que exerceu durante muitos anos o papel do diplomata da família para se proteger das discussões, pode usar com criatividade esta habilidade em seu trabalho, lidando com discussões de forma criativa. Aprender o sentido da resistência é apreender a sabedoria da nossa auto-organização, o como nossa *awareness* operativa funciona, inclusive para nos proteger. Percebermos isto parece-nos trazer um grande alívio. Percebermos que na resistência há cuidado do ser e percebermos que o processo de organização das nossas ações é singular são aspectos que se relacionam a um contexto específico, já que somos singulares e cheios de possibilidades.

Por outro lado, quando não temos a totalidade, o sentido, a ação, fica sem sentido, sem direção. Como colocou Husserl (1936/1985), quando estabelecemos correlações, faz sentido estarmos no mundo. A compreensão do sentido passa a implicar uma ação, um contato com o mundo mais fluido. Então, mesmo que inicialmente apenas constitua um sentido, que doe um sentido, este passa a ter uma

direção, passa a ser operacionalizado. E isto leva-nos à construção, ou melhor, à co-construção de um mundo. De alguma forma, o constituir, como colocado por Husserl, parece-nos levar a uma co-constituição, pois é sempre relacional. Ao estabelecer um sentido singular, também estamos dando uma direção a nossa ação no mundo e a busca de um significado para o fato de estarmos no mundo.

2.2.3.5 O ser de possibilidades

O fato de descrevermos o ser como possibilidade, tal como Heidegger o fez, produz mudanças radicais no processo psicoterapêutico. O problema deixa de ser estarmos ou não em contato com o que realmente somos, ou com a nossa mais profunda identidade. Mas passa a ser, de preferência, recuperarmos a flexibilidade em nossas fixações, em nossos discursos, em nossas histórias, em nossas narrativas e nos mitos que usamos todos os dias ao contá-las para nós mesmos e para os outros (Epstein, 1995, em Robine, 2001a). Sob esta perspectiva, nós perdemos as certezas de que “temos” riquezas internas, identidades fixas, possibilidade de objetividade, os padrões de normalidade e todas as técnicas que derivaram das idéias normativas. Na clínica e na relação terapêutica, perdemos a posição de poder e de dominação e nossos pacientes perdem a vergonha de não saberem, de serem controlados sem saber por forças escondidas e por verdades invisíveis (Robine, 2001a). E o psicoterapeuta é convidado a se posicionar como um curioso, como um ingênuo, dialogicamente exposto à subjetividade de outra pessoa, e a não manter a postura de um especialista.

Quando mudamos o foco para uma teoria processual de um *self* fluido, a questão que nos é colocada é como ele se estabiliza. E nas teorias que estão baseadas em uma percepção intrapsíquica de *self*, a questão é como as mudanças ocorrem (Philippon, 2001). Esta questão muda por completo a visão, pois partirmos do funcionamento saudável, fluido. A função do processo psicoterapêutico passa a ser não apenas a de dar suporte interno, mas sim a de ser a restauração desta *awareness* espontânea. “Ajudar” a experienciar a incerteza, a mudança e a angústia da eterna novidade do mundo.

Falamos de possibilidades, então, é falamos de contato. E temos que nos remeter à responsabilidade ética de cuidar deste contato que nos “força” a lidar com múltiplas perspectivas. Contato é sinônimo de cuidado (Ribeiro, 1997). Temos que dar conta de cuidar do nosso ser possibilidades e do ser do mundo que está sob os nossos

cuidados. Assim, temos presente uma ética do encontro no conceito de contato, o cuidado conosco e com o universo. Para termos uma atitude ética, temos que procurar estarmos atentos a todas as possibilidades de ação para podermos escolher entre as que contemplem mais todos os elementos do campo. Um dos objetivos da Gestalt-Terapia é ampliar esta percepção, entrar em contato com os conflitos do campo, para que daí surja uma resposta criativa. Uma resposta que deve ser fruto da observação e da sensação do campo, mesmo a pessoa estando em psicoterapia individual.

2.2.3.6 O encontro, a intersubjetividade

Como psicoterapia é fazer contato, é intersubjetividade quando começamos um processo, temos que estar preparados, disponíveis para ele, inclusive teoricamente. Mas a nossa teoria também pode nos afastar do vivido, da experiência aqui-agora com os outros, e também vai ter que ser suspensa, pelo menos por alguns momentos, para que o encontro aconteça. Talvez o primeiro encontro não seja difícil, já que tudo é novo, as fronteiras estão claras. Nossa grande dificuldade talvez seja permanecermos em contato, sem perdermos o olhar admirativo ao longo dos diferentes encontros, ou ao longo de anos de trabalho, pois podemos acreditar que não iremos escutar nada de novo. Muitas vezes, cedemos à tentação de baixarmos nossas ansiedades e transformarmos o que é relação em apenas representação. Precisamos das representações, sim, para que estes universais nos ajudem a compreender a relação singular que estamos vivendo. O risco, porém, e esta era uma das grandes preocupações de Husserl, é que o mundo da vida seja abandonado em nome das representações, ficando apenas no que Buber (1974/2000) descrevia como relação Eu-Isso.

O processo psicoterapêutico exige que todos os envolvidos percebam e compreendam o sentido da relação e desta em relação ao universo. O processo de compreensão por parte do psicoterapeuta é contínuo, nunca termina e não é suficiente que se limite ao psicoterapeuta. Um dos objetivos do processo psicoterapêutico em Gestalt-Terapia é o resgate do processo natural de compreensão daqueles que, por falta de uma denominação mais adequada, continuamos a chamar de clientes. Quanto mais percebemos sobre múltiplas possibilidades, mais nos aproximamos da totalidade. E a totalidade nos conduz à

compreensão. Quando todos no campo estão *aware*, restauram-se as várias possibilidades dos indivíduos criarem no campo.

É assim que o sentido vai se revelando na relação. O sentido não é o dos psicoterapeutas e nem o dos clientes, mas é algo co-construído a partir das narrativas e do vivido na relação. A relação psicoterapêutica vai se transformando em uma relação amorosa quando a totalidade vai sendo percebida por todos no campo. Buber colocava que o amor da palavra-princípio “Eu-Tu” não é cego, pois só amamos quando vemos a totalidade, já que não podemos deixar de odiar quando vemos apenas uma parte do ser. Há uma restituição do olhar de admiração quando percebo a totalidade, ou quando continuamos trabalhando para isto. A necessidade do processo psicoterapêutico nasce em função de havermos perdido, ou acharmos que perdemos, a possibilidade de admirar o encontro. Há a perda do sentido. Isso pode ser percebido em um processo psicoterapêutico individual, assim como quando trabalhamos com comunidades, onde há uma sensação de falta de poder, de possibilidade de mudar a nossa relação com o mundo.

Quando a fronteira de contato é percebida como muito angustiante, muitas vezes preferimos nos afastar. Em termos de preservação, o procedimento é muito criativo, é muitas vezes adequado, mas quando se torna fixo, as relações adoecem. Dar apoio para que se possa entrar novamente em contato com a fronteira é uma das propostas da Gestalt-Terapia, mas depois que entramos não sabemos qual caminho a relação vai tomar, e só resta aos psicoterapeutas esperar, esperar, esperar por nada (Robine b: 97). Resta-nos uma espera que acolha a criatividade e a flexibilidade do ser em permanente mudança. Uma espera que não aguarda por certezas.

2.2.3.7 O processo de conhecer

Para a Gestalt-Terapia, assim como para a Fenomenologia, o contato, o processo de conhecer, não é algo que se dá entre as coisas, mas é o próprio envolvimento do ser-no-mundo. O conhecer não é apenas um ato de cognição, e sim uma questão da existência que envolve todos os sentidos. Não é um processo solitário, pois aquele que conhece, conhece alguma coisa, há sempre uma intencionalidade no conhecer. O conhecer, a compreensão, é um processo em que cada ponto de vista é apenas mais um ponto de vista, uma das muitas possibilidades.

Nesse sentido, acreditamos que temos que pensar que um processo de conhecer pode ser muito rico quando envolve um maior número de pessoas. Apesar das dificuldades que possamos ter na escuta compreensiva quando temos muitas pessoas envolvidas, percebemos que a co-construção é mais significativa quando envolve mais do que um cliente e um psicoterapeuta, já que é realmente uma co-construção de um sistema íntimo, seja ele um casal, uma família ou uma comunidade.

A Gestalt-Terapia inicialmente se caracterizou por uma psicoterapia de grupo, mas em função de nem sempre os grupos terem levado a uma intersubjetividade e sim à imposição de algumas perspectivas, este modelo foi bastante abandonado no Brasil. Contudo, acreditamos na possibilidade de podermos organizar uma prática clínica que não fale apenas do ser em relação, mas que também trabalhe com esse ser em relação. Entretanto, a prática clínica deve trabalhar o ser em relação com cuidado, para que todo o grupo possa se expressar à procura de um encontro, no qual a intersubjetividade não signifique uniformidade, muito menos unanimidade, como propõe Husserl para intersubjetividade (veja item 2.1.6).

2.2.4 A Gestalt-Terapia pode ser considerada uma teoria pós-moderna?

A Gestalt-Terapia parece expressar o que acontece quando uma nova idéia vai se organizando no campo geral do conhecimento. Novas perspectivas são apresentadas, mas não há uma ruptura com as idéias e paradigmas do passado. O mesmo acontece hoje, vemos que está se construindo o que alguns têm chamado um paradigma pós-moderno, mas as mesmas idéias dele são fruto da modernidade (Robine, 2001a). A Gestalt-Terapia nasceu juntamente com esses novos paradigmas, e Perls, Hefferline e Goodman (1951/1997- Prefácio) deixaram claro o quanto estavam conectados a estas mudanças.

Na Psicologia, a Gestalt-Terapia parece ter influenciado e sido influenciada pelos novos paradigmas no que se chamou de “Psicologia Humanista”. Fruto desse momento de transição, a Gestalt-Terapia parece expressar várias ambigüidades, colocando elementos tanto do chamado paradigma moderno, quanto do pós-moderno.

Ao mesmo tempo, expressa toda a dificuldade de teorizar sobre a experiência, sobre o vivido e sobre a relação ser-no-mundo.

Mesmo ao propor um *self* relacional, processual, podemos perceber que a Gestalt-Terapia o faz com incerteza, com uma certa ambigüidade. Podemos perceber algumas delas na definição de *self* e de contato. Em vários momentos, o *self* é colocado como estando na fronteira de contato, mas, em outros, ele sutilmente aparece como interno (Robine, 2001). Estas dubiedades estão expressas em trechos como: “o *self* é pequeno, mas desempenha um papel crucial”. Ou em “num certo sentido, o *self* nada mais é do que uma função fisiológica; em outro sentido, não faz em absoluto parte do organismo, mas é função do campo, é a maneira como o campo inclui o organismo” (Perls & Goodman, 1951/1997, p. 206 – XII, 1).

A Gestalt-Terapia que foi divulgada por Perls, segundo Robine (2001a), enfatiza mais o *self* como “interno”, mais do que relação. Nos textos de Perls, encontramos algumas discussões que podem legitimar estas idéias de Robine. Perls (1969/1977) propôs uma teoria das camadas da neurose, onde utilizou o conceito de verdadeiro *self*, já utilizado pela Psicologia Humanista. Isto pode nos levar a pensar em um modelo de *self* mais fixo, em um ideal de *self*, ao invés de um *self* em permanente mudança. O mesmo parece acontecer quando enfatizou a noção de “*self* suporte”, que estaria em oposição à “suporte ambiental” (Perls, 1969/1975). Nesse ponto, Robine (2001a) coloca que a Gestalt-Terapia, ao enfatizar o *self*-suporte e não o suporte ambiental, tira o *self* do meio e assume uma visão moderna e assume uma visão pós-moderna quando considera o *self* como contato. Tal fato o leva a questionar se a Gestalt-Terapia elaborada por Perls e Goodman poderia ter o mesmo nome do que a divulgada por Perls em Esalen.

A nosso ver, Perls nunca abandonou a perspectiva do contato. Talvez apenas não a tenha enfatizado com todas as letras em sua teoria depois que foi para Esalen. No entanto, Perls não apenas falou de contato, também o presenciou muito, no contato com seus clientes. Em alguns momentos, talvez tenha se colocado como figura da relação, sempre assumiu seu lado narcisista. Mas temos que lembrar, mais uma vez, que Perls estava fazendo demonstrações e não psicoterapia. A questão do contato para ele também estava no fato de ser um grande incentivador da psicoterapia de grupo, chegando mesmo a dizer que a psicoterapia individual era obsoleta. Procurou integrar a terapia individual à terapia grupal em seus grupos de encontro (Perls, 1969/1975). Mas o que percebemos nos relatos de sessão, feitos por Perls (1973/1977), é que a sua proposta estava mais

para o que Ribeiro (1994) descreve como psicoterapia individual em grupo, do que para psicoterapia do grupo, dado que o seu foco não eram as relações grupais. Todavia, Perls sempre colocou, assim como também os behavioristas, a necessidade de estarmos muito atentos ao meio. Além disso, Perls mostrou que ao formar um campo com o cliente, surgem fronteiras nesse campo, que podem ser as que emergem como figura para serem colocadas como figura/tema no processo psicoterapêutico.

A noção de uma continuidade e de uma regularidade do *self* também está presente na obra de Perls e Goodman (1951/1998), inclusive formando parte do *self* saudável, já que, igualmente, a preservação é um aspecto da auto-organização criativa. Portanto, o contato “não pode aceitar a novidade de forma passiva ou meramente se ajustar a ela, porque a novidade tem que ser assimilada” (p. 44/45 - I, 5), porque “a lei básica da vida é auto-preservação e crescimento (...), o que é mais vulnerável e valioso é defendido primeiro, como um cisco no olho sensível é a dor mais intensa e exige atenção; esta é a ‘sabedoria do corpo’” (p. 88 - IV, 5). Para Smuts (1926/1996), no contínuo da evolução há mais preservação que mudança. E, como já vimos, um *self* flexível é o que está mais ligado à idéia de saúde e criatividade em Gestalt-Terapia, no entanto, preserva-nos também é uma resposta criativa.

Assim, não há como não colocarmos a Gestalt-Terapia como uma psicoterapia do campo, apesar de todas as suas variações. Para tanto, e para deixarmos nossa afirmação mais clara, adaptamos a comparação feita por Wheeler (1996, em Robine, 2001a, p. 76/77) entre uma psicoterapia mais centrada em uma perspectiva do paradigma individual e uma mais centra no paradigma do campo. Nossa adaptação constitui o Quadro 1, abaixo.

| | Paradigma individual | Paradigma do campo/da Gestalt-Terapia |
|-------------------------------|--|--|
| Self | Pré-existente, separado, precede a relação. | Há integração entre as experiências interna e externa, incluindo as relações. |
| <i>Outro</i> | Separado do <i>self</i> , objeto da experiência do <i>self</i> . | Fundamentalmente conectado. |
| Natureza humana | Liberação dos instintos, isolada do campo. | A construção do significado como necessidade primária. |
| Relação | Secundária: sujeito-objeto ou objeto-objeto. | Primária: sujeito-sujeito. |
| Fronteira | Separação <i>self</i> /campo. | Conecta o eu ao outro, local do processo do <i>self</i> . |
| Posição do observador | Perspectiva objetiva, experiência vista de fora. | Perspectiva fenomenológica, a experiência do outro vista de dentro. |
| Visão da Realidade | Positivista, objetivista | Construtivista, fenomenológica |
| Terapia | Remoção de bloqueios/distorções da descarga de tensão. | Suporte de um processo de <i>self</i> mais robusto, para o contato intersubjetivo. |
| Natureza da autoridade | Hierarquia, orientação de <i>expert</i> , “certo-errado”. | Consensual, processo dialógico. |
| Saúde | Expressão máxima do <i>self</i> . | Contínuo processo de significação. |
| Poder | Autoritário, de mão única. | Dividido, colaborativo. |

Quadro 1 - Adaptação do trabalho de Wheeler (1996, em Robine, 2001a).

A respeito dos elementos que caracterizam a psicoterapia centrada em um ou em outro paradigma, Robine acredita que Wheeler propõe uma psicoterapia do campo, mas próxima do Construtivismo (veja Capítulo 3). Já o que o próprio Robine (2001) propõe é uma teoria do campo onde não há outra realidade que não aquela construída na relação, e coloca que este é um claro sinal que devemos mudar de paradigma. Entendemos que Robine, assim, propõe para a Gestalt-Terapia a perspectiva Construcionista Social (veja Capítulo 3), pois considera que a afirmação de que não há outra realidade, a não ser a que cada sujeito constrói, é solipsista. E por assim entender, Robine aponta alguns caminhos para desenvolvermos nossa teoria e nossa prática como Gestalten-Terapeutas e para que nos aproximemos mais de uma proposta Construcionista Social:

1 - Enfatizar o estudo das narrativas, o que de certa forma já se fez relevante quando Goodman propôs a função *personalidade* do *self* – a réplica

verbal do *self*. Acreditamos que temos que valorizar o fato da Gestalt-Terapia fazer isso integrando a função personalidade com a função *id* (que mobiliza a direção do desejo e do significado) e da função *ego* (que é a capacidade de orientar o contato com o mundo e construir a experiência). A perspectiva pós-moderna tem se caracterizado na Psicologia pelo interesse nas histórias pessoais (veja Capítulo 3), onde a questão não é o porquê de vários significados, mas é estarmos atentos a como as mudanças podem ocorrer. O interesse se dá nas narrativas, posto já que nossas conversações estão constantemente mudando, nossos *selves* estão em perpétuo movimento, são múltiplos como as situações.

2 - Revisitar a teoria do campo. Para Robine, Lewin foi um visionário do pós-modernismo, procurando pensar também no que seriam as funções do campo e não apenas as funções do *self*. Devemos refletir sobre o fato que não há introjeção sem que sejamos alimentados pelos outros ou que não há retroflexão sem que sejamos incitados pelo(s) outro(s). O conceito de pesquisa-ação de Lewin também nos ajuda a elaborar o nosso papel de psicoterapeutas ao lembrar que não há sujeito independente de sua ação. O psicoterapeuta também é do campo e um co-construtor.

3 – Enfatizar o processo e a temporalidade. Como já sabemos, não há temporalidade em termos cronológicos, mas ela existe no sentido de organização da experiência, da construção do significado nas relações com os outros. Há uma temporalidade como a colocada por Perls e Goodman (1951/1997, p. 158 – VII, 9):

A passagem do tempo, a mudança no tempo, não é algo que se acrescenta a um animal original que tem um princípio interno isolado no tempo do campo, e que de algum modo se ajusta a situações sempre novas. É o ajustamento de situações sempre novas, que modificam tanto o organismo como o ambiente, que é o crescimento e o tipo de tempo que os organismos têm – porque cada objeto científico tem seu próprio tipo de tempo. Para uma história, a novidade e a irreversibilidade são essenciais.

Assim, a ênfase está na evolução do contexto e o interesse é em estabelecer perspectivas que substituam a fascinação com a história pessoal pela atenção ao como ocorrem as mudanças de significados. Podemos perceber que as nossas perspectivas sobre um determinado tema mudam e com isto as nossas conversações sobre ele também estão sempre mudando.

4 – Estar atento à questão do significado, pois a Gestalt-Terapia é construída, acima de tudo, no conceito de experiência e o significado é um de seus constituintes.

5 – Estar atento à experiência que não se refere a apenas ao significado individual, pessoal da subjetividade, mas de uma experiência-no-mundo, já que a relação não é composta de duas partes, existe apenas como totalidade.

Consideramos que, ao apresentarmos o Construtivismo e o Construcionismo Social com mais detalhes, no próximo capítulo, teremos mais elementos para analisar a proposta de Robine. Porém, desde já, valemo-nos da posição de McNamee (2002) que, em sua proposta Construcionista Social, não vê sentido falarmos em processo de auto-regulação.

Não é fácil colocarmos um outro paradigma que reverta totalmente o paradigma individual, mesmo porque, apesar de vivermos em relação com o meio, podemos relatar a ele a nossa própria história enfatizando-a em maior ou menor escala e, ao mesmo tempo, só podemos separar a pessoa e o meio apenas por abstração (Ribeiro, 2003). Então, que fenômeno é este que, apesar de estarmos em constante mudança, falamos na primeira pessoa e contamos uma história sobre nós? Temos dificuldade de expressar, de teorizar sobre um ser-no-mundo, sem distinguir, por exemplo, entre interno e externo. Podemos levantar várias hipóteses: a dificuldade surge pelo fato de nós ocidentais a termos inventado e estarmos tão acostumados a pensar pela perspectiva do paradigma individual que, para nós, é complicado mudarmos de paradigma? Ou, estamos falando em termos de campo, onde as partes apesar de estarem em constante interação se distinguem uma das outras, pois sem distinção não há fronteira e sem fronteira não há contato? Ou, pelo fato das distinções surgirem no campo, quando há uma tensão maior, somos obrigados a eleger figuras e isto nos provoca a sensação de divisão? Temos uma percepção de um eu porque na mudança há preservação? Mudar faz parte da essência do ser, já que a existência precede a essência? Ou, a passagem do tempo não é algo que se acrescenta a um animal, pois a novidade e a irreversibilidade são essenciais para uma história? Ou, ainda, é a possibilidade de podermos narrar uma história que nos possibilita essa percepção de permanência?

Provavelmente, mais uma vez estejamos falando sobre possibilidades, sobre pontos de vista. O cuidado talvez deva ser não sairmos de um dogma e entrarmos em outro, já que a proposta é lidarmos com incertezas. O individual e o social parecem-nos estar ligados, como em um processo de figura/fundo. Focalizarmos tanto em uma

perspectiva como em outra pode nos levar a não percebermos o todo. São estas questões que continuaremos a discutir no próximo capítulo a partir da perspectiva de alguns autores que tem marcado bastante a Psicoterapia Familiar e Comunitária, principalmente depois da articulação da perspectiva sistêmica com o Construtivismo e com o Construcionismo Social. Poderemos perceber que estão presentes para estes autores as questões da subjetividade e da intersubjetividade. Também veremos quais as questões que tem sido levantadas pelos Construcionistas Sociais para questionar o conceito de intersubjetividade.

Capítulo 3

Do Sistema, do Olhar do Observador à Compreensão

Sem contexto, palavras e ações não têm qualquer significado. (Bateson, 1979/1986, p. 23)

Construtivismo = quando o conceito de descoberta é substituído pelo conceito de invenção. (von Foerster em Ceruti, 1991/1995, p. 31)

Todo compreender é interpretar, e todo interpretar se desenvolve no médium de uma linguagem que pretende deixar falar o objeto e é, ao mesmo tempo, a linguagem própria do seu intérprete. (Gadamer, 1986/1997, p. 566/7 [392])

3.1 A Psicoterapia Familiar Sistêmica

Como vimos no primeiro capítulo as Ciências Humanas, inclusive a Psicologia, começaram a estar mais atentas à perspectiva social como um modelo alternativo à perspectiva individual. Na década de 20, a Psicologia Social começava a decolar e William McDougall passou a falar de como a continuidade do grupo depende, em parte, do grupo ser uma idéia importante nas mentes dos seus membros. Os trabalhos com grupos, de Bion e de Foulkes, por exemplo, passaram a ser muito importantes e marcaram presença na construção de uma teoria e prática com famílias

Na década de 40, Kurt Lewin, psicólogo da Gestalt e introdutor da Teoria do Campo, passou a estudar as interações grupais de uma forma mais sistemática, inclusive as relações familiares. Sobre o tema, encontramos textos de Lewin, datados de 1940, como *A Origem do Conflito no Casamento* (Lewin, 1940/s/d). Lewin desenvolveu o conceito de que o grupo, como um todo, é diferente da soma das partes e analisou o que chamou de equilíbrio social quase estacionário. Acreditava que algo precisava abalar e desestabilizar as crenças e os comportamentos habituais do grupo, pois só assim os membros estariam preparados para aceitar a mudança. Esta perspectiva de Lewin foi

bastante considerada pelos terapeutas de família que passaram a procurar estratégias para desestabilizar a homeostase familiar e, assim, prepará-las para a mudança. Isto implicou uma postura bastante ativa por parte do terapeuta, objetivando principalmente a mudança, que não precisava passar pela consciência (Zinker, 1994/2001).

No mesmo período, também estava se estabelecendo, devagar, uma Psicologia Existencial por meio das propostas de Ludwing Biswanger, Medar Boss e Rollo May, na Europa, e por Carl Rogers, Carl Whitaker, Thomas Malone e F. Perls nos Estados Unidos. Dentro desse cenário, começaram a surgir vários outros grupos procurando compreender o ser humano em relação. Na Psicologia, outras abordagens estavam procurando compreender as pessoas na sua relação com o mundo, principalmente aquelas que eram utilizadas para terapias do comportamento infantil, da delinqüência e da esquizofrenia. Os psicólogos foram percebendo que precisavam ampliar sua percepção do fenômeno que estava ocorrendo para além da dinâmica individual.

Ao tempo em que tais mudanças iam se delineando e, particularmente, em torno de Gregory Bateson, foi se desenvolvendo um grupo multidisciplinar interessado em compreender os processos de comunicação na esquizofrenia. Entre outros, nesse grupo de Palo Alto, Califórnia (EUA), estavam Jay Haley (teórico da comunicação), Don Jackson (psiquiatra) e Virginia Satir (assistente social). Satir era uma humanista que enfatizava a necessidade de uma melhor comunicação e expressão de sentimentos e uma estimulação do clima de aceitação mútua. O grupo estava preocupado em relacionar os possíveis conflitos entre a mensagem e a qualificação da mensagem, ao que chamaram de duplo vínculo. Naquele momento, ainda estavam propondo um modelo linear, pragmático, de causa e efeito, para compreender a comunicação da “família esquizofrênica”. No entanto, já era um modelo relacional, apesar de focalizado na relação mãe-filho.

Dentro do grupo havia várias discordâncias, mas todos concordavam com a necessidade de um modelo sistêmico, como o de von Bertalanffy, para compreender a relação do organismo com seu meio ambiente. von Bertalanffy desenvolveu um modelo sistêmico que criticava a visão mecanicista dos sistemas vivos, pois sabia que esses sistemas são criativa e espontaneamente ativos e podem usar muitos métodos para manter sua organização. É nesse sentido que a Teoria Geral dos Sistemas antecipou e influenciou o movimento ambiental.

Apesar de um referencial sistêmico em comum, as práticas de terapêuticas daí derivadas foram singulares. No entanto, a importância do contexto para a compreensão dos dilemas humanos é comum a todas. Passou-se a compreender o comportamento humano dentro de um contexto inter-relacional. Quando os terapeutas começaram perceber as pessoas no seu contexto social, os comportamentos passaram a ser mais compreendidos como fruto de uma interação entre as pessoas. O sintoma, por exemplo, deixou de ser percebido como individual e passou-se a procurar a sua função na relação com o meio, o que significou uma mudança para uma epistemologia organizada em torno do conceito de causalidade circular. O mundo dos seres vivos não poderia ser mais descrito como se apenas uma parte pudesse exercer uma influência causal linear

sobre outra. No campo da psicoterapia, implica que não se poderia excluir o terapeuta dessa circularidade, pois ele e a família constituíam um sistema onde a ação de um retroagia sobre o outro, de forma circular.

Com base na Teoria Geral dos Sistemas, a família pôde ser definida como um sistema aberto, devido ao movimento de seus membros dentro e fora de uma interação uns com os outros e com sistema extrafamiliares, em um fluxo recíproco e constante de informação, energia e material. Dentro desta perspectiva, o sintoma de um indivíduo era considerado o porta-voz da disfunção familiar, funcionando como um mecanismo homeostático para restabelecer o equilíbrio do sistema perturbado. Percebemos, então, que a família passou a ser definida pelos padrões de interação e não pelas características individuais de seus membros. Inclusive, houve um reducionismo ao sistema e os indivíduos e seus sentimentos ficaram um pouco esquecidos (Nichols e Schwartz, 1995/1998 e Hycner 1988/1995).

Foi com o grupo multidisciplinar de Palo Alto que começou a se organizar o que tem sido chamado de Teorias Sistêmicas Construtivistas Construcionistas Sociais (Grandesso, 2000), procurando romper com diversas epistemologias dominantes na época (Neubern, 1999) e superar diferentes dicotomias como: sujeito/objeto, individual/coletivo, psicológico/social, intrapsíquico/interpsíquico, objetivo/subjetivo, real/simbólico. Buscando superar tais dicotomias, foi criando um novo espaço, que é a intersubjetividade (Sudbrack, 1995).

3.1.1 As raízes cibernéticas da Psicoterapia Familiar

Depois da Segunda Guerra Mundial, a Teoria Cibernética de Norbert Wiener passou a envolver os interesses de Kurt Lewin e de Gregory Bateson (Seixas, 1992). A Teoria Cibernética se propunha a estudar os processos de comunicação e controle, tanto dos sistemas naturais como dos artificiais. Bateson passou a utilizá-la para dar maior inteligibilidade à suas teorias. Cabe-nos ressaltar que a Teoria Cibernética é uma busca pelo controle e não da compreensão.

Por meio da Teoria Cibernética, Bateson reconheceu, principalmente, o fato da chamada Teoria Cibernética de Primeira Ordem descrever a idéia de retroalimentação (*feedback*) e de circularidade. Este conceito foi desenvolvido, entre outros, por Wiener, Rosenblueth, Kurt Lewin, Margareth Mead e pelo próprio Bateson (Capelo, s/d/2002). A idéia de círculos retroativos questionou a causalidade linear ao mostrar que os fatos podem se tornar causadores ao retroagirem sobre a causa. Também questionou como o sistema consegue a informação necessária para se autocorrigir em seu esforço para

manter um estado firme ou para se movimentar em direção ao objetivo programado. O interesse de Bateson na cibernética era o de estudar os significados que as pessoas extraíram da comunicação e de seu contexto, por isso objetou-se fortemente ao uso de metáforas do poder e do controle para compreensão do sistema terapêutico.

Até a Cibernética, os fenômenos naturais eram explicados principalmente a partir da noção de *energia*, central na física newtoniana. A Cibernética representou uma troca de tipo de explicação, adotando a noção de informação como base para a descrição dos fenômenos naturais. A teoria da informação permite um tratamento mais adequado de sistemas abertos que, diferentemente dos sistemas conservativos da mecânica newtoniana, são acoplados a um meio ambiente do qual recebem impressões e sobre o qual podem agir. Além da Teoria Cibernética propriamente dita e da teoria da informação, as discussões nomeadas como Cibernética de Primeira Ordem no campo da Psicologia/psicoterapia incluem teorias como as dos jogos (von Neumann) e a dos sistemas gerais (von Bertalanffy). Este conjunto de teorias propõe-se a estudar os princípios que regem a organização de máquinas, organismos vivos e fenômenos psicológicos e sociais.

A Cibernética introduziu o pensamento conectivo e apontou que diversas dimensões estão envolvidas em uma mesma problemática. Implicou uma ruptura com o empirismo e com o pensamento disjuntivo (sujeito/objeto, método/teoria), proporcionando um grande salto epistemológico e anunciando uma mudança de paradigma. Criticou, ainda, a postura de algumas teorias, que tendem a centralizar o foco de análise sobre o indivíduo em detrimento de suas relações com o contexto do qual é parte integrante. Introduziu importantes conceitos como o da circularidade, da retroalimentação, da globalidade e da homeostase, que possibilitaram a visão do ser humano como sistema que se auto-organiza em prol de sua manutenção, com movimentos complementares e simétricos em busca do equilíbrio.

Esta perspectiva, apesar de nova, permanecia mecanicista, positivista. No entanto, foi assimilada por alguns terapeutas de família, que viam a necessidade de se fazer intervenções que viessem a quebrar o processo de homeostase familiar. Para tanto, a ética proposta era a de mudança, ou a da necessidade do terapeuta desestabilizar a família para que ela mudasse, uma vez que estava envolvida em um estado de homeostase, resistindo à mudança. Então, até o final da década de 70, a terapia familiar concentrou seu desenvolvimento em técnicas pragmáticas para compreender e domar esse novo animal estranho – o sistema familiar. Todavia, o que acontecia, de fato, era a família resistindo a seus esforços de mudá-las, já que as famílias mudam quando acham que vai ser prazeroso e seguro mudar (Nichols & Schwartz, 1995/1998).

Em um segundo momento, na chamada Segunda Cibernética, procurou-se enfatizar o fato de que os sistemas vivos necessitam ser capazes de modificar suas estruturas básicas para sobreviverem e não só de manter a homeostase, para se

adaptarem-se às situações de mudança do meio. Esta Cibernética passou a ser apoiada pelas contribuições de Prigogine sobre os sistemas que funcionam longe do equilíbrio (Vasconcelos, 2002). Com essa nova contribuição, foi possível explicar as mudanças descontínuas, resultantes das escaladas de ampliação do desvio e da conseqüente reorganização do sistema. As correções de desvio que resultam em mudanças reversíveis, mantendo o padrão do sistema, foram chamadas de mudanças de primeira ordem, passando-se a chamar de mudança de segunda ordem às de natureza irreversíveis que, pela sua descontinuidade, resultam em um salto qualitativo do sistema para um outro nível de organização. Trata-se, então, de um processo de auto-organização, no qual o sistema escolhe um novo caminho a partir de uma instabilidade, de uma desordem transitória. No caso dos sistemas afastados do equilíbrio, as suas histórias singulares são fundamentais na seleção de novas formas de organização. Portanto, o acaso, como contexto gerador das perturbações para além do equilíbrio, e a história, como um conjunto das singularidades do sistema, determinam novas ordens de sua organização em um processo recorrente, o qual Prigogine chamou de retroalimentação evolutiva (Prigogine e Stengers, 1984, em Grandesso, 2000).

Assim, uma nova perspectiva, a Cibernética de Segunda Ordem, foi se organizando em torno da Cibernética em função da sua integração a vários domínios de estudo, como a Antropologia, a Neurologia e a Sociologia, por exemplo. Dessa nova perspectiva resultou a discussão das peculiaridades das máquinas não triviais, máquinas que são dependentes de sua história, indetermináveis e imprevisíveis. Maturana (2001) coloca que o que diferencia os seres vivos das outras máquinas não é nem o fato de termos uma organização autopoietica, e, sim, o fato de termos uma história. Então, aos poucos, a Cibernética foi deixando de querer compreender o processo de conhecer dos seres vivos por meio da máquina.

von Foerster (Vasconcelos, 2002) introduziu a expressão “sistema observante”, para se referir ao fato de que, em sua relação com o objeto, o sistema que observa é também objeto de observação. E isto porque, a partir do momento em que o observador começa a observar um sistema, cria-se instantaneamente um sistema que integrará ambos, observador e sistema. O sistema como objeto de observação estabelece uma conexão não trivial em que não se pode dizer quem foi o primeiro, quem foi o último e em quê se necessita dos três - *o observador, o observado e o sistema* - para ter cada um dos três. Assim, von Foerster definiu objetividade como a ilusão que as observações podem ser feitas sem um observador (von Glasersfeld, 1991/1995).

Outra idéia de von Foerster é a de “ordem a partir do ruído”. Essa idéia começou a se organizar a partir das suas experimentações com cubos imantados em um dos lados que eram colocados em uma caixa e agitados. Após serem agitados, desordenados, os cubos chegavam a uma arquitetura organizada. A esse fenômeno ele chamou de auto-organização (Morin, 1998).

Então, reconhece-se na Cibernética que não é possível afastar ou colocar entre parênteses a subjetividade do cientista, que temos que lidar com a complexidade, com a instabilidade, imprevisibilidade, dado que o mundo é um processo de tornar-se, com a intersubjetividade, uma co-construção. E o que quer que entendamos por conhecimento não pode ser a imagem ou a representação de um universo independente daquele vivido (von Glasersfeld, 1991/1995).

Esse movimento não deixa de ser uma volta a Protágoras, que já dizia que o homem é a medida de todas as coisas, pelo fato de considerar que as percepções e as observações são o resultado de um sujeito ativo. No entanto, von Foerster vai além ao demonstrar que os sinais de nossas faculdades de percepção sequer distinguem algo visto de algo ouvido ou percebido através do tato. Como não temos acesso direto a um mundo exterior, vamos primeiro criá-lo como imaginação em nosso corpo, por meio da atuação conjunta de todos os seus órgãos. Assim, os universos que criamos vão depender da estrutura da qual nos encontramos (Krieg, 1991/1995).

Do ponto de vista construtivista a não-diferenciação da codificação do sistema nervoso é uma oportuna confirmação da afirmação que todo o conhecimento no universo experiencial deve ser construído, se relacionar exclusivamente nesse universo experiencial e não pode ter qualquer pretensão ontológica em relação à objetividade. (von Glasersfeld, 1991/1995).

Nessa perspectiva, o conhecimento deixa de ser a imagem ou a representação de uma realidade intocada pela natureza para ser definido como a capacidade de agir adequadamente. von Glasersfeld (1991/1995) acrescenta que o conhecimento é a capacidade de compreender, porque o raciocínio muitas vezes nos é mais importante que a ação. Então, para os construtivistas, criamos modelos ou formas de inteligibilidade que nos ajudam a agir ou compreender algo.

Aos poucos, e em função de todas essas críticas, houve uma volta a Bateson, que nunca havia concordado com a visão pragmática ou com as metáforas de poder, adotadas por alguns terapeutas de família, com base nos conceitos de homeostase e da

Primeira Cibernética. Pela influência de Bateson, a Terapia Familiar adotou o termo epistemologia como sinônimo para sistema de crenças ou visão de mundo. E uma grande atenção passou a ser dada ao modo como as pessoas construíam suas suposições sobre os seus problemas. A questão do significado passou a ser o principal objetivo. Um significado muda em relação ao contexto e ao tipo de relação estabelecida entre duas pessoas, num dado momento, em um sistema que está em constante processo de retroalimentação. Bateson, assim como Fritz Perls, gostava de citar Alfred Korzybski (1879-1959), “o mapa não é território”, para mostrar que não podemos achar que a relação entre duas mensagens é direta e simples, pois podemos ter diferentes representações da realidade por diferentes observadores.

3.1.2 Perspectivas psicoterapêuticas atuais

Com o decorrer do tempo, os terapeutas foram se tornando mais humildes em sua maneira de lidar com a família, muito em função do movimento ocorrido na Terapia Familiar, que teve sua base na Cibernética. Essa postura passou a ser conhecida como movimento pós-Milão, pois o grupo de Milão que redescobriu Bateson ou a Terapia Familiar de Segunda Ordem. Para Nichols e Schwartz (1995/1998) e Jones (1992/1999), esses grupos de Segunda Ordem envolveram a terapia familiar para levá-la de volta a uma posição rogeriana, não-diretiva, embora Carl Rogers tenha sido pouco citado.

A mudança epistemológica implicou mudanças fundamentais no papel do terapeuta e na própria concepção de terapia (Grandesso, 2000; Fruggeri 1995/1998, Nichols & Schwartz, 1995/1998, Cecchin, 1995/1998). Isso porque os terapeutas deixaram de ser vistos como interventores que operavam sobre o sistema, procurando mudá-lo, para posicioná-lo naquilo que acreditavam ser a mais funcional, passando a serem vistos como mais um do sistema. Destarte, o terapeuta passa a ser co-participante do sistema, atuando para uma transformação co-evolucionária, que conta com o imprevisível à medida que os sistemas produzem sua própria mudança. O terapeuta não é mais apontado como um *expert*, mas como um facilitador. Seu conhecimento, assim como o de qualquer outro, é auto-referencial. Podemos perceber que sujeito criativo presente na Teoria Geral dos Sistemas de von Bertalanffy, que já reconhecia que o ato de observação tem efeito sobre o fenômeno, é novamente retomada pela Cibernética de Segunda Ordem.

Ideologias fortes que antigamente competiam uma com a outra agora estão sendo combinadas. Técnicas agressivas estão dando lugar a métodos sutis, mais cooperativos, à medida que um deslocamento da ação para o significado provoca uma menor urgência para se controlar as famílias com a desculpa de ajudá-las. (Nichols & Schwartz, 1995/1998, p.vii)

A partir dessas mudanças, podemos perceber a introdução de um novo paradigma e, com isto, caracterizar uma terapia dentro dos parâmetros da pós-modernidade (Grandesso, 2000). O Grupo de Milão foi marcante nesse processo (Cecchin, 1995/1998), que propôs um retorno ao pensamento de Bateson. Mas foi somente a partir dos trabalhos de Tom Andersen, Harold Goolishian, Harlene Anderson, Lynn Hoffman e Michael White que o pensamento pós-moderno passou a estar mais presente na prática clínica (Lax, 1995/1998). Estes terapeutas propuseram a entrada do terapeuta no sistema familiar e sua saída da posição de especialista, de normatizador do desenvolvimento. As verdades universais dão lugar a uma pluralidade de idéias sobre o mundo. A relação terapêutica deixa de ser percebida como uma guerra de poder, na qual a família não queria mudar e o terapeuta deveria introduzir a mudança a qualquer custo.

As abordagens terapêuticas dentro desse novo paradigma consideram que as metáforas teóricas que usamos são apenas construções sociais úteis, e, sendo assim, não podem ser consideradas como representações da realidade ou ideologicamente neutras. As teorias são consideradas lentes provisórias e seu valor não é determinado pelo seu valor de verdade, mas sim por sua utilidade como marco gerador e organizador de significados úteis para a compreensão dos dilemas humanos (Grandesso, 2002).

3.1.3 O Construtivismo

As abordagens terapêuticas foram se organizando em torno de um conjunto de princípios de derivações práticas organizadas pelos enfoques Construtivista e Construcionista Social (Grandesso, 2002). Estes enfoques não formam um grupo homogêneo e recebem uma série de denominações: Construtivismo Radical, Construtivismo Crítico ou Psicológico, Construtivismo Moderado, Construtivismo Dialético, Construtivismo Cultural, Construtivismo Epistemológico, Construtivismo Hermenêutico, Construtivismo Terapêutico, Construtivismo Social, Construcionismo Social, Construcionismo Social Responsivo-retórico, entre outros (Grandesso, 2000; 2002).

Apoiado em torno dos princípios de imprevisibilidade e incerteza, da impossibilidade de um conhecimento objetivo, da auto-referência, da linguagem e da autopoiese, o campo da terapia sistêmica organizou-se nas chamadas **terapias sistêmicas construtivistas, construcionistas sociais**, desenvolvidas nos modelos conhecidos como conversacionais, dialógicos ou narrativos. Em comum, pode-se destacar que todas questionam os modelos diagnósticos tradicionais, as teorias clínicas e teorias de mudança, tradicionalmente centradas nos modelos apriorísticos de disfuncionalidade e patologias, ou do funcionamento saudável. (Grandesso, 2000, p. 135, grifos nossos).

Os vários teóricos construtivistas, entre eles Paul Watzlawick, Humberto Maturana, von Foerster e von Glasersfeld, assumiram a posição kantiana de que a imagem do mundo que carregamos em nossa mente não é uma réplica direta do “mundo lá fora”. Pois, como vimos no Capítulo I, Kant já argumentava que a mente humana é um órgão ativo que impõe sua própria estrutura inerente sobre as particularidades do pensamento e da experiência, transformando a multiplicidade caótica da experiência em uma unidade ordenada de pensamento.

Giambattista Vico (1668-1744) é considerado o pai do Construtivismo, porque foi um dos primeiros a considerar que a nossa idéia de mundo e acerca de nós mesmos vem sendo construída a muito tempo, muito antes da linguagem escrita, e que ainda estamos procurando compreender completamente a evolução de nossas próprias idéias ao longo dos anos de evolução. Vico, no início do século 17, também foi um dos primeiros a procurar descrever o processo de ideação humana, enfatizando que os seres humanos criam uma ordem em suas experiências, projetando categorias familiares sobre as particularidades não familiares. Concluiu que a característica primordial do pensamento humano era a sua habilidade de transcender a realidade imediata, isto é, a habilidade de suspender ou alterar o tempo presente. Imaginava que, inicialmente, tudo era corpo e movimento corporal, e, no corpo, todo pensamento humano era ato corporal da sensação. Segundo Vico, tendemos a criar uma ordem na nossa experiência. E, antecipando as palavras de Piaget de que “saber” é “fazer” – pois fabricamos os mundos experienciais que vivemos, fazendo com que pareçam estáveis –, Vico considerou a mitologia como a primeira ciência, já que nela as construções humanas acerca da ordenação do mundo são poderosas (Mahoney, 1991/1998).

3.1.4 A Gestalt-Terapia e o Construtivismo

A partir da Segunda Cibernética, o que passou a ser conhecido como a entrada do olhar do observador nas Psicoterapias Sistêmicas, e com um afastamento da Cibernética que buscava por controle, podemos perceber um reencontro dos caminhos que estavam sendo trilhados pela Perspectiva Sistêmica e pela Gestalt-Terapia. Com a ampliação do modelo construtivista por outros autores, essas conexões foram ficando muito mais claras, ainda que as diferenças permaneçam. Vários dos autores construtivistas também têm dedicado especial atenção à intersubjetividade por meio da ênfase na linguagem. E chegamos ao Construcionismo Social pelo grande foco nas construções sociais que fazemos. Nesse sentido, é interessante dialogarmos com essas perspectivas, já que apresentam questionamentos semelhantes aos da Gestalt-Terapia.

Dado ao imenso mar de teorias produzidas nessas perspectivas, tornou-se necessário selecionarmos alguns autores para dialogarmos com a Gestalt-Terapia. Selecionamos os que apresentavam, em uma primeira leitura, um ar de familiaridade com a Gestalt-Terapia. Este ar de familiaridade emergiu da totalidade das teorias, não de detalhes. Originou-se, em grande parte, de uma sensação de que as questões se repetiam e, principalmente, de que algumas coisas que eram colocadas como novidades pelos autores pesquisados, já faziam parte do mundo da Gestalt-Terapia.

Para o processo investigativo, caminhamos a partir:

- da **Biologia do Conhecer de Maturana e Varela**, que há muito são estudados pelos psicoterapeutas familiares (Cecchin, 1995/1998), e também pelo fato de terem sido alunos de Gregory Bateson e von Foerster.

- da **Teoria da Complexidade de Edgar Morin**, que procurou fazer a integração: das contribuições de uma tradição filosófica de enfrentamento que vão de Heráclito à Jung; das teorias da informação, da cibernética e do sistema; com as teorias da auto-organização e da auto-produção de von Foerster, Maturana e Atlan; com as reflexões filosóficas sobre a natureza da ciência a partir de Husserl e Heidegger; completando com a reflexão epistemológica sobre a primeira revolução científica do século 20, efetuada por Bachelard, Popper, Lakatos, Kuhn, Holton, Fereyabend acrescidas da ecologia científica, ciência da terra e cosmologia (Morin, 1994/1997). Edgar Morin tem sido estudado por vários psicoterapeutas (Sudbrack, 1995 e 2003; Schnitman e Fuks, 1995) com a expectativa de poderem introduzir a Teoria da Complexidade no processo de compreensão da relação psicoterapêutica.

- do **Construcionismo Social**. O principal teórico desta perspectiva é K. Gergen, que procurou mostrar como as nossas construções são marcadas pelo social. Esta perspectiva tem atraído importantes terapeutas de família da atualidade, como Andersen (1995, 1996, 1995/1998), Anderson e Goolishian (1995/1998).

Os autores citados serão o foco deste capítulo, entretanto, vale o nosso registro de que constituem apenas um recorte do muito que se tem discutido sobre sujeito, subjetividade e intersubjetividade nas Psicoterapias Familiares ou nos sistemas íntimos.

3.2 Maturana e Varela e a Biologia do Conhecer. A subjetividade chegando pela ciência

Conhecer é ação efetiva, ou seja, efetivamente operacional no domínio do ser vivo. (Maturana & Varela, 1987/1995, p.71)

Nosso ponto de partida foi a consciência de que todo conhecer é um ação da parte daquele que conhece. Todo conhecer depende da estrutura daquele que conhece. (Maturana & Varela, 1987/1995, p.76)

Todo aquele que está ensinando algo ao outro está negando o outro. (Maturana, 2001, p.120)

O conhecimento não leva ao controle. Se o conhecimento leva a alguma parte, é ao entendimento, à compreensão, e isto leva a uma ação harmônica e ajustada com os outros meios. (Maturana, 1998, p.55).

Maturana e Varela são biólogos chilenos, que deram continuidade aos trabalhos de Bateson e de von Foerster, procurando compreender o processo de compreender. Partiram do princípio que para compreendermos o processo de compreender temos que conhecer aquele que conhece (Maturana, 1998, Maturana e Varela, 1987/1995). Também consideraram a necessidade de devolver o homem e a mente à natureza (Bateson, 1979/1986).

Maturana (2001) procura partir da Biologia, e não da Filosofia, para provar cientificamente a subjetividade. Acredita que a Filosofia e a Biologia têm pontos em comum e se cruzam mesmo em planos diferentes. Segundo ele, os cientistas têm a vantagem de que, partindo das experiências, não precisam gerar um sistema explicativo logicamente consistente. No entanto, acabamos por usá-las para justificar nossas tentativas de forçar os outros a fazerem o que não querem fazer.

Em função destes interesses, Maturana e Varela estão incluídos em um grande projeto das Ciências Cognitivas de unificação disciplinar, inspirado nas leis da natureza. Um projeto que inicialmente buscava por leis *a priori*, mas que nas últimas décadas tem enfatizado o constante vir-a-ser dos seres vivos. Tomam a nossa experiência enquanto seres humanos como um foco e que consideram a linguagem e a cognição como atividades que observamos no espaço de interações em que vivemos e não como propriedades intrínsecas do humano. Ao mesmo tempo a autonomia e a identidade dos seres vivos é uma questão central para esse modelo (Magro & Paredes, 2001). E nessa relação entre interação e autonomia é que estamos procurando novas reflexões que possam ampliar a nossa visão de sujeito, subjetividade e intersubjetividade.

Desse modo, o sujeito, o indivíduo que Maturana e Varela apresentam não é nem determinado pelo meio, como também não é uma entidade completamente independente

deste último. Estes autores falam de um indivíduo como uma entidade autônoma e que encerra em si uma temporalidade. A distinção entre organismo e meio será produzida de maneira correlata à da operação de instituição da unidade. Esse ato de instituição da unidade é o próprio ato cognitivo. Desse modo, a cognição é sempre produtora, e o indivíduo que se produz é o resultado, nunca definitivo, de uma série de perturbações que ele próprio sofre enquanto ser vivo. Assim, o processo de individuação é permanente, o que implica que não possamos falar de um indivíduo produzido, mas sempre a produzir-se. Um indivíduo que é dependente de sua história, mas seus estados anteriores nada podem informar a respeito dos rumos que o sistema irá tomar – é uma história de imprevisibilidades (Leal, 1993).

3.2.1 Conhecer o conhecer. Contra a tentação da certeza

Para Maturana e Varela (1987/1995), o processo de conhecer o conhecer não se ergue como uma árvore, ao contrário, há uma circularidade cognitiva. E o conhecimento do conhecimento compromete-nos a adotarmos uma posição de permanente vigilância contra a tentação da certeza. A partir do momento que Adão e Eva comeram o fruto da árvore do conhecimento, do bem e do mal, passaram a ser seres diferentes, pois nunca mais tiveram a antiga inocência.

Adotarmos uma posição de permanente vigilância acaba implicando uma atitude ética, pois a reflexividade nos permite olhar mais adiante, e só podemos chegar a este raciocínio motivado pelo encontro com o outro como um igual em um ato de amor. Como veremos, para Maturana e Varela, os fundamentos biológicos do fenômeno social são o amor e a aceitação do outro, pois sem eles não há socialização. Sem socialização, não há humanidade. Muitas vezes cegos, diante da transcendência de nossos atos, fingimos que o mundo está aí, independente de nós. Assim, “eu sou maravilhosamente irresponsável sobre o que vocês escutam, mas sou totalmente responsável sobre o que eu digo” (Maturana, 2001, p. 75).

Maturana e Varela (1987/1995), assim como os psicólogos da Gestalt, interessaram-se pelos fenômenos de percepção. Procuraram agregar a estes estudos o do sistema nervoso, para compreenderem como capturamos, distinguimos e manipulamos os objetos. A partir da Biologia, encontraram um espaço para reflexões sobre a linguagem, sobre o conhecimento e sobre o social. (Maturana, 1998). Há muito

Maturana (2001) procurava entender o que acontecia com uma salamandra, um anfíbio com alto poder de regeneração, característica que possibilitava sua manipulação e o giro de seu olho em 180 graus. Quando os biólogos faziam tal procedimento, o animal passava a colocar sua língua para trás, na tentativa de pegar um inseto que passava à sua frente. Para Maturana, o que este experimento nos ensina é que o ato de lançar a língua e capturar o bichinho não é um ato de apontar para o objeto externo, mas de fazer uma correlação interna. Ou, ainda, não é apenas o externo que determina nossa experiência. Percebemos algo semelhante quando temos a sensação de que estamos partindo, quando, de fato, é o trem ao lado do nosso que está.

Quer dizer, ao perguntarmos pela origem das nossas capacidades cognitivas do observador não podemos deixar de ver que estas se alteram ou desaparecem ao alterar-se nossa biologia, e que não podemos desprezar mais nossa condição de seres que na experiência não podem distinguir entre ilusão e percepção (Maturana, 1998, p. 47).

Com outros experimentos de percepção, Maturana e Varela (1987/1995) procuraram mostrar com os experimentos de pontos cegos que não vemos que não vemos. Outro fato que nos chama a atenção é que os estados de atividade neural, como enxergar o verde, por exemplo, podem ser desencadeados por uma variedade de perturbações luminosas distintas. As pesquisas mostram que é possível correlacionar o nomear de cores com estados de atividade neural, mas não com comprimento de onda. Os estados de atividade neural que são desencadeados pelas diferentes perturbações em cada pessoa são determinados por sua estrutura individual, e não apenas pelas características do agente perturbador. E partindo assim, de pesquisas experimentais, Maturana e Varela vão reforçar a posição de von Foerster de que todo conhecer depende da estrutura daquele que conhece. Colocam, ainda, que, ao examinarmos a forma como chegamos a conhecer o mundo, sempre descobriremos que não podemos separar nossa história de ações - biológicas e sociais - de como o mundo nos parece ser. Refletindo sobre o nosso processo de conhecer, descobrimos nossas cegueiras e reconhecemos que as certezas e os conhecimentos dos outros são tão nebulosos quanto os nossos.

3.2.2 Objetividade-entre-parênteses e a intersubjetividade

Maturana e Varela (1987/1995) partem do princípio de que o fenômeno do conhecer é um fenômeno biológico. Além disso, nós, seres humanos, somos conhecedores ou observadores no observar, e ao sermos o que somos, o somos na linguagem ou o somos fazendo reflexões sobre o que nos acontece. Se não estamos na linguagem, não há reflexão, não há discurso, não dizemos nada, simplesmente somos sem sê-lo, até refletirmos sobre o ser (Maturana, 1998). Segundo os autores, fazemos coisas fora da linguagem, mas nos encontramos nela. A nossa digestão só vai surgir para nós ao ser distinguida na linguagem. Quando realizamos alguma explicação, também a fazemos na linguagem. Então, explicar é uma operação distinta da experiência que se quer explicar.

O explicar é uma reformulação, na linguagem, da experiência que se explica, aceita por um observador (Maturana, 1998). É interessante notarmos que a validade do nosso explicar não depende apenas de mim, mas das pessoas que vão aceitar ou não a nossa explicação. Uma criança pode aceitar a explicação de que foi trazida por uma cegonha, mas em outro momento de sua vida, pode não aceitar mais esta mesma explicação. E tal como ocorre na nossa vida cotidiana, os cientistas, por sua vez, são pessoas que sempre tentam explicar, mas a validade da explicação deles também vai ser dada por outras pessoas.

No entanto, temos dois modos fundamentais de escutar e aceitar as reformulações da experiência (Maturana, 1998, 2001). Em um dos modos, rejeitamos perguntas sobre o observador, e, no outro, essas perguntas já são aceitas. Na vida cotidiana, agimos do primeiro modo e não refletimos sobre o observador e sua capacidade de conhecer, comportamo-nos como se fossemos capazes de fazer referência a entes independentes de nós. Colocamo-nos na condição de possuidores de um acesso privilegiado à realidade, como se houvesse apenas uma realidade. Este caminho Maturana chama de objetividade-sem-parênteses (ver Diagrama 1, lado esquerdo).

O que estou dizendo é válido porque é objetivo, não porque seja eu quem diz; é a realidade, são os dados objetivos, são as medições, não eu, os responsáveis pela validade do que eu digo, e se digo que você está equivocado, não sou eu quem determina que você está equivocado, mas a realidade. (Maturana, 1998, p. 46)

Já a objetividade-entre-parênteses, como Maturana a denomina, é caracterizada como a segunda possibilidade, um outro modo, de escutar e aceitar as reformulações de experiência quando nos perguntamos como podemos fazer as observações que fazemos (ver Diagrama 1 - lado direito). Este modelo parte do princípio de que, como seres

vivos, não podemos distinguir ilusão de percepção. “Colocando a objetividade-entre-parênteses, me dou conta que não posso pretender que eu tenha a capacidade de fazer referência a uma realidade independente de mim” (Maturana, 1998, p. 45). Desse modo, damos-nos conta que, quando aceitamos uma explicação, o que aceitamos não é uma referência a algo independente de nós, “mas uma reformulação da experiência com elementos da experiência que satisfaça algum critério de coerência que nós mesmos nos propomos explícita ou implicitamente” (p. 47). Nesse caminho aceitamos que há vários domínios explicativos. Não há uma realidade absoluta nem verdade relativa, mas muitas verdades diferentes. Assim podemos entender que a noção de realidade, tanto num como em outro caminho, é uma proposição explicativa. Exemplificando: as explicações científicas apenas têm validade porque têm a ver com as coerências operacionais da experiência no suceder do viver do observador.



Diagrama 1 – “Diagrama Ontológico”. (Maturana, 2001, p.31).

No caminho da objetividade-entre-parênteses, as diferenças que existem entre nós são aceitas, pois ao considerarmos um ponto de vista não o consideramos como a verdade. Aceitamos uma explicação, já que ela faz sentido, mas isso não nos impede de aceitar a legitimidade do mundo do outro. Somos responsáveis quando negamos o outro e o seu mundo. Apesar de Maturana não citar Husserl, não podemos deixar de perceber

que ele faz uso de alguns termos da Fenomenologia de Husserl para organizar o que ele chama de Fenomenologia Biológica (Maturana e Varela, 1987/1995).

A objetividade-entre-parênteses nos permite refletir em como a mudança na nossa biologia, na nossa dinâmica emocional, vai marcar o modo como raciocinamos e como os sistemas racionais se baseiam em premissas aceitas *a priori*, a razão se funda nessas premissas. Pois, se a Biologia se altera, altera-se o raciocinar; mais ainda, se mudamos de domínio emocional, muda o nosso raciocinar. “*A aceitação apriorística das premissas que constituem um domínio racional, pertencem ao domínio da emoção e não ao domínio da razão, mas nem sempre nos damos conta disto*” (Maturana, 1998, p. 51, grifos do autor), pois “...não nos damos conta de que todo sistema racional tem um fundamento emocional” (Maturana, 1998, p. 15).

As emoções são disposições corporais dinâmicas que definem os diferentes domínios de ação em que nos movemos. Logo, quando mudamos de emoção, mudamos de domínio. Aceitando nossa biologia, podemos perceber que não é o nosso corpo que limita, mas é ele que possibilita a nossa observação, a nossa consciência e a nossa linguagem. Ao aceitarmos nossa corporalidade, integramos novamente mente e corpo na questão do conhecimento. Então, para compreendermos o conhecer, temos que compreender as condições biológicas e ontológicas constitutivas do observador. Inclusive, acabamos por aceitar certos *a priori*, pois ainda vivemos as divergências como ameaçadoras à nossa existência. Esta é uma marca da nossa cultura, que confere ao racional uma validade transcendente e não considera o emocional.

Quando nos perguntamos qual a emoção está presente, estamos fazendo uma distinção para percebermos em que domínios de ação a(s) pessoa(s) esta(ão).

Então as emoções surgem como disposições corporais que especificam domínios de ação. E isto é compreensível biologicamente. As emoções são apreciações do observador sobre a dinâmica corporal do outro que especifica um domínio de ação. Nessas circunstâncias nada ocorre nos animais que não esteja fundado numa emoção. (Maturana, 2001, p. 46)

Na objetividade-sem-parênteses não aceitamos a legitimidade do mundo do outro, acreditamos que se tenha a verdade ou a toleramos, mas não aceitamos o mundo do outro. E consideramos a ilusão como um limitador ou falha no olhar do observador. Só aceitamos a realidade do outro quando estamos na objetividade-entre-parênteses. É necessário ressaltarmos que Maturana (2001) frisa que objetividade-sem-parênteses e objetividade-entre-parênteses não são a antinomia objetivo-subjetivo. A objetividade-entre-parênteses significa apenas que não podemos fazer referências a entidades independentes de nós para construir o meu explicar. Ficam, então, algumas perguntas: como se dá a possibilidade de concordância e convivência quando não podemos distinguir entre ilusão e percepção? Como podemos ter uma convivência social?

Para Maturana (1998/2001, Maturana e Varela 1987/1995), é a aceitação mútua que permite e que constitui o social, o espaço da preocupação com o outro, é a emoção que denominamos amor, uma disposição que se aceita o outro nessa convivência. Então, vemos organismo e ambiente mudando juntos, e é nesta história de interações recorrentes que surge a linguagem. É no fluir da história com o outro que entra a linguagem. Inicialmente, para Maturana e Varela (1987/1995), a linguagem surge no *homo sapiens* pela sua capacidade biológica de compartilhar alimentos e foi a cultura que introduziu a competição. Nesse sentido é que Maturana (2001) coloca que as preocupações éticas não dependem da razão, pois somente quando estamos na emoção da aceitação do outro é que o que acontece passa a ter importância para nós. Cabe-nos a ressalva, entretanto, de que Maturana não considera as relações de trabalho e os sistemas hierárquicos como sociais. É neste contexto das relações sociais que também poderemos compreender os fenômenos da linguagem e da consciência, pois estas não são apenas fenômenos biológicos.

Primeiramente, devemos lembrar que, quando falamos de linguagem, falamos de interação. Quando falamos de linguagem das abelhas, por exemplo, a ciência nos mostra que há uma interação por meio da dança ou de seus movimentos em relação à orientação do vôo para a coleta de pólen. “De modo que o central na linguagem são coordenações de ação como resultado de interações recorrentes” (Maturana, 2001, p.70). Os autores avançam um pouco mais além da interação ao colocarem que, quando um grupo de pessoas ou animais está na linguagem, eles não estão apenas coordenando sobre suas ações, mas também estão em um espaço de reflexão. E esse consenso é fruto de um conversar, de algo aprendido, mas com base na ontogenia de cada espécie. E justamente porque somos determinados estruturalmente é que não podemos distinguir entre o que é ilusão e o que é percepção (Maturana, 1998/2001).

À medida que conseguir fazer parte desse mundo e não deixar de fazer parte do meu, vou fazer uma interseção de dois mundos que me permite fazer uma reflexão a partir de um sobre o outro. Às vezes isto pode ser feito. Mas eu tenho que aceitar como algo primário a legitimidade do outro. (Maturana, 2001, p. 120),

Quando há interação, há linguagem, tocamos o outro. E sabemos que as palavras doces mudam nossos hormônios, nossa fisiologia, desencadeiam mudanças estruturais. A linguagem toca o cérebro e o cérebro que temos hoje foi se estruturando ao longo de

nossa história da linguagem. Nosso conversar tem conseqüências em nossa fisiologia, o que nos traz conseqüências, apesar de sermos cegos sobre este fenômeno.

Importante ressaltarmos que, para Maturana (2001), a linguagem não é constituída apenas de verbalizações, pois há muito mais dimensões que as verbalizações nas coordenações consensuais. É também na linguagem que surgem os objetos, ou todas as entidades que podemos manejar e surgindo os objetos podemos fazer história. Também podemos refletir sobre nós mesmos, pois a linguagem nos permite distinguir entre fora e dentro. Então, para Maturana, é na linguagem que surge o eu, um eu que também muda no operar da linguagem.

A linguagem não é uma fantasia discursiva, é um espaço de coordenação de ação, e o que fazemos com ela tem a ver com a experiência. “A experiência nos acontece, nos encontramos nela e nos encontramos na linguagem, e em seguida explicamos o que fazemos. De modo que, de certa maneira, a vida é uma poesia contínua. Infelizmente costumamos ser cegos a isso” (Maturana, 2001, p. 101).

Maturana e Varela (1987/1995) colocam que não é apenas o homem que se comunica, mas ele é o único que tem linguagem. E essa abre um mundo em que não há limites para o que podemos descrever, imaginar, relacionar. O operar recursivo da linguagem é condição *sine qua non* para a experiência que chamamos de mental e, por outro lado, as experiências fundadas no lingüístico se organizam com base no sistema nervoso. O operar da linguagem nos mostra, mais uma vez, que somos inseparáveis da trama de acoplamentos estruturais, já que a linguagem nunca foi inventada por um sujeito isolado na apreensão de um mundo externo. O que temos em comum como seres humanos, então, é uma tradição biológica e, devido a isso, a não estranharmos que o céu seja azul para todos os seres humanos. De nossas heranças lingüísticas diferentes surgem os diferentes mundos culturais nos quais podemos viver como seres humanos, mas, dentro dos limites biológicos, essas heranças também são muito diversas.

3.2.3 Autopoiese

A mais reconhecida contribuição de Maturana e Varela é a de descreverem o que chamaram de organização autopoietica, característica fundamental de todos os seres vivos. Autopoiese deriva dos vocábulos gregos *auto* – si mesmo e *poiesis* – criação, produção, significando, assim, criar a si mesmo. Segundo os autores, os seres vivos

como entidades autopoieticas, são sistemas fechados do ponto de vista informacional. E isso dá aos seres vivos humanos uma característica de autonomia, pois o operar desses sistemas só pode se dar a partir do modo como estão constituídos. Dessa forma, qualquer mudança que possa ocorrer em um sistema vivo responde a um determinismo estrutural. Quando um organismo interage com seu ambiente, o que vai determinar a sua resposta é a sua estrutura, sendo que o ambiente se configura como contexto instigador. Em função desse determinismo estrutural, não é possível a interação instrutiva entre dois organismos, somente é um acoplamento estrutural, que vem a ser um encaixe íntimo ou um ajuste recíproco entre as ações estruturalmente determinadas de um indivíduo e as do outro, caracterizando uma ação recíproca entre ambos. Portanto, o que caracteriza as organizações autopoieticas é que os seus produtos são elas mesmas, inexistindo separação entre o produtor e o produto. “O ser e o fazer de uma unidade autopoietica são inseparáveis” (Maturana e Varela, 1987/1995, p. 89).

O conceito de acoplamento estrutural nos ajuda a explicar a sensação de permanência, as regularidades anatômicas e funcionais. No entanto, também nos permite perceber a ampla capacidade de improvisação e aproveitamento de circunstâncias, pois acoplamento não significa apenas adaptação. O organismo, apesar de estar em acoplamento estrutural com o meio, mantém uma organização, uma certa clausura operacional que é condição de sua autonomia. O ser vivo apresenta regularidades, mas também cria possibilidades de mudança, de imprevisibilidade, pois sua estrutura vai mudando.

Para Maturana e Varela (1987/1995), o ser vivo não se define apenas como sistema auto-regulador, nem por sua tendência ao equilíbrio, mas como um sistema autopoietico, o que significa que o sistema está em constante processo de produção de si mesmo, em incessante engendramento de sua própria estrutura. A individuação é um processo que ocorre desde a célula, onde cada indivíduo tem sua membrana de limite. Entretanto, uma das características fundamentais da organização autopoietica é que ela não tem um centro organizador, pois é essencialmente acentrada, mas conectada por diversas redes, e isso é que permite que as organizações autopoieticas se reproduzam. Uma reprodução onde há mudança estrutural, sem perda da organização (Maturana e Varela, 1987/1995).

Desse modo, Maturana e Varela procuram mostrar como a evolução dos seres vivos se processa na associação inerente entre diferenças e semelhanças e como, em cada etapa reprodutiva há conservação da organização, há mudança estrutural. Afirmam

eles, ainda, que todo ser vivo (com ou sem sistema nervoso) funciona sempre em seu presente estrutural. O passado e o futuro são dimensões valiosas, mas não participam do determinismo estrutural do organismo a cada momento. A dinâmica dos estados do sistema nervoso depende de sua estrutura, daí o fato de um animal se comportar de certa maneira revela que seu sistema nervoso se tornou diferente.

Talvez tivéssemos a ilusão de que quando conhecêssemos muito sobre o sistema nervoso pudéssemos chegar a fazer previsões sobre o nosso comportamento ou sobre o de outros seres vivos, ou, ainda, que realmente estaríamos a par dos determinantes biológicos do comportamento. No entanto, o que a Neurobiologia tem apontado é para uma enorme plasticidade cerebral, o que faz cair por terra toda essa ilusão. Essa plasticidade do sistema nervoso é explicada pelo fato de não nascermos com todas as conexões nervosas estabelecidas. Portanto, a conduta dos seres vivos não é uma invenção do sistema nervoso, e não está associada exclusivamente a ele, pois o observador observará condutas em qualquer ser vivo em seu meio. O que o sistema nervoso faz é expandir o domínio de possíveis condutas, ao adotar o organismo de uma estrutura tremendamente versátil e plástica. Por isto não faz sentido aceitar a metáfora do cérebro como um computador, (Maturana e Varela, 1987/1995), uma máquina com inúmeras peças de funções e conexões pré-definidas.

3.2.4 A mente incorporada

A proposta de Maturana e Varela contrasta com a posição da Filosofia moderna que coloca o conhecer como representar, pois, a “idéia de um mundo predeterminado diminui o valor da experiência e da reflexão, favorece o condicionamento e a padronização e, no limite, a dominação. Um mundo assim não é desvelado, não é construído” (Mariotti, 2000/2003).

Apesar disso, Maturana e Varela não negam que fazemos representações, já que encontramos certas regularidades no mundo que experimentamos a cada momento, mas estas não podem se dar sem nenhum ponto de referência independente de nós. Varela (1992, em Kastrup, 1999) denomina esse tipo de representação em sentido fraco ou pragmático. Nessa representação enfraquecida há recorrência, constância, mas não invariância. Há a possibilidade de inventarmos problemas e não apenas resolvê-los. Como vivemos uma certa estabilidade, pode nos parecer que a cognição representa um

mundo preexistente. Quando vamos para outro espaço, saímos do óbvio, das nossas tradições, sentimos falta não das representações que fazemos e que eram percebidas como constantes, mas de um mundo que é fruto do nosso corpo em ação. Porém, como somos capazes de inventar um novo domínio de existência, essa nostalgia logo passa.

Varela, Thompson e Rosch (1991/2003), ampliaram o aforisma “Todo fazer é conhecer e todo conhecer é fazer” (Maturana e Varela, 1987/1995), e desenvolveram o conceito de *enaction*, enação⁵. O conceito de *enaction* nos remete a uma cognição, reflexão encarnada, distinta da cognição entendida apenas como processo mental. A corporificação do conhecimento inclui também acoplamentos sociais, inclusive lingüísticos, o que significa que o corpo não é só uma entidade biológica, já que é capaz de se inscrever e se marcar histórica e culturalmente (Kastrup, 1999).

Para a abordagem atuacionista (*enactive*), a percepção consiste em ação perceptivamente orientada e as estruturas cognitivas emergem dos padrões sensorio-motores recorrentes que possibilitam a ação ser perspectivamente orientada. O ponto central desta abordagem é como podemos orientar nossas ações em uma situação local, pois, já que elas mudam constantemente, não podem ser compreendidas a partir de nossas representações.

Na perspectiva da enação, não há mais necessidade da representação de um mundo anterior à percepção do observador. “Não se trata de uma estrada já aberta, mas sim da construção de um caminho pelo próprio caminhante, que interage com ele momento a momento” (Mariotti, 2000/2003). A ênfase na ação não significa uma aprendizagem não refletida. Para Varela (1998, em Mariotti, 2000/2003), a experiência é uma forma de consciência, mas uma consciência da qual falta reflexão. Quando só temos a experiência não somos mais que um gorila. Ainda é bom ressaltarmos que o que os autores o definem como ação é bem amplo. Ações são tudo o que fazemos em qualquer domínio operacional que geramos em nosso discurso, por mais abstrato que possa parecer. Assim, pensar é agir no domínio do pensar, andar é agir no domínio do andar (Maturana, 2001).

Como sempre, Maturana e Varela procuram na ciência experimental um apoio para as suas propostas. Varela e Cols (1991/2003) descrevem o experimento de Held e Hein (em 1958) para nos mostrar a relação entre ação e conhecer. Nesse experimento, gatos foram criados no escuro e expostos de forma controlada à iluminação. Os gatos

⁵ Este conceito foi traduzido por Kastrup (1999) e Mariotti (2000/2003), já o tradutor de Varela, Thompson e Rosch (1991/2003) optou por “atuação” ao invés de “enação”.

que andavam não tiveram problemas de se movimentar algumas semanas depois. Os do outro grupo que se deslocavam apenas dentro de cestas, a partir dos dados transmitidos por sensores acoplados aos dos gatos do primeiro grupo, comportaram-se como cegos. Diante disso, podemos refletir sobre a importância da ação efetiva no ambiente no processo de conhecer. Podemos verificar que aprender a tocar um instrumento não é apenas executarmos uma representação, pois a aprendizagem realmente só acontece quando substituímos a representação por um acoplamento direto.

Aprende verdadeiramente aquele que cria permanentemente na relação com o instrumento, reinventando-se como músico de maneira incessante. (...) O melhor desempenho não é assegurado pelo domínio de uma técnica. A *performance* não é repetição mecânica, ela implica um agenciamento de fluxos (...) Aprender é antes de tudo, ser capaz de problematizar, ser sensível às variações materiais que têm lugar em nossa cognição presente (Kastrup, 1999, p. 150/152).

Mesmo não nos dando conta, estamos sempre envolvidos em um processo de aprendizagem, o que para Maturana (1998/2001) é a transformação de nossa corporalidade que se dá em um meio particular de interações recorrentes. Aprendemos a ser de uma maneira ou de outra na convivência com os outros. Aprendemos quando aceitamos viver em um certo domínio e, se aceitamos, então temos esse conhecimento. Então, aprendizagem tem a ver com viver nas coordenações de ação em um domínio particular. Mas para aceitarmos um domínio particular, há a necessidade do envolvimento da nossa emoção. Por outro lado, é difícil mudar por que incorporamos modos de viver, inclusive corporalmente.

Nós seres humanos temos um domínio de plasticidade muito maior do que acreditamos, mas entrarmos nas mudanças ou não depende da emoção. O discurso racional que não seduz emocionalmente não muda o espaço do outro. (Maturana, 2001, p.124)

A atenção que conferimos ao conceito de enação advém das relações que fazemos entre este e os conceitos de intencionalidade operativa e de *awareness* espontânea que colocamos no Capítulo 2. A relação deste conceito com a Biologia completa uma perspectiva da Gestalt-Terapia de procurar restabelecer o livre fluxo da *awareness* espontânea, por meio da consciência corporal.

3.2.5 Permanente mudança e a experiência de um si mesmo

Não podemos deixar de perceber que o processo de aprendizagem, invenção do mundo, é obstaculizado muitas vezes, impedindo novas formas de conhecer. O sintoma é, por muitas vezes, o sentimento de impossibilidade de operarmos sua autopoiese ou a angústia diante de um problema para o qual não vemos solução. Podemos ver um indivíduo marcado pelo automatismo e não pelo processo de solução de problemas, mas essa mesma crise pode criar um mal estar inédito, que exige a criação de novas formas de expressão da nossa subjetividade. Ao mesmo tempo, quando a barreira da estabilidade é rompida, alguns sujeitos podem entrar em pânico por não entenderem que as rupturas são inerentes ao processo. Então, porque, apesar de estarmos em constante mudança, entramos em pânico quando há alguma ruptura? Apesar de nossa experiência ser marcada por um movimento contínuo, o sujeito humano tem a sensação de que todas as suas experiências pertencem a um si mesmo (*self*), um vivido como permanente no fluxo das variações contínuas da experiência.

Para Varela e cols. (1991/2003), esse si não é uma existência concreta, mas uma invenção, um efeito emergente da rede autopoietica. E apesar desse si não ter uma existência concreta, a sua presença produz efeitos. “A origem do sofrimento humano é exatamente essa tendência para apegar-se a e para construir um sentido de *self*, um ego, onde não há nenhum” (p.75). Agimos como se houvesse um *self* a ser preservado, por meio de impulsos instintivos, automáticos, e poderosos. Para os autores, o que nos leva a esse apego a um mundo interno é a mesma instância que nos fez procurar por uma fundação externa do mundo. Então, nossa “ganância por um alicerce, seja ele interno ou externo, é a origem profunda de frustração e ansiedade” (p.152).

Quando partimos da idéia de um *self* com fronteiras, colocamos que o objetivo do nosso *self* é trazer para dentro das fronteiras tudo de bom e colocar para fora tudo que consideramos ruim. Passamos, pois, a competir pelas poucas coisas boas que queremos. Quando descrevemos um *self*, como o faz a ciência cognitiva da atuação – que coloca que a cada momento esse *self* somente ocorre na relação com o outro –, a força do interesse pessoal está sempre dirigida ao outro na mesma medida em que se dirige ao próprio *self*. Já uma preocupação planetária nos exige que compreendamos a falta de fundação, no sentido de Nietzsche, pois essa, por sua vez, exige-nos a preocupação com o outro, sem cair em niilismo.

A proposta de Varela e cols. (1991/2003) passa ser mais do que descrever um *self* incorporado, “o objetivo é tornar-se incorporado a partir da compaixão pelo mundo” (p. 254). No entanto, cada indivíduo deve encontrar o seu caminho e pessoalmente descobrir e administrar o seu próprio sentido de *self*, sem esquecer que são muitas as implicações de sua atuação na sociedade.

Como já vimos, os sistemas autopoieticos estão em constante automodificação, não operam por representação. “Em vez de representar um mundo independente, eles atuam em um mundo com um domínio de distinções inseparável da estrutura incorporada pelo sistema cognitivo” (Varela & cols., 1991/2003, p.149). É exatamente essa ausência de fundações a condição para um mundo estruturado e interdependente da experiência humana. A maior habilidade cognitiva que tem o ser vivo é essa capacidade de se colocar as questões relevantes a serem abordadas a cada momento e atuar a partir de um *background* de ações ou de nossas capacidades incorporadas para a ação. Então, a ênfase na ação revela a importância dos processos sensorio-motores (percepção e da ação) na cognição vivida, dado que estes evoluíram juntos.

3.2.6 Mundo sem fundação

A grande questão que surge para Varela e cols. (1991/2003) é como em constante mudança tendo a experiência do inabalável e do imutável, pode parecer que há um *self* coerente se não existe *self* nenhum?

Esta descoberta profunda e penetrante requer que o cientista cognitivo reconheça que a consciência e a identidade do *self* não oferecem alicerce ou fundação para o processo cognitivo; apesar disso, esse cientista compreende que nós acreditamos, e devemos continuar a acreditar, em um *self* eficaz. A resposta habitual do cientista cognitivo é ignorar o aspecto experiencial ao fazer ciência, e ignorar a descoberta científica na condução da sua vida. Como resultado, a inexistência de um *self* que responda a nossas representações objetivas é tipicamente confundida com a inexistência de um *self* relativo (prático) como um todo. De fato sem os recursos de uma abordagem gradual da experiência restam poucas alternativas, a não ser reagir ao colapso de um *self* objetivo (objetivismo), declarando a inexistência objetiva do *self* (nihilismo). (Varela & cols., 1991/2003, p. 243)

Varela e cols. sugerem que devemos escolher o caminho do meio, que devemos construir uma ponte entre as ciências cognitivas e a experiência. Inclusive pela necessidade de redefinir a própria ciência como não necessitando de fundações, já que a ética da ciência objetivista está sustentada pela noção de *self*. Devemos refletir o que pode ocorrer na ciência quando desafiamos a própria idéia deste *self*. Quando consideramos a perda de fundações como negativa, podemos nos alienar, desesperarmos ou “perdermos o coração”. Varela e cols. (1991/2003) encontraram no Budismo essa possibilidade, pois este mostrou que, quando a ausência de fundação é abraçada, o produto é um sentimento incondicional de bondade que se manifesta no mundo como compaixão espontânea. Como vivemos em uma cultura ocidental muito científica, temos que encontrar um caminho de viver uma ciência sem fundação, um caminho coerente com nossas premissas culturais e científicas até o ponto de não precisarmos mais de fundações. As possibilidades que colocamos até agora como cultura foram a do objetivismo ou a do niilismo, todavia, as duas são expressões de uma mente apegada, pois ao não encontrarmos objetividade sugerimos a polaridade oposta.

Diante disso, a questão é: podemos aprender a viver em um mundo sem fundações, como o podem alguns que praticam alguns tipos de meditação? Essa ausência de fundações já começou a ser discutida, como vimos no Capítulo 1, por Nietzsche e pelos chamados pensadores pós-modernos.

3.2.7 Biologia do Conhecer e suas interações com a Fenomenologia

Varela e cols. (1991/2003) se consideram cientistas cognitivos de inclinação fenomenológica. O que isso significa? Significa que percebem a mente despertando em um mundo onde nos descobrimos com ele e não o projetamos. Significa, também, que assumem a relevância que Husserl conferiu ao vivido. Em função disso, podemos perceber semelhanças entre a visão de Varela e as de Husserl, de Heidegger e de Merleau-Ponty, já que todos procuraram conhecer a partir da experiência.

Segundo Varela (em Mariotti, 2000/2003), Husserl deu um grande passo ao afirmar que para compreender a cognição não podemos ver o mundo ingenuamente. No entanto, Varela e cols. (1991/2003) consideram que apesar de colocar que estava fazendo uma filosofia encarnada a experiência, acabou seguindo Descartes e procurando pelo estudo das essências.

A tarefa da fenomenologia era a de retornar de uma análise de nosso mundo da vida cientificamente permeado para o mundo da vida ‘original’ ou ‘preconcebido’. Mas Husserl se apegou à idéia de que esse mundo da vida

original poderia ser exaustivamente explicado retornando-se as estruturas essenciais da consciência. (p.36)

Para Varela e cols. (1991/2003), faltou a Husserl a dimensão pragmática, dimensão esta que passa a estar presente tanto na Fenomenologia Existencial de Heidegger quanto na Fenomenologia da experiência de vida de Merleau-Ponty. Heidegger e seu discípulo Gadamer sempre procuraram compreender como se dá o fenômeno da interpretação, compreendido como atuação ou produção de significado a partir de um *background* de compreensão ou, ainda, como o conhecimento depende de estarmos em um mundo inseparável de nossos corpos, de nossa linguagem e de nossa história. E estas idéias de Heidegger têm inspirado os cientistas da cognição, que percebem que “o conhecimento é o resultado de uma interpretação contínua que emerge de nossas capacidades de compreensão” (p.157). Eles destacam que a idéia de percepção e atuação já estava presente em Merleau-Ponty que já observava que o organismo tanto inicia o ambiente quanto é moldado por ele. O esforço desses cientistas é questionar, então, os pressupostos de que o mundo é independente daquele que conhece. E isso ocorre quando admitimos que a nossa cognição não pode ser entendida sem a nossa história corporal ou social.

Nas obras de Maturana, há uma terminologia fenomenológica, mas este autor, na bibliografia consultada não a cita. Este papel de fazer a ligação entre a Biologia do Conhecer e a Fenomenologia ficou a cargo de seu parceiro em outros trabalhos, Francisco Varela.

3.3 Edgar Morin e a necessidade do Pensamento Complexo

O ser sujeito nasceu num universo físico, que ignora a subjetividade que fez brotar, que abriga e, ao mesmo tempo, ameaça. O indivíduo vivo vive e morre neste universo onde só o reconhecem como sujeito alguns congêneres vizinhos e simpáticos. É, portanto, na comunicação amável que podemos encontrar o sentido de nossas vidas subjetivas. (Morin, 1990/2000, p.327/8)

A consciência da complexidade nos faz compreender que não poderemos nunca escapar a incerteza e que não poderemos ter um saber total. ‘A totalidade é a não verdade’. (Morin, 1985/1990, p.100)

Ao olhar o que temos ante os olhos somos capazes de concentrar o olhar num elemento, de ver o conjunto, de fazer uma panorâmica, de estabelecer a conexão entre diferentes coisas. Com nossos olhos somos capazes de ver de maneira complexa. Mas não somos capazes de pensar de maneira complexa. (Morin, 1994/1996a, p. 285)

Para quê um pensamento complexo para falarmos de sujeito e subjetividade? Segundo Morin (1994/1996b), para falarmos de sujeito e subjetividade temos que unir conceitos que se rechaçam entre si e que devem abranger diferentes dimensões do indivíduo. Estes são conceitos complexos, pois estão envolvidos em processos que envolvem ações, interações e retroações. Não podemos falar de sujeito sem falar do universo, pois, como colocava Pascal (1623 -1662)

Todas as coisas são ajudadas e ajudantes, todas as coisas são mediatas e imediatas, e todas estão ligadas entre si por um laço que conecta umas às outras, inclusive as mais distanciadas. Nestas condições considero impossível conhecer o todo se não conheço as partes... Tudo está em tudo e reciprocamente.” (em Morin, 1994/1996b, p. 274/5)

Percebemos, assim, que o sujeito está no universo e ao mesmo tempo contém o universo, tal como cada célula do nosso corpo contém a totalidade do nosso ser por meio do nosso patrimônio genético. Portanto, apesar de cada parte manter sua individualidade, de algum modo, também contém o todo.

Morin (1983) reconhece que o pensamento complexo já estava presente em diversos pensadores, naqueles que, de Heráclito a Hegel, enfrentaram o problema da contradição, e naqueles que viram que, na relação entre a parte e o todo, não é apenas a parte que está no todo, mas o todo que está igualmente na parte, como em um holograma, em que cada parte contém a totalidade. A preocupação de Morin é nos sensibilizar para as enormes carências do nosso pensamento e fazer compreender que um pensamento mutilador conduz necessariamente a ações mutiladoras. Ainda estamos cegos, na pré-história do espírito humano, já que ainda percebemos a partir de um paradigma que é disjuntivo, reducionista, deixamos de ver por múltiplas perspectivas, mesmo na atual era de globalização. Destarte, precisamos de um pensamento que contextualize, religue. E para o paradigma da disjunção/redução/unidimensionalização foi surgindo um outro de distinção/conjunção, que permite distinguir sem separar, permite associar sem identificar ou reduzir.

A proposta não é de uma nova lógica, mas mostrar que é possível promover um incessante jogo de circularidade entre nossa lógica tradicional e as transgressões necessárias ao progresso de uma racionalidade aberta. A proposta é como organizar um pensamento que de conta de compreender o que Heráclito pretendia ao colocar que: “Vivemos da morte, morremos de vida”. Hoje sabemos que a nossa vida continua graças à morte celular, e que a sociedade vive da morte de seus indivíduos (Morin, 2003). Assim, o pensamento complexo procura tecer e construir meta-pontos de vista, apesar de frágeis e limitados, que nos ajudem a sair do total relativismo ou do pensamento simplista.

3.3.1 Problematizando a ciência

Morin problematiza o uso da ciência e nos coloca a necessidade de refletirmos sobre a ciência que estamos fazendo, pois, apesar de estarmos vivendo uma era histórica em relação aos desenvolvimentos científicos, essa ciência que é libertadora nos traz, também, possibilidades terríveis de subjugação. E é nessa ambigüidade e complexidade que devemos compreendê-la. Morin não desqualifica a ciência, mas alerta que o “conhecimento científico é um conhecimento que não se conhece” (Morin, 1990/2000, p. 20), já que essa ciência, que desenvolveu

metodologias tão surpreendentes e hábeis para apreender todos os objetos, não dispõe de nenhum método para se conhecer e pensar. E vai mais longe ao colocar que o retorno reflexivo do sujeito científico sobre si mesmo é cientificamente impossível, porque o método científico se baseou na disjunção sujeito e objeto. Segundo Morin (1990/2000), foi Husserl que diagnosticou, inicialmente, a eliminação desse sujeito observador, ao não priorizar nem sujeito, nem objeto, ressaltando a indissociação de um aspecto do outro.

Com o próprio desenvolvimento da ciência, descobriu-se um princípio hemorrágico de degradação e de desordem no universo físico (segundo princípio da termodinâmica). Depois, descobriu-se a extrema complexidade da microfísica, onde a partícula não é algo encapsulado, mas uma fronteira sobre uma complexidade talvez inconcebível, além de revelar a interdependência do sujeito e do objeto, a inserção do acaso no conhecimento. Por sua vez, a brecha da Macrofísica uniu, em uma mesma entidade, os conceitos até então absolutamente heterogêneos de espaço e tempo. Então, o cosmo não pode ser mais visto como uma máquina perfeita, mas sim como um processo em vias de desintegração e de organização simultâneas. Percebemos que a vida não é uma substância, mas um fenômeno de auto-eco-regulação muito complexo que produz autonomia.

A proposta do Pensamento Complexo, assim, é a integração das realidades banidas pela ciência clássica, assim como articular as Ciências com as Artes e a Filosofia. Uma ciência que foi ficando à parte da natureza e da sociedade e que ficou muito tempo sem pensar sobre os reflexos de suas ações. É bem verdade que grandes invenções da ciência salvaram vidas e causaram mortes, e a ciência não estava produzindo conhecimento científico com consciência. Em função disso, uma série de questionamentos sobre a ética na ciência surgem, mas, no momento, não são o foco de nossa atenção.

Nesse diálogo com as diferentes ciência, Morin avançou muito, e tem percebido que um método utilizado para a compreensão de algo no mundo pode ajudar outro pesquisador a transgredir os métodos considerados científicos por sua ciência.

3.3.2 As partes e os todos

Além da problematização da ciência, Morin nos apresenta um outro interessante questionamento, que se refere ao princípio de totalidade, a partir das reflexões de Pascal, de que não conhecemos o todo se não conhecemos as partes. Sua grande crítica é à idéia de holismo, pois considera que estas nos levaram a um outro reducionismo: o de que o todo tem propriedades que não têm as partes quando são separadas.

O todo pode ser mais e menos que a soma das partes, sob efeito das coações organizacionais do sistema. Um bom exemplo são as grandes organizações sociais que, ao imporem tantas restrições sobre as partes ou aos indivíduos, podem tornar tais organizações menores que a soma das partes. Não podemos compreender o social se não tivermos contato com as partes. Assim o sistema não poderá ser considerado uma unidade global, mas como uma unidade multiplex. O todo é realmente uma macrounidade, as partes não estão fundidas nele. Temos uma unidade que organiza uma

diversidade e uma diversidade que organiza a unidade (Morin, 1990/2000). Com estes argumentos, Morin critica o paradigma holístico, pois considera que este esquece que um sistema não é constituído de partes, mas de ações entre unidade complexas, constituídas, por sua vez, de interações. As partes são eventualmente mais do que o todo, pois muitas vezes neste processo de globalização, de “progresso”, a riqueza pode estar em pequenas unidades reflexivas desviadas e periféricas que nele se constituíram.

Nesse contexto, não podemos deixar de ver a vida e a questão do sujeito e da subjetividade como um feixe de qualidades emergentes resultantes do processo de interações e de organizações entre as partes e o todo. De mesmo modo, quem procura realizar um pensamento complexo também deve levar em conta que este não é completo, que se está fazendo um recorte, que seu conhecimento é local e temporalmente limitado. Temos que aprender com a incerteza que tantas vezes a ciência clássica nos ajudou a evitar, devemos ter a percepção que a história do pensamento humano está apenas começando e, mais, precisamos ter consciência de que pouco sabemos sobre o processo do conhecer.

A preocupação de Morin, portanto, é propor um novo método para o saber, que detecte as ligações e as articulações entre partes e todos. Um método que procure por um princípio organizador do conhecimento, que associe a descrição do objeto com a descrição da descrição e a descrição do descritor, que outorgue a força tanto à articulação e à integração quanto à distinção e à oposição. Para Morin (1990/2000), a procura por um método não é para encontrarmos o princípio unitário de todos os conhecimentos, até porque isso seria uma nova redução. O seu método é um convite a pensarmos na complexidade. A teoria não é nada sem o método, pois no método é que está o pleno emprego das qualidades do sujeito, é um assumir a subjetividade com toda a sua criatividade. Ele apresenta, assim, uma proposta de transgressão metodológica, na qual temos que trabalhar as possibilidades de não engessarmos os métodos, as possibilidades de eles serem criados para que facilitem a compreensão de um fenômeno. Morin (1990), em uma de suas propostas, considera que a Cibernética trouxe grandes contribuições para a ciência, quando passou a aceitar a imprecisão, a ambigüidade, à medida que os estudos preliminares sobre o cérebro indicavam que uma das superioridades do cérebro sobre o computador é o poder de trabalhar com o insuficiente e o vago. Foi preciso passarmos a aceitar uma certa ambigüidade e uma ambigüidade certa (nas relações sujeito/objeto, ordem/desordem, auto/hetero-organização). Foi preciso reconhecermos fenômenos inexplicáveis fora do quadro complexo, como liberdade ou criatividade por exemplo.

3.3.3 A noção de sujeito

Ser sujeito supõe um indivíduo, mas a noção de indivíduo só ganha sentido ao comportar a noção de sujeito. A definição primeira do sujeito deve ser biológica. Trata-se de uma lógica de auto-afirmação do indivíduo vivo, pela ocupação do centro do seu mundo, o que corresponde literalmente à noção de egocentrismo. Ser sujeito implica situar-se no centro do mundo para conhecer e agir. (Morin, 2001/2002, p. 74/5)

Morin procura desenvolver, ao mesmo tempo, uma teoria, uma lógica e uma epistemologia da complexidade que possam nos levar à compreensão do conhecimento humano a partir da restituição do sujeito à ciência e da restituição da ciência aos sujeitos, já que a ciência clássica não nos oferece nenhuma sustentação para a noção de

sujeito. Vivemos um paradoxo desde o século 17, pois, apesar de que quase em todas as línguas temos a presença da primeira pessoa do singular, apesar de nos sentirmos sujeitos e apesar de vermos os outros como sujeitos, o paradigma de ciência que adotamos dissolve esse sujeito ou, no mínimo, o divide.

Descartes viu que havia dois mundos: um que era relevante ao conhecimento objetivo, científico – o mundo dos objetos; e outro, um mundo que compete à outra forma de conhecimento, um mundo intuitivo, reflexivo – o mundo dos sujeitos. Por um lado, a alma, o espírito, a sensibilidade, a filosofia, a literatura; por outro, as ciências, as técnicas, a matemática. Vivemos dentro desta oposição. Isso quer dizer que não podemos encontrar a menor sustentação para a noção de sujeito na ciência clássica. Em troca, enquanto abandonamos o campo científico e refletimos como fez Descartes em seu *cogito*, o sujeito se torna fundamento, fundamento da verdade de toda a verdade possível. (Morin, 1994/1996b, p. 46)

Assim, a ciência clássica eliminou o observador de sua observação e o sujeito ora é a fonte de erros, ora é a fonte da verdade absoluta e suprema. Chegamos ao século 20 com a cientificidade invadindo a Ciências Humanas e expulsando o sujeito da Psicologia, que o substituiu por estímulos, respostas, comportamentos; a História o substituiu por determinismos sociais; na Antropologia, surgiu a noção de estrutura. Mas esse sujeito nunca deixou de ser discutido, problematizado. A ciência nos ajudou e também nos dificultou a compreensão do humano. O homem permanece sendo “esse desconhecido”. Hoje, mais por conta de uma má ciência do que propriamente por ignorância. Sabemos sobre o objeto, mas quem o conhece não se conhece. E o pensamento complexo não acredita que possamos conhecer o objeto sem conhecermos a nós mesmos. O mais grave é que são as Ciências Humanas que oferecem a mais fraca contribuição ao estudo da condição humana no momento atual. Daí o paradoxo: quanto mais conhecemos, menos compreendemos o ser humano. Para deixar isso claro, Morin (2001/2002) cita Heidegger:

Nenhuma época acumulou sobre o homem tão numerosos e diversos conhecimentos como a nossa (...) Nenhuma época conseguiu tornar esse saber tão pronta e facilmente acessível. Mas nenhuma época tampouco soube menos o que é o homem. (p. 16)

Assim, precisamos de uma revolução paradigmática que nos permita possibilidades de comunicação e de diálogo, até então impossíveis entre as concepções de mundo e as diversas ciências. Esta “é uma condição de sobrevivência da humanidade, pois é uma condição de verdadeira tolerância, nem ceticismo mole ou frio relativismo, mas compreensão” (Morin, 1990/2001, p. 290).

3.3.3.1 A noção de sujeito discutida a partir da Biologia

Morin (1994/1996b) se propõe a discutir de maneira científica a noção de sujeito, mais especificamente de forma biológica, o que corresponde à lógica do próprio ser vivo segundo ele. O ser humano não é apenas físico porque é composto por átomos e moléculas, mas por se originar de uma organização físico-química que não obedece a leis estritas e que, ao mesmo tempo, não é apenas desordem e caos. Então, a história humana que começou a quase sete milhões de anos é uma torrente de criações e destruições, mistura de racionalidade organizadora, ruído e furor, tem algo de bárbaro e esplêndido. Somos todos frutos do cosmos, que nos criou à sua imagem. O universo, por sua vez, é fruto da catástrofe e parece rumar para a dispersão. Assim, não podemos fugir de discutirmos o nosso enraizamento biológico.

Um dos principais argumentos de Morin sobre a noção de sujeito é que a Biologia atual organiza uma noção de autonomia, uma noção que não exclui a noção de dependência. É a própria idéia de sistema que nos permite falar de autonomia, porque do todo emergem propriedades que não existem em partes isoladas. O todo da primeira célula viva nasceu de condições aleatórias que, enquanto existirem, serão capazes de autoprodução e de auto-reprodução. Vale registrarmos que o que permite essa reprodução não são apenas as condições do meio externo, mas também de sua própria organização, o que significa uma autonomia. Mas tal autonomia deve ser constantemente construída na relação com o meio, na troca de energia e de informação de modo contínuo. Sendo assim, nosso conhecimento é apenas tradução e reconstrução. Nesse sentido, Morin (1994/1996a) se considera um co-construtivista.

O sujeito emerge, sobretudo, a partir da auto-organização, onde a autonomia, a individualidade, a complexidade, a incerteza e a ambigüidade se tornam quase características próprias do sujeito (Morin, 1985/1990). Para Morin, o termo “auto” traz em si a subjetividade, pois os sistemas que passaram a desenvolver uma alta capacidade de organização passaram a produzir uma consciência de si. O sujeito também traz consigo todas as suas características existenciais, como a suficiência e a insuficiência, a ruptura, a morte.

Assim o nosso ponto de vista supõe o mundo e reconhece o sujeito. Melhor, coloca-os a um e a outro de maneira recíproca e inseparável; o mundo só pode

aparecer enquanto tal, quer dizer, horizonte de um ecossistema, horizonte da *physis*, para um sujeito pensante, último desenvolvimento da complexidade auto-organizadora. Mas tal sujeito só pode aparecer no termo de um processo físico através de mil etapas, sempre condicionado por um ecossistema tornando-se cada vez mais vasto, o fenômeno da auto-organização. O sujeito e o objeto aparecem assim como duas divergências últimas inseparáveis da relação sistema auto-organizador/ecossistema”. (Morin,1990, p. 57/8)

É nesse contexto que Morin introduz o termo eco (oikos = casa) no conceito mais antigo de auto-organização, que expressava assim somente a percepção de autonomia. Quando falamos em auto-eco-organização, temos mais explícita essa relação com o meio. Estamos em constante interação com o meio e, nesta interação, estamos em incessante renovação. Em verdade, estamos em um processo de recorrência organizacional, onde o indivíduo é produzido por um ciclo de reprodução, que vai novamente ser reproduzido pelos indivíduos que ele produz (Morin, 1980/1999).

O ser humano é, portanto, um metavivo, que a partir de suas aptidões cria novas formas de vida, psíquicas, espirituais e sociais. A humanidade, assim, não se reduz à animalidade, mas sem animalidade não há humanidade (Morin, 2001/2002). Nosso patrimônio genético difere em apenas 2% do dos chimpanzés. Parece-nos que essa pequena diferença aumentou nosso período de formação cerebral e que a nossa infância prolongada aumentou nossa plasticidade cerebral, o que permitiu a aprendizagem cultural. E a cultura foi necessária para a continuação da hominização, do neandertal ao *sapiens*. Aqui, começamos a perceber a recursividade entre natureza e cultura. Outro fator interessante é que provavelmente o fato do homem ter um corpo generalista fez com que se tornassem necessárias novas adaptações. A nossa insuficiência pode ter nos possibilitado organizar novas virtudes. E o ser mais desviante, o mais marginal de toda a evolução biológica, tomou um lugar central.

Hoje, a Biologia Molecular e a Genética têm apontado dados para compreendermos a questão da organização, apesar de se esquecerem de tratar dessa relação do organismo com o meio. A partir das descobertas nos DNAs e RNAs de algo equivalente à informação, ao programa e à memória, podemos perceber algo cognitivo que ocupa um papel em todos os processos da organização viva. Temos nas bactérias um sistema computante, que articula a relação do interno com o externo de uma forma muito mais complexa que um computador

artificial. A grande diferença é que a bactéria compara, enumera, associa e ajusta as informações por si mesma. Aqui, já aparece um sujeito com a capacidade de computar e egocêntrico, “onde a noção de sujeito está indissolivelmente unida a esse ato, no qual não só é a própria finalidade de si mesmo, mas em que também é autoconstitutivo da própria identidade” (Morin, 1994/1996b, p. 49).

A computação no ser vivo é realizada na primeira pessoa que a realiza função de si mesma, que o faz para viver, que se auto-organiza incessantemente. Uma bactéria é capaz de computar, e o fato de ela ter gravado em si que “eu sou eu mesma” permite que cuide de si mesma. Dessa forma, o ser que tem a capacidade de tal ação pode objetivar a si mesmo. Mais adiante, essa característica vai adquirindo a capacidade de falarmos na primeira pessoa, do singular e do plural, dado que, se não existisse o outro, nós não poderíamos falar. E como falamos com o outro passamos a viver a incerteza de quem fala, pois não sabemos quem fala: se somos nós que estamos falando ou se é algo que fala por nós. Dentro desse princípio da incerteza, o sujeito oscila entre tudo ou nada. Ora experimenta o extremo egocentrismo, ora se sente mínimo nesse imenso universo.

E com isso, a vida conhece o risco do erro. Um erro que pode levar à morte, assim como pode levar ao aparecimento da diversidade e a possibilidade de evolução. O erro é tão humano que, com o aparecimento da linguagem, surgiu uma nova forma de indução do erro: a mentira. Usamos a palavra, a idéia, para traduzirmos e nos comunicarmos com o mundo externo e esta mesma palavra nos induz a nos enganarmos sobre o mundo externo. Passamos a organizar verdades em forma de crenças ou idéias dogmáticas e, com isso, vamos ficando mais insensíveis aos erros.

Os estudos de Imunologia, no final dos anos 60, também nos dão argumentos biológicos em relação a essa distinção entre o si e o não-si, onde o que tem a mesma identidade genética é aceito e o que não é passa a ser rejeitado. O interessante aqui é verificarmos que, como em todo processo de informação, há possibilidade de erros. Isso ocorre, por exemplo, quando um vírus com um mesmo signo molecular não é identificado como estranho. E, mesmo antes de um sistema imunológico complexo, os indivíduos sempre realizaram processos de assimilação e rejeição de alimentos. A natureza também tem nos ajudado a observar que apesar das constantes variações mantemos uma invariância do eu sujeito. Por exemplo, em quatro anos trocamos todas as nossas células e é verdade que não somos a

mesma criança, mas descrevemos a nossa identidade de forma contínua. Temos uma certa ilusão de possuímos uma identidade estável.

Morin ainda considera necessário que discutamos as relações entre indivíduo e espécie para falarmos da noção de sujeito. Segundo ele, muitos afirmam que só faz sentido falar de indivíduos, pois não vemos a espécie. Outros argumentam que a espécie sobrevive e os indivíduos morrem. Para Morin (1994/1996b, 2001/2002), temos delineada, então, uma discussão parecida com a da Física em relação à contradição corpúsculo e onda, onde um e outro se impõem segundo as condições de observação. Há uma complementaridade entre indivíduo e espécie, onde o indivíduo é produto e produtor do processo. E desse modo a sociedade é o produto da interação de indivíduos. As interações criam uma linguagem e uma cultura que vão retroagir sobre os indivíduos.

3.3.4 O que caracteriza a linguagem humana

Morin acredita que podemos falar de sujeito como uma qualidade fundamental do ser vivo e o faz com base nos argumentos levantados até aqui. Mas o sujeito humano não se reduz a essas características. Temos um sistema neurocerebral que não é exclusivamente nosso, mas que em nós se expressa de forma diferente. Um sistema em que, assim como em outros mamíferos, o desenvolvimento da afetividade anda junto com o desenvolvimento da inteligência. Outro aspecto próprio do sujeito humano está ligado à linguagem e à cultura.

O indivíduo-sujeito pode tomar consciência de si mesmo através do instrumento de objetificação que é a linguagem. Vemos aparecer a consciência de ser consciente e a consciência de si em forma claramente inseparável da auto-referência e da reflexibilidade. É na consciência que nos objetificamos nós mesmos para re-subjetivarmos num anel recursivo incessante. (Morin, 1994/1996b, p. 53)

A objetividade vem de um sujeito. Além de se objetificar o sujeito pode objetificar o outro enquanto o reconhece como sujeito. Também capaz de perder a subjetividade dos outros e vê-los apenas como objetos. E foi ao longo do processo histórico que foi surgindo uma consciência de nossa própria subjetividade. Uma consciência que é um anel que une o refletor e o refletido, que é sempre duplicada

sem deixar de ser uma. Reunindo refletor e refletido, estabelece a unidade na duplicidade de uma consciência da consciência.

Podemos ver a consciência apenas como fruto de uma organização cerebral ou como uma extraordinária qualidade do cérebro, pela qual o eu emerge do espírito. Mas essas duas perspectivas ignoram a aptidão de autocrítica, de retroação da consciência. Ao mesmo tempo, a capacidade de retroação da consciência pode ser ou não transformadora.

A consciência só pode ser subjetiva, mas é sua operação que nos permite considerar objetivamente nosso próprio pensamento, unindo o máximo de subjetividade com o máximo de objetividade. Porém, a fragilidade da consciência a torna sujeita a muitos “erros”, que podem ser reforçados pela própria consciência. As fontes de erros da consciência estão no interior do espírito (recalcamento, memória seletiva, mentira para si mesmo) e na sujeição do espírito por uma cultura. Além disso, a consciência é inconsciente de todo nosso inconsciente corporal, assim como tem uma consciência que é apenas parcial de nós mesmos. Apesar de vigilante, é frágil e incerta como a chama de uma vela, que pode parar de iluminar o ambiente a qualquer instante.

Outro argumento de que se utiliza Morin (1996b, 2001/2002) para falar de um princípio de identidade parte dos lingüistas. Estes afirmam que qualquer um pode dizer “eu” mas ninguém pode dizê-lo por nós. Ser sujeito implica assumir-se como centro do mundo para conhecer e agir. Cada indivíduo vive e experimenta-se como sujeito, essa unicidade singular é a coisa humana mais universalmente partilhada. Mas esse princípio de exclusão não impede um princípio de inclusão, que nos permite integrar nossa subjetividade pessoal em uma mais coletiva. Assim, o sujeito humano pode oscilar entre um egocentrismo absoluto e uma abnegação ou sacrifício pessoal. Dentro do princípio de inclusão podemos descrever um princípio de intercomunicação com semelhantes.

Na natureza, os sujeitos se auto-organizam em interação com outros sujeitos ou, melhor dizendo, o sujeito surge para o mundo se integrando na intersubjetividade. “Na intersubjetividade, produz-se convivência. A possibilidade de compreensão permite reconhecer o outro como outro sujeito e senti-lo, eventualmente, no amor como alterego (sic), outro si mesmo” (Morin, 2001/2002, p.78). Através destas integrações Morin procura apresentar uma concepção de sujeito que supera a visão egocentrada do sujeito, apresentada segundo ele por Descartes e Husserl e a visão que o define, antes tudo na relação com o outro, como

faz Levinas. Procura englobar as duas visões para reconhecer que a fundação deste sujeito se dá quase que simultaneamente da relação da auto-afirmação do Eu e da relação com o outro.

Morin (2001/2002, 1990/2001) considera que a linguagem está no cruzamento dos aspectos biológico, humano, cultural e social. O espírito humano emerge do cérebro com e pela linguagem. Apesar da diversidade, as línguas obedecem a estruturas comuns. Assim:

A linguagem é uma parte da totalidade humana, mas a totalidade humana está contida na linguagem. (...) O homem faz-se na linguagem que o faz. A linguagem está em nós e nós estamos na linguagem. Somos abertos pela linguagem, fechados na linguagem, abertos ao outro pela linguagem (comunicação), fechados ao outro pela linguagem (erro, mentira), abertos às idéias pela linguagem, fechados às idéias pela linguagem. (Morin, 2001/2002, p. 37).

3.3.5 O espírito humano

O espírito humano (*mind*, mente) emerge da relação entre a atividade cerebral e a cultura e passa ser o organizador do conhecimento e das ações humanas. É potencialmente aberto ao mundo e, paradoxalmente, nada é mais fechado que o espírito humano. Temos um cérebro fechado em uma caixa craniana, que se liga ao exterior por terminais sensitivos. Esses terminais recebem as informações, codificam-nas e as transmitem para diferentes regiões do cérebro. Nesse ponto, são novamente traduzidas e transformadas em percepção.

O cérebro e o computador são duas máquinas. No entanto, nenhum espírito emerge de um computador. O cérebro se percebe máquina, mas não é capaz de ter a performance de um computador em muitos aspectos. É capaz de ligar a linguagem digital e com a linguagem analógica. Tem a capacidade de dividir e discernir-se da linguagem digital. E também tem a capacidade de ligar, associar e conectar-se da linguagem analógica. Aí está uma das grandes riquezas das línguas: a capacidade de combinar e traduzir a complexidade racional/afetiva do ser humano. Temos a capacidade de dialogar entre o racional e o empírico, entre a certeza e a incerteza, entre o racional e o mítico.

Outro fato relevante levantado por Morin é que o conhecimento não evolui na mesma medida da experiência. Conservamos uma mesma estrutura cognitiva mesmo experimentando coisas diferentes. Fato igual acontece com uma sociedade, apesar de nossa capacidade de pensar ser individual, ser original e criativa, ela pode ser inibida, limitada por *imprinting*, paradigmas e verdades e normas pré-estabelecidas. Ao contrário do que pensam muitos cientistas, essa é uma marca que afeta a todos e não apenas a algumas camadas ditas inferiores da sociedade. Esse determinismo pesa sobre o conhecimento, ele nos impõe o que devemos conhecer e o como devemos conhecer. Os paradigmas comandam esquemas e modelos explicativos – os quais nos impõem uma visão de mundo e das coisas – e governam/controlam, de modo imperativo e proibitivo, a lógica dos discursos, pensamentos e teorias (Morin 1990/20001, 2001/2002). Assim, ser sujeito não impede que este também esteja sujeito. Estamos submetidos a um Estado, a uma Pátria, a um Deus, a um Mito ou mesmo a uma idéia.

Também temos disposições individuais para resistir ao *imprinting*, para transgredir, para imaginar e para conceber. Resistir ao *imprinting* pode fazer com que nos sintamos como o Patinho Feio, mas temos condições de fazer isso. Essa condição nos é dada pela própria linguagem, que sempre comporta a possibilidade de negar. Obedecer sempre nos remete a desobedecer. Para fazermos isso precisamos de certas condições para que o espírito individual se revele. Por tal razão, há tanto gênios que não alcançaram a “sorte” de Mozart ou de Einstein, o físico acreditava que foi o seu desenvolvimento mais afastado do social que o possibilitou problematizar sobre a relação espaço/tempo. Relação que é sempre muito óbvia para os que estão muito inseridos no cultural. Esse é o motivo pelo qual tantos criadores são ignorados enquanto vivem, porque incomodam com suas novas formas de pensar (Morin, 1990/20001).

Não podemos negar a criatividade na evolução dos seres vivos, assim como não podemos eliminá-la da história humana. A criatividade continua sendo um dos grandes mistérios de um outro mistério, o espírito humano. Uma criatividade que aumenta o poder do ser humano tanto para cuidar quanto para aniquilar, que assim como é genial, também possui capacidades que podem ser terríveis na falta de consciência e responsabilidade (Morin, 2001/2002, 1990/2001).

O espírito e a alma humana não podem ser descritos apenas como uma superestrutura, “mas manifestam surpreendentes poderes através das magias, dos xamãs e dos desenvolvimentos inusitados das técnicas. (...) O espírito é um complexo que comporta o psiquismo, noção que revela a sua subjetividade afetiva. A alma humana

emerge a partir das bases psíquicas da sensibilidade, da afetividade; em complementaridade íntima com o espírito (*animus*), ela é alma” (Morin, 2001/2002, p. 108). A alma não tem fronteiras, não tem fundo. Só pode ser percebida por meio da afetividade, da emoção, da intuição. Mas muitos seres humanos ainda não puderam realizar essas virtudes. Para Morin, espírito e alma são virtudes primeiras, mas que emergem de virtudes complexas, de fenômenos de totalidade e por isso não podem sobreviver à morte.

3.3.6 O *homo sapiens* e o *homo demens*

Nós, seres humanos, temos uma identidade comum, genética, mas esquecemos dela e nos tornamos estranhos uns aos outros, desde que os primeiros *homos* partiram da África para todo planeta Terra. Com o processo de globalização atual esta identidade tem sido aos poucos reconquistada. Cada vez mais o mundo todo está em cada um dos indivíduos. Mas, mesmo assim, não formamos um conjunto unificado que podemos chamar de humanidade. Hoje, vivemos duas globalizações: uma técnica, econômica, baseada no lucro, e outra na qual se cultiva uma consciência de cidadania planetária. Aos poucos, uma sociedade planetária tem sido esboçada. Não falta tecnologia para formação dessa sociedade, o que falta é percebermos que somos filhos da Terra.

A unificação global também é conflituosa. Hoje vemos antagonismos religiosos sendo potencializados por interesses econômicos e estratégicos. Os conflitos locais passaram a ter um público global. E a sabedoria humana não está dando conta da insustentável complexidade do mundo hoje. A infinidade de informações e de conhecimentos nos tem levado a um saber fragmentado e que não é acessível a todos. Temos visto a desqualificação de culturas, aumento da solidão e da vida privada. Apesar de novas formas de solidariedade estarem aparecendo o mundo está vivendo uma enorme violência e os povos continuam inimigos. E uma nova forma de guerra nos parece estar se estabelecendo desde 11 de setembro de 2001. A humanidade não consegue parir a humanidade (Morin, 2001/2002).

Desde o início da nossa história, o instrumental *sapiens* serviu ao assassinato do *demens*. E até o excesso do *sapiens*, a racionalização, pode levar ao delírio, que muito comumente é difícil de identificar. A intermediação entre o *homo sapiens* e o *homo demens* é realizada pela afetividade. A afetividade no humano surge pelo

prolongamento da infância e juventude e com isto a intensificação do contato com os pais. É a afetividade que dá valor ao vivido. Neste contexto só faz sentido falar em co-criação quando há um encontro entre fantasia, afetividade e a racionalidade e esse caos pode levar tanto à genialidade, quanto ao delírio ou à destruição. Vivemos uma dialógica criadora e destruidora.

Ao falarmos desse *homo complexus, sapiens, demens*, afetivo, lúdico, imaginário, poético, prosaico, sonhador, objetivo, racional, religioso, mítico, podemos nos perguntar qual a finalidade desse indivíduo. A finalidade do indivíduo se insere na relação indivíduo-sociedade-espécie. Assim suas finalidades vão além dele e são destinadas a ele. A pluralidade de fins nos remete a uma pluralidade de meios e a uma pluralidade de conflitos. As finalidades individuais podem devorar ou não as sociais. Dentre as múltiplas possibilidades de escolha, Morin (2001/2002) propõe que escolhamos viver poeticamente. “Viver poeticamente significa viver intensamente a vida, viver de amor, viver de comunhão, viver de comunidade, viver de jogo, viver de estética, viver de conhecimento, viver de afetividade e de racionalidade, viver assumindo plenamente o destino de *homo sapiens-demens*” (p.156).

3.3.7 Plurideterminismo e liberdade

Quando falamos de sujeito e de subjetividade, a grande questão é se temos liberdade, a possibilidade de escolha ou se somos determinados e as nossas possibilidades de escolha não passam de ilusões. A ciência nos parece ter decidido pela segunda possibilidade, pois seus princípios objetivos a impediram de conceber um sujeito autônomo. Realmente não podemos negar que somos ecológica, genética, social e intelectualmente determinados. Nesse contexto é que Morin (2001/2002) diz ter enfatizado que a nossa autonomia é dependente.

Somos plurideterminados e nessa pluridependência é que se vai construindo nossa autonomia. Por exemplo, a nossa dependência genética nos dá certa autonomia em relação ao meio e nossa dependência em relação ao meio favorece nossa autonomia em relação ao biológico. Essa herança genética também vai se debater com a herança cultural, assim nossa determinação genética nos ajuda a resistir a ditadura do *imprinting* cultural (Morin, 1990/20001, 2001/2002). Então, “aquilo que nos possui permite a nossa existência, impede-nos de sermos livres e ao mesmo tempo, permite-nos a liberdade”

(Morin, 2001/2002, p. 283). Apenas esta complexidade nos ajuda a compreender a autonomia do espírito/cérebro individual.

“A complexidade da relação entre indivíduos, espécie, sociedade, cultura e idéias é a condição de liberdade. Quanto maior a complexidade da trindade humana, maior a parte de autonomia individual, maiores as possibilidades de liberdade” (Morin, 2001/2002, p. 279). Isto que nos torna máquinas não triviais, pois nossa afirmação como sujeito dispõe de inúmeros programas. Muitas vezes somos repetitivos como as máquinas triviais, mas que se comportam como não triviais quando o acaso e a incerteza estão presentes. Temos uma liberdade de escolha que se expressa de forma mais clara em situações de acaso e incerteza. Somos marionetes e ao mesmo tempo um ser que se auto-afirma na sua qualidade de sujeito transgredindo.

3.3.8 Paradoxos atuais

Morin, em toda a sua obra, em especial no Método 5 – *A Humanidade da Humanidade – Identidade Humana* (2001/2002), vai procurar romper com a tentativa irracional do conhecimento racional, de dissolver a noção de homem, de considerá-lo como uma invenção arbitrária. A racionalidade é um aspecto claramente reconhecido como humano, mas, por outro lado, animais têm comportamento racional. Talvez a originalidade humana se expresse melhor na magia e na religião, que foram expulsas da ciência. As culturas ditas primitivas já inventavam, já faziam ciência, mas não separavam o simbólico-mítico-mágico do conhecimento racional e empírico.

Apesar de toda a ciência, o mito e a religião não foram expulsos do pensamento humano. Ao contrário, aparecem de forma diversificada em todas as sociedades humanas, e participam de modo reflexivo do circuito auto-organizador da sociedade e do indivíduo. O mito dá uma inteligibilidade ao mundo pela narração e não pelas leis, pelo singular e não pelo plural, pelo concreto e não pelo abstrato. Podemos ver que um pensamento se utiliza do outro. O pensamento racional utiliza analogias e símbolos e também cria mitos em torno de si.

Hoje, o nosso principal mito é a Razão. Ela se tornou um mito que a transformou em uma entidade onisciente e providencial. Algumas idéias científicas foram

divinizadas. Os mitos modernos em torno da Razão, da Ciência e do Progresso, dispensam Deus e até mesmo a narrativa, e pretendem realizar a salvação da humanidade. Vemos a fé religiosa nos ajudando a suportar e a combater a crueldade do mundo, ao mesmo tempo, que os mitos e religiões também têm criado uma série de obstáculos ao destino dos homens. Apenas quando falamos da morte é que colocamos juntos o espírito, a consciência, a racionalidade e o mito. O ser humano tem consciência da morte como um aniquilamento e nem todos vêem nela a possibilidade de renascimento de um novo ser. No entanto, é a morte que trabalha o espírito humano e o leva a questionar os mistérios de sua existência (Morin, 2001/2002).

Outro grande paradoxo: a mente humana tem um grande poder de manipulação e é totalmente frágil em poder de compreensão. Possui o maior poder, mas é frágil em relação ao poder que ela própria produziu. Por exemplo, a mente humana não se percebe funcionando e controlada pela lógica das máquinas. Esquecemos dos nossos outros poderes, como o de criar deuses e demônios, de dar vida às idéias. Outras habilidades não desenvolvemos totalmente, como a possibilidade de curar por meio do espírito/mente. “A humanidade ainda está em construção e já nos aproximamos da pós-modernidade. A aventura é mais do que nunca desconhecida” (Morin, 2001/2002, p. 259).

Estamos na pré-história do espírito humano, muitas potencialidades da mente ainda não foram expressas, as nossas consciências são subdesenvolvidas. Apesar de todo o nosso conhecimento, o universo e o ser humano estão ainda carregados de mistério. Também temos muitos caminhos a seguir. Será que conseguiremos transformar o processo de hominização em humanização? “Poderemos assumir o destino dialógico de sapiens-demens, ou seja, manter a razão sem ficar encerrados nela, conservar a loucura sem nela cair?” (Morin, 2001/2002, p. 295). A razão pode se desenvolver e se tornar complexa? (Morin, 1990/2000).

Morin (2001/2002) propõe um retorno ao homem que tem aptidão para gerar várias habilidades que são descritas como suas, assim como outras não realizadas. Devemos beber da nossa origem comum, hoje enriquecida com a diversidade, pois, para progredirmos, devemos reencontrar a fonte geradora, que ficou escondida com o “progresso”. Só podemos conservar nossas aptidões se estas forem cuidadas continuamente, pois tudo que não se regenera, degenera. Talvez assumindo a relação inicial, indivíduo/sociedade/espécie, possamos retornar a

origem e trabalharmos por uma liberdade que não seja apenas pessoal, mas também da espécie e da sociedade.

Os meios de comunicação também têm criado o desdobramento dos meios de ilusão. E a cada progresso de elucidação corresponde a um incremento na possibilidade de diversificação e também de enganos. Caracteriza-se, assim, mais um paradoxo, porque apesar do aumento nas possibilidades de comunicação, não há uma diminuição de conflitos, pois estas não eliminam a necessidade de intercâmbios humanos (Morin em Schnitman & Fuks, 1995).

3.3.9 Intersubjetividade

A Fenomenologia, como vimos, propõe uma compreensão a partir da intersubjetividade, que acreditamos ser semelhante ao que Morin propõe ao colocar a necessidade de compreender a outra concepção, pensando a partir do universo epistêmico do outro. Morin (1990/2000, p. 58) repete que “se quisermos achar alguma coisa importante, crucial (embora não haja UM fundamento da objetividade) esta seria a livre comunicação; é a crítica intersubjetiva o ponto crucial e nodal da idéia de objetividade”. Parece-nos que a resposta do que é ciência talvez caminhe por aí, pois Morin (1990/2000, 1983) coloca que “a última descoberta da epistemologia anglo-saxônica afirma ser científico aquilo que é reconhecido como tal pela maioria dos cientistas. Isso quer dizer que não existe nenhum método objetivo para considerar ciência objeto de ciência, e o cientista, sujeito” (Morin, 1990/2000, p. 119). Talvez, uma das grandes descobertas científicas dos últimos tempos seja a de que a ciência não é totalmente científica.

A idéia de objetividade é o resultado de um processo crítico desenvolvido por uma comunidade/sociedade científica num jogo, num consenso de pesquisadores. Vemos que a objetividade dos enunciados científicos está no fato de poderem ser intersubjetivamente submetidos a testes. Não há como eliminarmos a subjetividade, dado que a objetividade não é uma qualidade do espírito sábio. E o conhecimento é apenas um recorte que fazemos da realidade e que vai depender dos instrumentos que escolhermos para observar, assim como dos instrumentos mentais que são os conceitos.

Vamos organizando uma teoria científica que nos dá inteligibilidade sobre algum fenômeno, mas precisamos de teorias que estejam em constante diálogo, em constante construção, em um processo recursivo auto-ecoprodutor. No entanto, a ciência é constantemente inibida, abafada por manipulações de prática e de poder (Morin, 1990/2000). Muito disto acontece devido a nossa angústia de lidar com a incerteza, com o conflito. Temos que construir uma ciência nova, que comporte a capacidade da ciência de refletir sobre si própria, que comporte um autoconhecimento.

Por fim, podemos considerar Morin um anti-humanista, no sentido de que é necessário abandonar o humanismo que faz do homem o único sujeito num universo de objetos e que tem como ideal a conquista do mundo. Mas, igualmente, podemos considerar que Morin é humanista, no sentido que procura compreender o homem, não a partir do mito do homem sobrenatural, mas sim no anti-mito complexo do homem biocultural (Roger,1999).

3.4 Construcionismo Social e a construção social da subjetividade

O objetivo da filosofia construtivista é manter a conversação em andamento, mais do que encontrar a verdade objetiva. (Rorty, 1979, em Lax, 1995/1998, p.100)

A voz do cliente não é meramente um instrumento auxiliar na confirmação da narrativa pré-determinada pelo terapeuta, mas serve nestes contextos como constituinte essencial de uma realidade construída em conjunto. (...) a ênfase está na relação de colaboração entre o cliente e o terapeuta, à medida que estes se empenham em desenvolver formas de narrativas que possam capacitar o cliente a ir além da sua crise momentânea ou contínua. (Gergen & Kaye, 1995/1998, p. 211)

A linguagem é um centro em que se reúnem o eu e o mundo, ou melhor, em que ambos aparecem em sua unidade originária. (Gadamer, 1986/1997, p. 686 [478])

Os Construcionistas são um grupo que vem crescendo, principalmente, a partir da década de 90. Seus principais divulgadores, entre os terapeutas de família, são Gergen (Rasera e Japur, 2001), Anderson e Goolishian, Adersen, Lax (Hoffman, 1995/1998).

Segundo K. Gergen (1985, em Rasera & Japur, 2001) o Construcionismo é uma forma de investigação social que se preocupa em explicar os processos pelos quais as pessoas descrevem, explicam o mundo em que vivem, incluindo elas mesmas. É um movimento que de certa forma se alinha com o que se tem chamado de pós-modernismo, pois desafia qualquer referencial que pressuponha algum tipo de estrutura interna. Para Shotter (2000, em Guanaes & Japur, 2003) o Construcionismo Social busca investigar o contínuo fluxo da atividade comunicativa humana, dando destaque aos processos lingüísticos e relacionais que possibilitam a produção do conhecimento sobre o *self* e sobre o mundo em que vivemos.

O Construcionismo e o Construtivismo se encontram na perspectiva de contestar as idéias modernistas de que existe um mundo real que pode ser conhecido com exatidão objetiva. E se diferenciam pelo fato dos Construtivistas tenderem a promover a imagem do sistema nervoso como uma máquina fechada ao colocarem que as percepções e os construtos se formam quando o organismo colide com o ambiente. Os teóricos da construção social vêem as idéias, os conceitos e as recordações como surgidos do intercâmbio social mediado pela linguagem, onde todo conhecimento se produz no espaço entre as pessoas e que somente pela conversação permanente é que o indivíduo desenvolve o seu senso de identidade (Hoffman, 1995/1998).

Assim como os outros autores que temos apresentado neste trabalho, os Construcionistas Sociais também percebem a necessidade de encontrarmos outras formas de compreensão da saúde mental fora dos modelos que se originaram na perspectiva Iluminista. “Juntamente com o construtivismo e a fenomenologia, o construcionismo forma (ainda que em bases distintas) um desafio crítico ao dualismo sujeito-objeto sobre o qual se fundamenta a visão tradicional do terapeuta-cientista (McNamee e Gergen, 1995/1998, p. 8). Isso implica uma modificação na visão de conhecimento como representação. O conhecimento passa a ser percebido como algo que é produzido na relação entre as pessoas (Rasera & Japur, 2001).

Como as idéias pós-modernas e pós-estruturalistas tiveram origem na Semiótica e na crítica literária, os autores que se agregaram a esse contexto partiram para o estudo do campo social, assim como o uso de narrativas (Hoffman, 1995/1998). Segundo Lax (1995/1998), a teoria da desconstrução literária está enraizada em uma tradição filosófica que se origina nos trabalhos de Kant, Husserl, Heidegger e Wittgenstein. Estes pensadores estiveram continuamente envolvidos com a questão de como conhecemos o mundo e qual o papel da linguagem em nossas descrições. Os autores Construcionistas compartilham também com Foucault e Derrida um conjunto de temas importantes: a linguagem como campo da construção psicológica, a morte do sujeito e a substituição da dimensão histórica por uma ordem simbólica discursiva na constituição da psique.

Os Construcionistas Sociais não formam um bloco homogêneo e poderiam ser divididos em dois grupos: os de abordagem narrativas e os de abordagem colaborativas (Grandesso, 2002). O primeiro grupo pressupõe que as pessoas vivem suas vidas por meio de histórias, que organizam e dão sentido à experiência. Essas histórias são capturadas nas histórias dominantes da comunidade lingüística em que o indivíduo vive. No contexto terapêutico, as narrativas desse grupo vão ser trabalhadas de forma diferente. Sluzki (Grandesso, 2002), por exemplo, enfatiza as micro-práticas transformativas, nas quais trabalha pontos de bifurcação das histórias que podem ser desestabilizadas pela conversação terapêutica.

Anderson, Goolishian, Hoffman e Andersen são os principais representantes da abordagem colaborativa, o segundo grupo dos Construcionistas Sociais, onde a ênfase está mais no cuidado que na cura (Nichols & Schwartz, 1995/1998). Estes autores propõem que o processo terapêutico seja uma conversação na qual o terapeuta é um participante ativo, mas o especialista é o cliente (Grandesso, 2002). Anderson e Goolishian (1995/1998) propõem um trabalho por meio dos processos reflexivos, no qual cada participante conecta a sua fala interna com o que viu e ouviu durante a sessão terapêutica (Grandesso, 1995, Andersen, 1995), além de tornar a sua conversação interna em externa, aberta para as palavras e para os processos por eles construídos.

Para Nichols e Schwartz (1995/1998), esses terapeutas estão permitindo que os terapeutas sejam novamente humanos, o que significa sermos compassivos, humildes e honestos.

Podemos dizer que há, ainda, outro grupo de Construcionistas Sociais, representado por Michael White, David Epston, Jill Freedman e Gene Combs (Grandesso, 2002) que propõem a desconstrução das histórias dominantes e as práticas subjogadoras do *self*, a reconstrução ou re-autoria da autobiografia. Michael White, muito influenciado por Foucault, procura ajudar os indivíduos a desconstruírem realidades *a priori*. White é extremamente político, pois quer liberar histórias alternativas que foram reprimidas pela cultura dominante (Nichols & Schwartz, 1985/1998).

Burr (2000, em Guanaes & Japur, 2003) classifica os Construcionistas em função de como descrevem a natureza discursiva do *self*:

1) a proposta de uma Psicologia discursiva de Potter e Wetherell pretende investigar o modo como as diferentes explicações e descrições de *self* são constituídas e são um esforço de deslocar o *locus* de significações individuais para a esfera do social. Estes autores chamam a nossa atenção para as relações de poder e a importância dessa categoria na regulação dos relacionamentos em nossa sociedade, pois delimitam as possibilidades de significação dentro de uma determinada cultura.

2) a teoria do posicionamento de Harré e van Langenhove. Estes autores colocam que as pessoas estão sempre engajadas em atividades discursivas onde posicionam a si mesmas e aos outros, no entanto, as formas que estes posicionamentos assumem vão diferir de acordo com as normas sociais e as situações específicas em que elas ocorrem, pois o *self* é construído nas práticas discursivas, por meio das posições que as pessoas negociam ativamente em seus relacionamentos. Sendo assim, a noção de identidade como unidade é substituída pela possibilidade de múltiplas descrições de *selves*.

3) a noção de *self* narrativo de Gergen, em que as narrativas são recursos conversacionais, construções abertas à contínua alteração na medida em que a interação progride. Não somos livres para construir qualquer história pessoal, pois estamos envolvidos em convenções sociais que valorizam ou desencorajam certas descrições de *self*, enfatizando, então, que na construção do *self* é realizada em co-autoria.

Portanto, o que liga estes autores é uma concepção não essencialista do *self*, dado que este é lingüística e socialmente construído na práxis discursiva e sujeito a

transformações ao longo de sua existência, sendo assim definido a cada momento da interação através dos modos pelos quais as pessoas descrevem a si mesmas (Grandesso, 2002; Guanaes & Japur, 2003).

Protagonista de sua própria história, autor da existência, este *self* se compreende como competente para a ação e para o agenciamento de eleições a partir de um posicionamento moral e ético e com capacidade para criar e expandir suas possibilidades existenciais. (Grandesso, 2002, p. 24, tradução nossa)

3.4.1 O papel da linguagem

Os Construcionistas partem do princípio de que nossas formulações da realidade são guiadas e limitadas pelos sistemas de linguagem nos quais vivemos, ou de que o que pode ser dito a respeito do mundo é o resultado de convenções compartilhadas no discurso. Quando achamos que estamos descrevendo um fato, estamos sim contando uma história a partir de um repertório que já temos de formas de narrativas ou de artifícios para contar histórias que já estão impostos pelo nosso contexto social. Assim, a perspectiva pós-moderna assumida pelos Construcionistas sociais renuncia ao conceito de identidade pessoal (Gergen, 1995/1998). Acreditam que, ao focarem na linguagem, focam na interação entre as pessoas na construção de seus mundos. Lembram que, quando utilizamos a metáfora da visão (olhar), esta implica uma distância, objetividade, enquanto que a metáfora do som implica proximidade (McNamme, 1995/1998).

Aquele que ouve é de algum modo interpelado, e não pode deixar de ouvir. Não há como desviar seus ouvidos da mesma forma que desvio o olhar. (Gadamer, 1986/1997, p. 670 [465])

A ênfase na linguagem se dá por considerarem-na uma atividade compartilhada e sua análise deve focalizar o relacionamento entre as pessoas. Por esta perspectiva dialógica é que podemos perceber como as pessoas se constroem, pois a significação não tem origem em uma mente individual, já que vai sendo construída na relação entre as pessoas. Os enunciados passam a ter significado quando os outros adicionam alguma forma de ação suplementar. Então, não se trata de ação-reação, mas de ação conjunta.

Essa ação suplementar é que vai garantir o potencial de significação do enunciado e vai delimitar temporariamente o significado. Este pode ser alterado por novas suplementações, mas também está submetido a potencialidades de significações já estabelecidas pela sociedade em que vivemos. As nossas ações têm significados a partir de determinadas descrições de mundo que vão determinar o que é ou não

pertinente. E o que vai ser entendido como entendimento ou desentendimento vai ser definido pelos padrões sociais. Tais padrões não garantem total entendimento, pois as pessoas estão sempre envolvidas em novos contextos que envolvem riscos de desentendimento e criação de novas re-significações (Rasera & Japur, 2001).

Isso não significa que nada exista fora da linguagem, mas o ser que pode ser compreendido é linguagem (Gadamer, 1987/1996). Com essas argumentações, os Construcionistas colocam que, para operarmos mudanças sociais, é necessário penetrarmos nos vocabulários culturais, ao mesmo tempo em que buscamos a sua transformação. E como somos eminentemente relacionais, essas transformações não se dão individualmente. As palavras que usamos vão influenciar os significados a que chegamos, ou as buscamos para encontrar o pensamento, pois as palavras não são inocentes. E é aí que podemos perceber a influência de Wittgenstein em toda essa proposta (Andersen, 1995).

3.4.2 As narrativas – O sentido de *self* produzido no diálogo

A narrativa, ou sentido de *self*, é produzida no diálogo com os outros e é o nosso próprio diálogo com os outros. “Não existe *self* oculto a ser interpretado. Nós nos ‘revelamos’ a cada momento de integração pela narrativa presente que mantemos com os outros” (Lax, 1995/1998, p. 89). O *self* é a expressão de um ser e um devir através da linguagem. Assim, a natureza do *self* e de nossa subjetividade devem ser vistos como fenômenos intersubjetivos. O que não significa que estejamos passivos a fenômenos internos ou externos, já que toda conduta humana é intencional. Esta visão exige que o terapeuta procure compreender o sentido ou a intenção de qualquer comportamento (Goolishian & Anderson, 1994/1996).

O *self*, numa perspectiva pós-moderna, pode considerar-se uma expressão desta capacidade para a linguagem e a narração. De uma forma mais simples, os seres humanos sempre contaram coisas entre si e escutaram o que os demais lhes contavam; e sempre compreendemos o que somos e quem somos a partir das narrações que nos relatam mutuamente. Na melhor das hipóteses não somos mais que co-autores de uma narração em permanente mudança que se transforma em nosso si mesmo. E como co-autores dessas narrações de identidade

estivemos desde sempre na história de nosso passado narrado e nos múltiplos contextos de nossas construções narrativas. (p. 193).

É importante ressaltar, que estas histórias textuais não são independentes das pessoas que as contam. São produto das relações humanas e só ganham sentido pela forma que são usadas. Apesar de serem construções limitadas por nossa linguagem, não significa que não temos o poder de alterá-las (McNamee & Gergen, 1995/1998). As histórias ou narrativas que temos sobre nós mesmos ou sobre o mundo, comportam múltiplas vozes. Nossas narrativas sobre nós mesmos sempre incluem os outros, que também são construídos por essa narrativa. O outro também vai ser co-autor da nossa narrativa sobre ele (Rasera & Japur, 2001).

Essa teoria relacional e dialógica tem implicações ontológicas relativas à noção de eu. Apresentando uma visão de *self* socialmente construído na linguagem e descentrando o indivíduo como autor único de si mesmo, este passa a ser compreendido como uma construção social de múltiplos autores. “O eu não começa em um momento puro de autoconsciência autônoma, mas em relação com o outro, por quem permanece para sempre responsável” (Levinas em Lax, 1995/1998, p. 89).

Hoffman (1995/1998) coloca que, como ela, outros terapeutas familiares passaram décadas tentando fazer desaparecer o indivíduo, mas, na verdade, apenas o substituíram pela unidade familiar. No entanto, acredita que o que é necessário é um afastamento da noção de estrutura e a adoção de uma perspectiva do *self* como um segmento da história em movimento, tal como um rio ou uma corrente. Nessa perspectiva, “um indivíduo emerge através dos processos de interação social, não como um produto final relativamente fixo, mas como alguém, que é constituído e reconstituído através das práticas discursivas nas quais participa” (Davies & Harré, 1990, p. 90, em Rasera e Japur, 2001).

Portanto, para os Construcionistas (Anderson, 1997, em Rasera & Japur, 2001; Hoffman, 1995/1998), a possibilidade de mudança do *self* é inerente ao diálogo, já que mudança é o contar e recontar de histórias familiares. As mudanças são fruto das redescrições que se desenvolvem por meio da conversação. Nesta, uma tensão entre o dito, e o não dito cria uma tensão potencial para que uma nova compreensão possa emergir. Pela desconstrução do nosso mundo como o conhecemos e pela procura do inesperado, podemos substituir nossa visão (Derrida em Lax, 1995/1998; Grandesso, 1995).

3.4.3 O processo psicoterapêutico

Por conta dessa nova perspectiva, não havia como os Construcionistas não contestarem a própria idéia de psicoterapia e de mitificação em torno do papel transformador do terapeuta. Isso porque um terapeuta que muito ajuda, ou exerce muito poder, pode simplesmente estar comunicando à família o quanto são inadequados ou errados os seus membros (Fruggeri, 1995/1998). E as principais questões que os construcionistas levantaram foram as necessidades de:

- estarmos atentos para as ideologias presentes em cada abordagem terapêutica;
- desfocarmos os indivíduos como centro das disfunções e a necessidade de adotarmos uma perspectiva sistêmica;
- expandirmos nossa atenção para a comunidade, instituições, contexto econômico, pois não podemos separar o indivíduo do seu contexto;
- questionarmos as práticas de saúde mental que são opressivas em relação às mulheres, colocando-as como responsáveis por uma série de transtornos mentais;
- contestarmos a separação tradicional entre o conhecedor e o conhecido (McNamee & Gergen, 1995/1998).

Os Construcionistas questionam, assim, as psicoterapias em que a busca do que é o *self*, sua natureza, sua essência, era o tema central. Psicoterapias que procuravam demarcar o que é *self* do não-*self*, descrevendo cada pessoa como se fosse um acontecimento independente, ao que denominaram de *self* encapsulado (Goolishian & Anderson, 1996).

Questionando a visão de conhecimento científico como racionalmente superior, passaram a identificar os processos culturais e históricos que favorecem certas concepções da natureza em detrimento de outras. “Como resultado, argumenta-se que aquilo que entendemos como descrições objetivas e precisas da natureza e do *self* são o resultado de processos sociais” (McNamee & Gergen, 1995/1998, p.7).

Além dos pontos em comum com a postura sistêmica em geral, os Construcionistas Sociais enfatizam o uso de metáforas e narrativas, a enfatizam o dialogismo (Rasera & Japur, 2001). A relação terapêutica é colocada como uma possibilidade de co-construção, pois o terapeuta não tem a verdade. No entanto, no

diálogo terapêutico podem surgir alternativas úteis para a construção do cliente. A proposta não enfatiza a produção de mudanças, mas antes de tudo, a abertura para espaços de conversação, nos quais possamos negociar novos entendimentos como premissas a respeito dos sentidos. O terapeuta passa a ser apenas um artista da conversação, perguntando a partir de uma posição do “não saber”, ao invés de fazer intervenções baseadas em um método que demande respostas específicas. (Anderson & Goolishian, 1995/1998).

Dessa forma, quando os Construcionistas Sociais propõem uma relação terapêutica dialógica, eles se retiram, de certa forma, do modelo sistêmico cibernético, em que a proposta era de mudança da família a partir das intervenções terapêuticas, e se introduzem em uma postura reflexiva, ou que se dobra sobre si mesma. Esta mudança, segundo Hoffman (1995/1998), amplia a visão de circularidade para uma visão de infinito, representado graficamente pelo símbolo “∞”. Nessa nova perspectiva, há espaço para o diálogo interno das pessoas, assim como uma intersecção onde as pessoas se encontram.

Andersen (1995) e Anderson e Goolishian (1995/1998) propõem o conceito de Círculo Hermenêutico dentro dessa postura reflexiva, um conceito relacionado às teorias de Heidegger e Gadamer. Este conceito procura expressar a idéia de que estar no mundo é uma constante busca de significados. Desse modo, o que viermos a entender irá influenciar o que passamos a prestar atenção, formando novos *a priori*, pois tendemos a simplificar quando estamos empenhados no ato de criar significados. Cada um vai reorganizando os seus pré-conhecimentos na relação com algo novo, singular, pois nesse contexto temos a possibilidade de dar uma nova perspectiva ou mudar o nosso conhecimento. E é a essa relação entre o singular, o novo e o pré-conhecido, os nossos universais, que se denomina Círculo Hermenêutico. Na concepção hermenêutica, o significado sempre está em processo (Goolishian & Anderson, 1996) e o diálogo é uma prática social transformadora para todos os envolvidos, sejam eles clientes ou terapeutas. A compreensão é co-construída intersubjetivamente.(Grandesso, 2002).

A partir do momento em que o terapeuta percebe que tem um *a priori* e não sabe o que a sua intervenção tem de melhor do que as dos clientes, não há como permanecer em uma postura hierárquica. Passa, então, a trabalhar em função de uma postura reflexiva, um diálogo, entre as singularidades trazidas pelos clientes e o conhecimento que já tinha. Esperando que, olhando de múltiplas perspectivas, surjam idéias e significados novos (Andersen, 1995), mudando o papel da equipe de observação, que deixa de ser a que tem a fala mais correta, como ocorria no início da terapia familiar (Grandesso, 2002). Assim, não saber significa aprender a singularidade da verdade

narrativa de cada cliente naquele momento (Anderson & Goolishian, 1995/1998), o que permite uma atitude cuidadosa e de respeito.

A ênfase à narrativa é sempre conferida pela possibilidade de geração de sentido pela via do diálogo, que no processo terapêutico passa a implicar a substituição de uma narrativa principal disfuncional por uma mais funcional, porque não significa a aceitação das premissas dos clientes, e sim uma investigação desinteressada. A psicoterapia pode ser pensada como um processo de invenção de sentido no contexto do discurso colaborativo, no qual o sentido da experiência é transformado por formas alternativas de pontuar a experiência por meio da percepção que surge ao vermos que não podemos ver (Gergen & Kaye, 1995/1998). Seguindo a mesma postura, Penn (1999) fala da necessidade do cliente encontrar uma voz nova ou livre para que possa contar sua história de modo diferente no contexto de pessoas vítimas de estupros. Acredita que a história nova, com novos personagens, tem o efeito de alterar a memória e renovar sua direção de vida e crença em si mesmo eventualmente.

Ao reconsiderarmos a utilidade da narrativa, nós nos deslocamos para fora – da mente individual para as relações constituídas pela narrativa em ação. (...) Cada narrativa de *self* pode funcionar bem em certas circunstâncias, mas levar a resultados infelizes em outras. Ter apenas um meio de se fazer compreender é, portanto, limitar a gama de relacionamentos ou situações nas quais se pode funcionar satisfatoriamente. (Gergen & Kaye, 1995/1998, p. 215/216)

Em outra perspectiva, Packman (1999) coloca que não há possibilidade de se evitar o papel ativo do terapeuta que pensa e atua em termos construtivistas, pois seu papel não é apenas de criar alternativas através de conversações, mas também o de criar alternativas para conversações férteis e vivas. Seu objetivo é a ampliação de espaços para a construção de identidades alternativas, baseadas em elementos que já estavam presentes, mas que precisam ser ampliados. Acredita que os processos pelos quais novas histórias se tornam possíveis, e eventualmente dominantes, é social. Para ele, há necessidade de criarmos estruturas micro-sociais para que apareça o protagonista de um novo tipo de história. Assim, o Construtivista ou o Construcionista Social é um designer que vai projetar maneiras de como o mundo pode ser se operarmos para transformá-lo em direções consensualmente desejáveis. Esse designer usa a força dos grupos terapêuticos não só para a introspecção compartilhada, mas para que tenhamos consciência do sentido de “conhecermos juntos”, sobretudo sobre o que nos assombra.

A terapia pode então ser uma prática social crítica e a conversação terapêutica torna-se reflexiva, permitindo que aqueles que estão em conversação olharem para si mesmos através dos olhos dos outros, como Heinz von Foerster gosta de dizer. A reflexão não é modelada aqui sobre ‘O Pensador’ isolado de Rodin, mas como um processo que só pode ser social. (Packman, 1999, p. 13)

3.4.4 A emoção

Pelo fato de que nos propusemos a estabelecer um diálogo entre os Construcionistas e os Gestalten-Terapeutas, temos que buscar qual a percepção dos primeiros no que diz respeito à emoção. Rom Harré (1986, em Hoffman, 1995/1998) não acredita que as emoções existam dentro das pessoas como traços ou estados distintos ou que elas sejam comuns no mundo inteiro. A partir daí, alguns Construcionistas percebem as emoções como mais uma das partes da complexa teia de comunicação, não atribuindo nenhum significado especial a esses estados interiores. Não consideram que todos os sentimentos devam ser expressos e não acreditam que a repressão das emoções pode produzir sintomas na vida posterior.

Já para Andersen (1995), existem emoções dentro das palavras, e devemos escutar o como as pessoas falam, além do que elas falam. Hoje ele não acredita que os movimentos, sentimentos e a linguagem estão dentro de nós. “Nós é que estamos inseridos neles: nos movimentos, nos sentimentos e na linguagem. Não os modelamos, eles nos modelam” (p. 9). Também aprendemos que devemos sentir de determinada maneira, por exemplo, se é bom ou não aceitar ajuda.

Penn (1999) também sente necessidade de dar atenção ao que ela chama de voz corporal, pois esta freqüentemente comunica mais que as próprias palavras. Da mesma forma, procura explorar as palavras que expressam os sentimentos conflitantes, pois quando alguém fala de raiva pode estar também falando de tristeza, solidão. Esta mesma autora propõe sempre aos seus clientes que eles escrevam, principalmente cartas, para outras pessoas. O registro por escrito ajuda os clientes a retornarem a sua nova narrativa sempre que acharem necessário. Para Penn, a mudança de narrativa vai gerar, uma mudança na emoção. E Packman (1999) afirma que as histórias não são apenas relatos verbais, mas são narrativas encarnadas nas estruturas culturais e biológicas das quais fazemos parte.

Mais uma vez, fica claro que os Construcionistas Sociais formam um grupo heterogêneo, e o lugar da emoção para estes autores também vai ser diverso. Entretanto, o que chama a nossa atenção é que a emoção é sempre colocada quando eles fazem relatos clínicos, principalmente aqueles que incluímos na abordagem colaborativa.

Parece haver diferenças também significativas quanto à postura dos psicoterapeutas, alguns são mais diretivos do que outros na construção das novas narrativas. Uns optam por uma postura mais voltada para o diálogo e para o encontro e outros parecem mais ligados ao neopragmatismo americano. Mas a tendência geral é o deslocamento do processo terapêutico da ação para o significado. Esta ênfase contemporânea ao significado é especialmente presente nos que propõem uma abordagem cooperativa. Todavia, Nichols e Schwartz (1995/1998) questionam se não há possibilidade de se trabalhar com os significados e também com a ação, ao invés de trocar um pelo outro.

Algumas críticas têm sido feitas às teorias Sistêmicas Construtivistas Construcionistas Sociais, principalmente no que se refere ao Construcionismo Social. Para Nichols e Schwartz (1995/1998), Gergen desafia a noção de que somos indivíduos autônomos que mantêm crenças independentes. Dentro da sua perspectiva, nossas crenças são muito plásticas, mudam drasticamente com as mudanças em nosso contexto social. Já para Neubern (1999, 2000), essas propostas pós-modernas têm contribuído para o debate epistemológico, assim como para a possibilidade de uma construção complexa. Acredita que tal perspectiva hipertrofia o papel da linguagem e acaba desprezando praticamente qualquer participação ativa do real, desconsidera processos que não se esgotam nas construções linguísticas, como as emoções, as motivações, a história e um conjunto de experiências indizíveis, como a experiência do êxtase religioso.

González Rey (2003) coloca que a ênfase na co-construção, nas narrativas e na linguagem proposta pelo Construcionismo Social faz com que o sujeito apareça como um momento sem história constitutiva própria.

Neste sentido, a idéia de subjetividade desaparece, pois o sujeito não tem capacidade generativa dentro dos contextos de sua ação. De fato, é um sujeito totalmente determinado, ainda que essa determinação apareça agora como “fluxos conversacionais vivos” É um fluxo sem sujeito, em que a expressão da pessoa está determinada por um posicionamento contextual (Harré) do qual o outro é sempre parte. (p.150)

González Rey ainda coloca que reconhecer o aspecto social compartilhado pelos processos de percepção de nenhuma forma pode nos conduzir a ignorar os outros aspectos constitutivos: bioquímicos, biológicos, processos de sentido subjetivos da percepção comprometidos simultaneamente com a configuração subjetiva do espaço social e com o sujeito do processo.

3.5 Da metáfora construtivista à metáfora hermenêutica

O mundo lingüístico próprio, em que se vive, não é uma barreira que impede todo conhecimento do ser em si, mas abarca fundamentalmente tudo aquilo a que se pode expandir-se e elevar-se à nossa percepção. É claro que os que se criam numa determinada tradição lingüística e cultural vêem o mundo de maneira diferente de como o vêem os que pertencem a outras tradições. (Gadamer, 1986/1997, p. 648 [450/1])

Podemos perceber que um processo terapêutico que inicialmente utilizava somente da metáfora sistêmica foi incorporando as mudanças que estavam acontecendo em várias ciências, principalmente as introduzidas pelo pensamento pós-moderno. Isso foi se refletindo nos tipos de metáforas que iam sendo utilizadas pelos terapeutas para a compreensão da família ou da comunidade com a qual estavam em contato. As metáforas de homeostase da Primeira Cibernética e as metáforas sobre o poder foram dando espaço a metáforas mais ecológicas em torno dos conceitos de co-evolução, de co-criação e de co-participação. O que significou uma mudança na postura terapêutica com um compromisso de um processo auto-reflexivo e com o abandono da noção de descoberta por uma noção de co-construção, tanto do problema quanto da solução (Grandesso, 2002).

Essas mudanças nas metáforas usadas refletem as mudanças na concepção de sujeito e de subjetividade presentes nas abordagens terapêuticas. Como vimos, com a chegada da Cibernética de Segunda Ordem, o sujeito observador é introduzido no sistema, e passamos ver alguns terapeutas de família com preocupações semelhantes às da Fenomenologia, buscando compreender como as pessoas constroem ou constituem sentido. Então, quando se adota uma perspectiva que dá ênfase à construção dos significados, aos modelos dialógicos e às metáforas narrativas, a metáfora passa a ser hermenêutica. (Grandesso, 2000). A grande diferença é que essas metáforas são temporais e fluidas, e não estáticas e espaciais como as organizadas em torno do conceito de homeostase.

Tal fato leva alguns Construcionistas, como Hoffman (1990 em Grandesso, 2000), a afirmarem que as metáforas do futuro serão auditivas, organizadas em torno de diferentes “vozes”. Anderson & Goolishian (1998a, em Grandesso, 2000) ressaltam que

os problemas psicológicos surgem, mudam de forma e desaparecem, conforme mudam o vocabulário e as descrições dos terapeutas. Por isso, como já vimos, alguns terapeutas foram levados a abandonar a bandeira da Cibernética e a adotar a da Hermenêutica, substituindo os círculos de *feedback* pelos círculos intersubjetivos do diálogo.

A mudança conceitual dentro desse enfoque pós-moderno, no meu entender, organiza suas teorias e deriva suas práticas em um interjogo recursivo em que os problemas são vistos não como “coisas” a serem eliminadas, mas como dilemas resultantes da participação dos indivíduos nas práticas interativas e discursivas de seus contextos sociais. (...) Colocamos nossa ênfase nas práticas discursivas usadas pelos teóricos, pesquisadores e clínicos, em interação com seus clientes dentro de um determinado domínio cultural e ideológico, na construção do que vem a ser o problema e o que nos é viável como uma hermenêutica dos fenômenos humanos. (Grandesso, 2000, p.142)

Assim, cada terapeuta vai estruturar o diálogo terapêutico em torno da teoria de sua preferência em determinado período. Nenhuma conversação é a mais verdadeira, pois diferentes conversações podem ser geradoras de mudanças terapêuticas. As construções que uma pessoa, uma família ou uma comunidade trazem, bem como as construções teóricas por parte dos psicoterapeutas, vão ser integradas em uma produção colaborativa entre psicoterapeutas e clientes em um espaço intersubjetivo do diálogo (Grandesso, 2000).

3.5.1 A perspectiva hermenêutica

Dentro da perspectiva hermenêutica, o sistema terapêutico passa a ser definido por aqueles que estão envolvidos em conversações em torno do problema. Tal concepção coloca uma intensa ênfase na linguagem. Dessa forma, toda uma concepção sistêmica é abandonada, principalmente pelos que tem o enfoque do Construcionismo Social, por uma compreensão dos sistemas humanos como sistemas lingüísticos (Anderson & Goolishian, 1988a, em Grandesso, 2000). Tal concepção estende o território da Terapia Sistêmica para incluir o indivíduo, as comunidades e outras organizações sociais, envolvidas em uma trama significativa.

A Hermenêutica começou a se estruturar pelos que tinham necessidade de interpretar e traduzir os textos bíblicos. O termo vem do grego *hermeneuikos*, que nos

remete a Hermes – cuja tarefa era a de interpretar e explicar aos humanos os significados ocultos, implícitos nas mensagens dos deuses. A Hermenêutica tem ajudado cientistas sociais a compreenderem textos seculares. Wilhelm Dilthey foi uma figura central no estabelecimento da Hermenêutica. Nela existe um permanente debate entre os objetivistas, que localizam o significado no texto e que consideram o mesmo como sendo independente da interpretação, e aqueles que consideram a interpretação ativa como primária a toda interpretação. Hans-George Gadamer é um dos representantes desta segunda Hermenêutica, afirma que a compreensão é uma interpretação entre o “horizonte” proporcionado pelo texto e o horizonte pessoal do seu leitor. É o que ele denomina como círculo hermenêutico, isto é, o significado do texto é determinado (contextualizado) pelo horizonte do interpretador e pelo momento da interpretação. O horizonte do interpretador é produto de uma história anterior de interações lingüísticas, cada uma das quais representando um texto que pode agora ser compreendido à luz da pré-compreensão do interpretador naquele momento. Com forte influência de Heidegger e de Rudolf Bultmann, Gadamer propõe que a significação não reside no significado estabelecido no texto, mas o significado é estabelecido a partir de nossa pré-compreensão. Como a perspectiva hermenêutica proposta por Gadamer tem forte influência de Heidegger, temos, mais uma vez, uma aproximação das propostas da Gestalt-Terapia quanto à questão do sentido e do significado, e de todas as questões relativas ao papel do indivíduo e do contexto social nessa questão.

Para Mahoney (1991/1998), a Hermenêutica tem contribuído em muito para a perspectiva construtivista, pois o problema do significado permanece central para o desenvolvimento da nossa compreensão do processo de como conhecemos. Como vimos, a questão do sentido e do significado não é abordada da mesma forma pelos Construtivistas e pelos Construcionistas Sociais. Em um enfoque construtivista, os significados de um usuário da linguagem são construções subjetivas, derivadas de suas experiências individuais e de seus sucessivos processos de acomodação e adaptação. E compreender não significa conseguir reproduzir estruturas conceituais idênticas às das outras pessoas, mas é um processo de construir ativamente. Já os Construcionistas Sociais, como Gergen, propõem que analisemos o relacionamento humano como gerador de linguagem e compreensão, pois é o intercâmbio humano que confere à linguagem sua capacidade de significar.

Para Gadamer (1986/1997), a compreensão surge como um acontecimento na fusão, no encontro dos horizontes entre o intérprete e o texto. Nesse encontro, o

significado decorre da relação, do círculo hermenêutico, entre aquilo que se procura compreender com aquilo que já sabemos, assim compreendemos aquilo que já sabemos ou entre os universais que já temos e o singular que está chegando. Não existe significado em si, passível de ser capturado de forma correta. O que podemos é expandir nossos horizontes de compreensão, deixando que os pré-conceitos do texto influenciem os pré-conceitos do leitor. Nessa fusão de horizontes, é possível que o leitor se torne consciente de seus próprios pré-conceitos. A interpretação hermenêutica vai se dar nesse interjogo dialógico, no qual compreender é sempre mais que a mera recriação dos significados de alguém. E, em uma conversação, ao que se chega é uma transformação para o comum, há a transformação dos envolvidos. Para que essa conversação aconteça, temos que estar abertos ao novo, à surpresa, à diferença, que quebre nossos preconceitos e que permitamos que todos os envolvidos se sintam autores e intérpretes do vivido. Talvez, na linguagem da Gestalt-Terapia, para compreendermos precisamos fazer contato, e o contato só se dá na diferença.

Todo compreender é interpretar, e todo interpretar se desenvolve no médium de uma linguagem que pretende deixar falar o objeto e é, ao mesmo tempo, a linguagem própria de seu intérprete. (Gadamer, 1986/1997, p. 566/7 [392])

A importância colocada na linguagem pela perspectiva pós-moderna é imensa e se justifica por estarmos em um período em que as narrativas tradicionais e os entendimentos que tínhamos sobre nós mesmos foram todos questionados. Parece-nos uma volta à redescoberta do que é já antigo na tradição, uma volta ao ouvir histórias.

Assim, dependemos da linguagem para gerar nossas próprias narrativas, mesmo que canônicas, para conferir um sentido à nossa própria existência. Como seres humanos, estamos sempre envolvidos em gerar um sentido para as nossas vidas, e fazemos isso interpretando a nós mesmos e ao mundo à nossa volta, dentro do nosso sistema de linguagem e dos campos de sentido em que vivemos. (Grandesso, 2000, p. 181).

Aqui, registramos outras questões: como fica a questão do sujeito, da subjetividade e, agora mais do que nunca, da intersubjetividade em um contexto em que as mudanças parecem se dar de uma forma ainda mais rápida? Como ficam essas questões em um contexto em que outros meios de contato estão surgindo e fazendo parte de nossa vivência diária, onde o sentido chega e logo vai embora e em que temos que procurar novamente por um novo sentido?

3.5.2 As Sistêmicas Construtivistas Construcionistas Sociais

O fato de alguns psicoterapeutas hoje adotarem um nome tão extenso para procurar denominar o que fazem revela uma tentativa de integração de saberes. “Sistema” expressa a necessidade da perspectiva da totalidade. Em muitos, ao falarem de sistema, subentendem sistemas cibernéticos e, com isso, incluem a linguagem e a perspectiva da circularidade. Uma circularidade que hoje já não é a melhor metáfora para falarmos de caos e de sistemas dissipativos. Outros muitos psicoterapeutas, entre eles: Grandesso, 2000 e Rapizo, 1999, ao invés de se sentirem obrigados a optarem entre o Construtivismo ou Construcionismo Social, utilizam-se da possibilidade de conjunção “e”, não consideram a disjunção “ou”. E passaram a refletir sobre a perspectiva de auto-eco-regulação proposta pelo Construtivismo e também sobre os argumentos que enfocam o social apresentado pelos Construcionistas Sociais, optando por um enfoque que privilegia tanto o indivíduo como o contexto social. Para expressar essa conjunção “e”, Morin e Maturana se dizem co-construtivistas, sendo este “co” no sentido de agregar o outro, o processo de intersubjetividade. E, para eles, a linguagem é algo ligado ao biológico, faz parte do processo de auto-eco-regulação dos homens no mundo. E o caminho para o encontro também é por meio da linguagem, já que esta emergiu do contato com o outro, porque, se fosse apenas para estarmos em guerra, não precisaríamos ter desenvolvido a linguagem.

Apesar de hoje o enfoque estar caminhando para uma perspectiva de encontro e diálogo, de compreensão, é interessante não abandonar as outras metáforas já colocadas ao longo do desenvolvimento da Psicoterapia Familiar, pois, quando temos um fenômeno complexo para compreender, não podemos nos dar ao luxo de abandonarmos perspectivas em nome de certos modismos (Sudbrack, 1995). Não é demais lembrar que as metáforas devem ser vistas apenas como uma representação, como sempre nos lembraram Perls e Bateson, ao citarem Korzybski: o mapa não é território. Mas na Terapia de Família, durante muitos anos, as metáforas usadas refletiam a forma com que o terapeuta se relacionava com a família. Quando se comparou o homem a uma máquina, talvez o psicoterapeuta tenha assumido o papel de programador. Hoje, o grande foco das práticas psicoterapêuticas é a linguagem, muito por conta de estarmos vivendo o mundo da linguagem Cibernética e de que hoje o programador quer

compreender a flexibilidade da linguagem que utilizamos no dia-a-dia, que nos faz diferentes das máquinas.

A Hermenêutica tem ajudado os psicólogos clínicos a ampliar mais as reflexões sobre o nosso principal instrumento de acesso a compreensão, a escuta, o diálogo, pois sempre pesou sobre a Psicologia, mais especificamente sobre as Psicoterapias, a cobrança de ser uma ciência que gerasse certezas. E, hoje, várias ciências, da Lingüística à Física, falam-nos de incertezas.

Talvez a Hermenêutica na Psicoterapia Familiar tenha apoiado a volta ao encontro terapêutico do ver, do ouvir, do compreender, mas que agora nasce de uma co-construção, talvez depois uma intervenção. Uma intervenção que vai se co-construir a partir das tentativas do psicoterapeuta entrar na acepção do mundo do outro, falar a linguagem de quem o procura.

Como coloca Gadamer (1986/1997), cada língua expressa uma determinada acepção de mundo e a aprendizagem de cada língua estrangeira tem que ser a conquista de mais um ponto de vista. Quando entramos no mundo da linguagem do outro, já o compreendemos. Compreendemos quando entramos na linguagem dos outros, compreendemos o sentido e o uso que dão para as palavras, assim como para as suas vidas.

O grande avanço destes teóricos e terapeutas de família, de casal e de comunidades foi procurar pesquisar os sistemas íntimos e não apenas trabalhar com as representações que as pessoas trazem para a pesquisa ou para o contexto psicoterapêutico de suas relações sociais. No contexto de uma Psicoterapia Familiar ou de pequenos grupos, o questionamento que se faz à questão da representação como proposta pela metafísica é vivida na prática, já que temos a possibilidade de não estarmos falando sobre o outro, mas falar para o outro. O que se co-constrói em Psicoterapia Familiar passa pelo vivido das pessoas envolvidas, inclusive do psicoterapeuta. Há um resgate do vivido, da subjetividade e da possibilidade de se co-construir um intersubjetividade durante o processo psicoterapêutico, principalmente quando se adota uma perspectiva mais conversacional. A pesquisa e a relação terapêutica partem da perspectiva do não saber para que se construa junto uma certa inteligibilidade sobre determinado fenômeno, neste momento. Nesse contexto psicoterapêutico, estão juntos para conversar várias pessoas que, apesar de falarem uma mesma língua, de terem visões de mundo semelhantes, onde os significados são comuns, nem sempre conseguem compreender o sentido para o outro de determinada palavra ou fato. E talvez o papel do psicoterapeuta seja o de catalisador de um processo de interpretação/compreensão do outro, para que esse sistema aumente suas possibilidades de construir uma intersubjetividade. Ser testemunha ocular desse processo é o maior privilégio do psicoterapeuta de sistemas íntimos. Um processo que não é fácil, pois esperamos que as pessoas que vivem e experienciam muitas coisas juntas falem a mesma língua e sintam as mesmas coisas, mas isso não acontece, mesmo que a identidade de cada um esteja sendo construída nas relações sociais. Contudo, é um processo que cria alternativas e desenvolve a curiosidade pelo mundo do outro. A crise deixa de ser percebida como algo individual e passa também a ser vista como uma construção social.

Pela a narração ou pela descrição do vivido das pessoas em interação, os fatos são re-significados, e o sentido do outro fica mais claro para todos. O que não significa que passemos a dar o mesmo sentido, apenas que compreendemos que o seu é diferente do meu. Há a possibilidade de uma reconstrução de identidades (McNamee, 1995/1998) e que os grupos redescubram as suas competências.

3.5.3 O encontro

No caminho percorrido, podemos perceber alguns pontos de encontro entre a Gestalt-Terapia e as teorias apresentadas neste capítulo. Desde a perspectiva de totalidade apresentada pela Teoria Sistêmica inicial, passando pelo conceito de circularidade da Cibernética, até chegarmos ao Construtivismo e o Construcionismo Social.

A Cibernética trouxe para a Terapia Familiar a ênfase na troca, nas relações. Algo que chegou à Gestalt-Terapia pelo conceito de contato, pela Fenomenologia e pelo Existencialismo. E, com a chegada do olhar do observador proposto por von Foerster, a questão da subjetividade de Kant chega à perspectiva sistêmica pela Biologia. E, assim, os próprios biólogos, como Varela, procuraram a Fenomenologia para dialogar. Podemos perceber que Maturana, Varela e Edgar Morin partem da subjetividade e também chegam à intersubjetividade.

Com a chegada do sujeito observador, as portas ficaram abertas para os questionamentos à ciência clássica. Passou-se a questionar como se dá o processo de conhecer, ou de como fazemos contato com o mundo. E assim como na Fenomenologia, procuramos compreender o ser fora dos paradigmas que procuravam por objetividade, por leis universais, por previsibilidade, por controle e por predição. As questões da subjetividade, do sentido, do significado, da imprevisibilidade foram sendo trabalhadas. E tanto a Gestalt-Terapia como as Terapias Sistêmicas Construtivistas Construcionistas Sociais estão procurando maneiras de apreender e compreender este ser-no-mundo de possibilidades. No próximo capítulo, procuramos compor outros pontos de contato entre estas duas abordagens.

Capítulo 4

Co-construindo pontes

O meu olhar é nítido como um girassol,
Tenho o costume de andar pelas estradas
Olhando para a direita e para a esquerda,
E de vez em quando olhando para trás...
E o que vejo a cada momento
É aquilo que nunca antes tinha visto,
E eu sei dar por isso muito bem...
Sei ter o pasmo essencial
Que tem uma criança se, ao nascer,
Reparasse que nascera deveras...
Sinto-me nascido a cada momento
Para a eterna novidade do mundo...

Creio no mundo como um malmequer,
Porque o vejo. Mas não penso nele
Porque pensar é não compreender...

O Mundo não se fez para pensarmos nele
(Pensar é estar doente dos olhos)
Mas para olharmos para ele e estarmos de acordo...
(Alberto Caeiro, em Fernando Pessoa, 1986, p. 205)

4.1 Como estão sendo co-construídas as pontes?

Na presente dissertação, nossa intenção foi a de adotarmos uma postura fenomenológica para compreendermos as abordagens psicoterapêuticas com as quais procuramos estabelecer um diálogo, a Gestalt-Terapia e as Terapias Sistêmicas Construtivistas Construcionistas Sociais. E o poema de Alberto Caeiro, heterônimo de Fernando Pessoa, reproduzido acima, resume ao nosso ver a verdadeira intenção de uma perspectiva fenomenológica. Nele, podemos perceber a proposta de olharmos o vivido, de escutá-lo como se fosse pela primeira vez, para deixarmos emergir novos significados. Ainda, a proposta de estarmos abertos a essa eterna novidade do mundo, onde não terminamos de explorar as inúmeras possibilidades e sempre temos uma perspectiva finita de um mundo infinito.

E, sobre possibilidades, é verdade que a maioria dos textos com os quais trabalhamos era conhecida, mas o fato de lê-los em conjunto produziu novas perspectivas. O ato de organizá-los e reorganizá-los permitiu-nos perceber novos sentidos, permitiu-nos novas interpretações. Como coloca Gadamer (1986/1997), os textos continuaram os mesmos, o que mudou foi o sentido que foi sendo estabelecido entre eles.

Procuramos compreender/traduzir os textos tanto para os que estão no “mundo” da Gestalt-Terapia, quanto para os que transitam pelo que se tem chamado de Terapias Sistêmicas Construtivistas Construcionistas Sociais. Esperamos ter conseguido fazê-lo. Procuramos entrar no mundo e no contexto de cada abordagem, procuramos falar a sua específica língua, pois para compreendê-la, como já colocavam os criadores da Gestalt-Terapia, precisamos de uma acepção gestáltica do mundo (Perls, Hefferline & Goodman, 1951/1997 - Prefácio). De igual modo, para compreendermos os outros autores, tivemos que ter uma acepção de mundo construtivista, co-construtivista ou construcionista social. Tentamos fazer uma leitura compreensiva, que não é a repetição de algo passado, mas a participação num sentido presente. A compreensão de um texto ampliou a percepção de outro, o que nos convidou a reler um texto antigo com outros olhos e, assim, novas perspectivas foram surgindo.

A proposta de trabalharmos com os textos passou a ser muito interessante, pois, de certa forma, foi como se os autores tivessem passado a participar da pesquisa. Também, muitas vezes, um aspecto levantado por um autor nos obrigava a retornar a outro e procurarmos por outros autores que já faziam um diálogo semelhante de algum modo. Foi como se os autores estivessem se perguntando uns aos outros. Já a respeito de uma determinada questão, um mesmo texto, como o de Perls e Goodman (1951/1997), foi interpretado procurando nos remeter ao período em que foi escrito, mas também procuramos interpretá-lo a partir do que se tem escrito sobre ele. Vale registrarmos que o fato de os autores não estarem presentes à discussão possivelmente produziu compreensões que os deixariam surpresos provavelmente (Ricouer, em AmatuZZi, 2001b). O diálogo inicial, então, foi se estabelecendo e percebemos que não era difícil conversarmos com as abordagens, pois elas mesmas abrem vários pontos de vista. São abordagens que, pelo seu próprio aporte, não cobram muita lealdade teórica, já que surgem da articulação de muitos saberes que provocam uma necessidade de, no mínimo, escutar o novo.

Levantam questões semelhantes por caminhos diferentes, chegam a conclusões diferentes, mas, ao mesmo tempo, colocam que o conhecer não é fixo e imutável. Durante o caminho, alguns temas que pareciam muito relevantes foram para o fundo e outros emergiram como figura. E foi dentro dessa abertura que os caminhos foram traçados e re-traçados ao longo do trabalho. Como resultado da leitura desses diversos autores, foram sendo elaborados textos muito longos, mas que realmente pretendiam procurar levantar as principais idéias de cada uma das abordagens com muitas citações, pois, como psicoterapeutas, estamos interessados em “escutar”. Procuramos não ir apenas atrás de dados, mas procurar compreender cada um dos temas centrais. Em um segundo momento, esses dados tiveram que ser organizados e sintetizados, procurando dar uma forma mais clara a perspectivas complexas, do que decorreu que muitos aspectos foram deixados para serem discutidos em outras oportunidades. Privilegiamos os dados que ajudavam a construir relações entre as duas perspectivas, principalmente no que se referia à questão da subjetividade inicialmente e, ao longo do trabalho, um espaço em relação à intersubjetividade foi se organizando, já que estamos falando de abordagens relacionais. Isto não significou que as discordâncias desapareceram, mas procuramos usá-las para aquecer o diálogo, não para impossibilitá-lo.

Depois de terminados os textos iniciais, de relê-los muitas vezes, percebemos que era possível organizar todo o material em grandes temas de interseção entre as abordagens, já que estávamos trabalhando com a perspectiva do “e” e não do “ou” e que os temas não são ilhas isoladas e que estavam muito relacionados entre si. Alguns temas que já apareciam no projeto inicial deste trabalho foram emergindo, outros foram se organizando, emergindo como relevantes ou sintetizadores de reflexões importantes, como a questão da linguagem.

Mesmo sempre tentando contextualizarmos os textos lidos, não houve como não fazermos recortes, dada a impossibilidade de expressarmos toda a riqueza das perspectivas colocadas em diálogo. Mas tais recortes procuram por um novo contexto. Neste capítulo, em especial, procuramos perceber, mais uma vez, se é possível co-construir relações entre a Gestalt-Terapia e as Terapias Sistêmicas Construtivistas Construcionistas Sociais a partir desse amplo material composto pelos recortes. Cada uma destas perspectivas está em territórios diferentes, mas vizinhos, tem certas descendências em comum, mas foram colonizados por povos diferentes.

Como procuramos por uma discussão que nos ajude a refletir a prática clínica, pensamos este trabalho como uma ponte, ou melhor, como pontes, já que não temos apenas um caminho para ligar um território ao outro. Os artesãos e os mestres de obra, para construir, precisam prestar atenção em seus materiais para perceberem se estes podem ser trabalhados juntos, tanto no sentido de dar uma organização à construção quanto na possibilidade de formarem uma obra de arte e de serem úteis à população. Para co-construirmos pontes, também precisamos de um material que seja o elo entre todos os demais materiais. Essas pontes podem ser co-construídas porque têm como elo uma visão de homem como ser-no-mundo e uma necessidade de trazer novamente vida a ciência, trabalhando com a imprevisibilidade, com o novo, com a totalidade.

Começamos a perceber que algumas pontes já foram co-construídas, que já transitamos por elas, mas que não sabíamos de sua história. Algumas são mais largas e claras do que outras, umas são de madeira, outras de concreto, umas são para carros, outras para pedestres, e, em alguns trechos do rio, talvez precisemos de barcos que se adaptem às constantes mudanças no leito e nas margens, que nos ajudem a experimentar novos caminhos. Outras pontes estão sendo co-construídas e outras estão ainda sendo co-projetadas neste trabalho. E esses processos de troca não podem ser interrompidos para que possamos ampliar a compreensão do ser e as possibilidades de cuidado e de intervenção nos processos psicoterapêuticos, já que a psicoterapia tem que ser constantemente reinventada para acompanhar o vivido.

4.2 As pontes...

Percorrendo os temas que colocamos a seguir, esperamos poder propor algumas relações para que possamos organizar uma área de conhecimento onde a Gestalt-Terapia e as Terapias Sistêmicas Construtivistas Construcionistas Sociais possam dialogar para refletirem sobre suas teorias e práticas psicoterapêuticas, e que este também seja um convite ao encontro com outras perspectivas, já que não faz sentido Psicologias que visitem outros territórios, outras ciências, e que não se visitem.

4.2.1 Encontros e desencontros entre os Gestalten-Terapeutas e os Terapeutas Sistêmicos Construtivistas Construcionistas Sociais

Podemos perceber que nas duas abordagens há a presença marcante de Kurt Lewin e sua Teoria do Campo. Lewin está sendo sempre sendo apontado como um dos que levou a Psicologia a perceber sua dimensão social (Levy, 1997/2001). Apesar de Lewin ser um teórico muito marcante para todos os Gestalten-Terapeutas, ele participou diretamente da construção da Teoria Sistêmica. Hoje, a volta dos Gestalten-Terapeutas à Teoria do Campo tem ajudado a ampliar o conceito de relação na Gestalt-Terapia. Lewin, por exemplo, propôs uma metodologia de pesquisa-ação que até hoje não foi totalmente explorada pelas duas abordagens, onde se tem a possibilidade de atuar e fazer uma pesquisa em que todas as pessoas envolvidas no campo co-constroem um conhecimento. Essa forma de pesquisar nos parece fazer mais sentido, inclusive para quem está como participante da pesquisa, ajudando-nos a ter uma atitude ética na pesquisa em psicoterapia e a deixar claro para os todos os participantes o seu papel. E assim como há a necessidade dos pesquisadores partilharem os conhecimentos adquiridos com aqueles que participaram da sua co-construção, existe a necessidade de continuarem prestando o apoio psicoterápico necessário mesmo após de terminada a pesquisa. Essa proposta de Lewin nos parece compatível com o método fenomenológico, assim como para uma perspectiva co-construtivista, já que possibilita deixar explícita a participação ativa de todas as pessoas do campo na construção do conhecimento.

De outras formas, os primeiros Terapeutas Sistêmicos e os Gestalten-Terapeutas se encontraram. Um dos pontos de encontro foi Esalen. Em Esalen, F. Perls dividia as atenções do público com Virginia Satir, uma Assistente Social, que em muito contribuiu para a abordagem sistêmica e que manteve sua postura humanista mesmo com o fortalecimento dos Terapeutas Estrategistas (Nichols & Schwartz, 1995/1998). Satir e Perls agradecem um ao outro, em seus livros, a convivência e as trocas teóricas que fizeram (Perls, 1969/1979; Satir, 1967/1980).

Outros especialistas eminentes também se deslocaram mais tarde para Esalen. Entre eles, Gregory Bateson, que termina de redigir o seu livro *Mente e Natureza – A unidade necessária* (1979/1986) em Esalen. Além disso, os trabalhos dos antropólogos culturais americanos, R. Benedict, M. Mead, A. Kardiner e o próprio Bateson influenciaram o movimento de Psicologia Humanista, a chamada terceira força, ao apontarem a fragilidade do conceito de normalidade, variável de um país a outro, de uma época a outra (Ginger & Ginger, 1987/1995). A Teoria Sistêmica de von Bertalanffy também marcou a Psicologia Humanista ao colocar o homem como aberto às influências do meio (Erthal, 1989).

Paul Goodman, co-autor da Gestalt-Terapia (1951/1997), foi aos poucos se afastando da psicoterapia e suas grandes questões passaram a ser sobre o homem e a natureza. Goodman acabou por se aproximar de Bateson, com quem compartilhava a paixão pela Antropologia Filosófica (Stoehr, 1994/1999) e o seu crescente interesse pelo movimento ecológico. O projeto ecológico é definido por Moraes (1993, p.28) como: “A recuperação do sentido humano do espaço habitado é o projeto que percorre desde a dimensão estritamente biosférica e de ecossistemas, até as dimensões sócio-institucionais e mentais”. Assim, não achamos surpreendente que dois dos grandes co-construtores da Gestalt-Terapia e da Terapia Sistêmica se encontrem mais tarde em torno do movimento ecológico, que tem como uma de suas bandeiras: “pensar globalmente, agir localmente”. As Gestalten-Terapias e as Teorias Sistêmicas, além de estarem atentas à relação dos homens entre si, procuram reintegrar o homem à natureza, questionando mais uma das dicotomias criadas pela ciência moderna. Acreditamos que não faz sentido uma psicoterapia que também não seja uma ecologia.

Ginger e Ginger (1987/1995), gestalten-terapeutas franceses, dedicam um capítulo de seu livro, *Gestlat: uma Terapia do Contato*, para explicitar o quanto a Gestalt-Terapia está próxima do pensamento sistêmico. Tellegen (1984), na primeira

obra sobre Gestalt-Terapia escrita no Brasil, denominada *Gestalt e Grupos – Uma Perspectiva Sistêmica*, afirma que a perspectiva sistêmica de von Bertalanffy pode nos ajudar a compreender a complexidade de um grupo, já que a Gestalt-Terapia pouco enfatizou a perspectiva social, priorizou o organismo. Este namoro entre a Gestalt-Terapia e a Perspectiva Sistêmica é antigo. Kempler (1970), Resnikoff (1995) e Zinker (1994/2001) têm procurado construir pontes entre a Gestalt-Terapia e as Terapias de Família. Alguns deles estiveram muito próximos de Whitaker e formaram o que Nichols & Schwartz (1995/1998) chamaram de Psicoterapia Familiar Experiencial. Há muito, os Gestalten-Terapeutas procuram por outras teorias que possam ajudá-los a trabalhar com sistemas naturais, já que esses grupos apresentam peculiaridades diferentes daqueles grupos em que os integrantes, a princípio, não tinham um contato freqüente antes do processo psicoterapêutico e no trabalho com os sistemas naturais o psicoterapeuta se afasta do grupo, mas o grupo permanece já que tem uma matriz grupal. Nesse sentido, os teóricos de Psicoterapia Familiar que adotaram inicialmente uma perspectiva sistêmica têm muito a contribuir, pois temos que estar atentos a cuidados éticos, por exemplo, que são diferentes de uma psicoterapia individual ou de um grupo não “natural”. Os sistemas íntimos já vêm construindo uma intersubjetividade, mas que por algum motivo não está sendo re-atualizada em algum aspecto.

O grande ponto de discordância entre a Gestalt-Terapia e a Perspectiva Sistêmica foi a Cibernética, pois esta tinha, inicialmente, uma perspectiva unitária no princípio tudo ou nada e também pelo fato da Gestalt-Terapia preferir explicar as máquinas pela função humana e não vice-versa (Perls, Hefferline & Goodman, 1951/1997 – Prefácio). A Teoria Cibernética, assim como a percepção de que os sistemas queriam manter a sua homeostase, como já vimos, marcou a postura terapêutica mais diretiva durante muitos anos na Psicoterapia Familiar, no sentido dos psicoterapeutas assumirem bastante o poder de mudar o sistema. Apesar de F. Perls ter assumido também uma postura mais pragmática no processo terapêutico, o processo de mudança na Gestalt-Terapia sempre passou pela consciência, e não apenas por uma estratégia de mudança (Resnikoff, 1995 e Zinker, 1994/2001).

O interessante é que ambas as psicoterapias foram mudando e estas mudanças é que têm levado essas abordagens a se encontrarem. A Gestalt-Terapia tem falado cada vez mais em psicoterapia pelo encontro e percebemos o mesmo nos autores sistêmicos. Podemos ver até com surpresa um autor sistêmico importante, como Minuchin, escrever *Famílias: Funcionamento e Tratamento* em 1980, obra com uma postura bastante ativa

e intervencionista. E, em outro livro, escrito com Nichols em 1993, *A Cura da Família*, podemos perceber uma terapia bastante centrada no encontro, mais do que na mudança. Igualmente Andolfi (1994/1996), com seu livro *A Linguagem do Encontro Terapêutico*, surpreende a quem esperava encontrar um terapeuta estrategista como em suas obras anteriores.

Hoje, percebemos alguns terapeutas de família adotando uma postura muito influenciada pela perspectiva rogeriana, apesar de não deixarem-na explícita (Nichols & Schwartz, 1995/1998; Jones, 1992/1999). E isso acontece inclusive entre os Construcionistas Sociais, que adotaram muito a expressão utilizada por Anderson e Goolishian (1995/1998) - O Cliente é o Especialista – A Abordagem do Não-Saber. O que vemos é que hoje se tem cuidado muito para acolher a sabedoria dos sistemas íntimos, ou como coloca, Ausloos (1996), *A Competência das Famílias*.

Ao mesmo tempo, também percebemos a presença da psicoterapia cognitivo-comportamental em alguns Construtivistas e Construcionistas Sociais. Mahoney (1991/1998), por exemplo, é um construtivista crítico que tem algumas publicações no âmbito da perspectiva cognitivo-comportamental (Beck, 1997, em Cordioli, 1998), mas que também está interessado na Hermenêutica. A própria ênfase na linguagem se dá, para alguns Construcionistas Sociais, em função da possibilidade de uma compreensão mais ampla por meio da Hermenêutica e se dá, para outros, em função do comportamento verbal ser um comportamento observável. E isso é muito interessante, pois nos ajuda a perceber o comportamento do sujeito “sujeito” às contingências do ambiente físico (Costa, 2002). Por outro lado, os terapeutas que têm um foco mais cognitivista procuram mostrar que, mudando as teorias privadas que temos sobre nós mesmos, mudamos nossas atitudes diante do mundo (Cordioli & cols, 1998). Considerando que uma história nova, com novos personagens, eventualmente pode ter o efeito de alterar nossa memória e renovar nossa direção de vida e de crença em nós mesmos (Penn, 1999), as teorias privadas e pessoais acerca de nós mesmos e de nossos mundos residem no coração de todas as nossas experiências (Mahoney, 1991/1998). A crítica que se faz a essa perspectiva é que, muitas vezes, mudamos nossas narrativas sobre nossas relações ou reconstruímos seus significados, mas não conseguimos efetuar a mudança planejada (Vasconcellos, 2002).

4.2.2 Trazer a vida para a ciência

Podemos perceber que, no desenvolvimento dos capítulos anteriores, tanto a Gestalt-Terapia, como a perspectiva Sistêmica Construtivista Construcionista Social têm teorias que passaram a questionar as formas de se fazer ciência. Procuraram colocar junto o conhecer e aquele que conhece, questionando as propostas da ciência moderna. Os Construtivistas partem de Kant, que, como vimos, foi um dos primeiros a estabelecer a crise na ciência moderna, ao questionar a possibilidade de apenas um conhecimento. Os Construtivistas radicais deixam claro que qualquer tipo de conhecimento depende da estrutura do conhecedor. E, em função disso, cada um deve ser respeitado como legítimo outro.

Partindo de uma posição mais kantiana, o olhar do observador colocado dentro de uma perspectiva sistêmica, que já falava de *feedback*, levou os terapeutas a falarem em co-construção, a construção deixa de ser apenas uma construção de uma subjetividade para ser uma intersubjetividade.

Nesse ponto, ressaltamos as interseções com a Fenomenologia de Husserl, por criticar a ciência que dicotomizava a relação sujeito/objeto desde o primeiro momento, querendo resgatar a subjetividade, a vida para a ciência. No decorrer da sua construção teórica, Husserl passa a desenvolver o seu conceito de intersubjetividade.

Um dos pontos que tem dificultado o diálogo de outras perspectivas com a Gestalt-Terapia é caracterizado pelos estereótipos que envolvem a Fenomenologia como uma teoria idealista. Apesar do reconhecimento explícito da Gestalt-Terapia, de Morin (1985/1990) e de Varela e cols. (1991/2003), a Fenomenologia de Husserl também é bastante criticada por outros. Santos (1987/1999) coloca que a Fenomenologia permanece como um paradigma moderno, pois acredita que ela divide as ciências entre humanas e naturais. Não percebemos Husserl fazendo isso, talvez o chamado primeiro Husserl. Varela e cols. (1991/2003), apesar de reconhecerem a importância de Husserl, colocam que ele acabou se voltando para Descartes, buscando o estudo das essências. Em função disso, estes autores propõem que voltemos a atenção também para Heidegger e sua Fenomenologia Existencial, assim como para a Fenomenologia da Experiência de Merleau-Ponty.

Apesar de Husserl realmente propor essa volta ao vivido e à intersubjetividade, a proposta de redução de Husserl passa por uma etapa solipsista, mas esse é um momento e não um fim da Fenomenologia (Wuensch, 1993). É isso que parece que vai ficando

mais claro na *Quinta Meditação*, que termina as *Meditações Cartesianas* de Husserl (Wuensch, 1993). Há textos escritos entre 1905 e 1935, editados a partir de 1970, que também expressam a preocupação de Husserl pelo outro (Villela-Petit, 2001). O objetivo da redução fenomenológica, segundo Merleau-Ponty (von Zuben, 1984) não é nos retirar do mundo para uma consciência pura, não é um empreendimento idealista, mas sim uma fórmula de uma Filosofia Existencial. A consciência, para a Fenomenologia, não deve ser compreendida como interioridade pura e sim como saída de si.

A estrutura da reflexão radical ou fenomenológica tem finalidades bem precisas; antes de tudo superar o solipsismo de cunho intelectualista; em seguida superar a construção do objeto por parte do sujeito defendida pelo intelectualismo, afirmando enfaticamente, contra esta posição intelectualista, a preexistência do mundo sobre a reflexão. (von Zuben, 1984, p. 63)

A Fenomenologia continua a se caracterizar por ser uma filosofia, um método indutivo. E por ser uma filosofia da experiência, anterior a qualquer explicação científica, procura compreender as várias ciências, possibilitando um diálogo com elas e com as filosofias. Uma compreensão que se dá no diálogo, pois são sempre construções que não estão prontas e nem acabadas. Cada vez fica mais claro que, para compreendermos o humano, precisamos compreender a natureza e vice-versa. Pois, como bem coloca Santos (1987/1997), todo conhecimento é autoconhecimento e todo desconhecimento é autodesconhecimento.

Morin avançou muito nesse diálogo com as diferentes ciências, e um método utilizado para a compreensão de algo no mundo pode ajudar outro pesquisador a transgredir os métodos considerados científicos por sua ciência. O que vemos de comum em todos esses autores é serem como Morin, uma espécie de contrabandistas de saberes. Morin (2001/2002), quer agregar as últimas descobertas da ciência aos questionamentos de Heidegger sobre o ser. Como anarquista, F. Perls tinha sempre em vista o homem como ser social e, como aluno de Goldstein, sempre enfatizou o corpo em relação.

Assim, não nos basta uma ciência que tenha um imenso conhecimento controlável do mundo se este fica desarticulado da questão do sentido do ser. Um sentido de ser que chega e logo vai embora, que nos faz continuar perguntando sempre. A partir da perda do sentido do ser é que o pensamento encontra seu apelo para pensar. Só diante de um vazio de sentido para o ser, que torna insignificantes os significados

tácitos e outrora claros de todas as coisas, é que o pensamento se lança na aventura de saber, de conhecer. Por isso é que não faz sentido um saber que conhece e que não conhece quem conhece.

Não faz sentido um conhecimento que, ao invés de aproximar, distancia o que está próximo. Um conhecimento que separa o homem do mundo, que o tira do mundo para explicá-lo ou o contrário. Então, vemos tanto a Gestalt-Terapia como as Terapias Sistêmicas Construtivistas Construcionistas Sociais com essa mesma preocupação de articular saberes, para dar conta da complexidade do viver no mundo, à procura de uma ciência que não apenas explique, mas que aumente as nossas possibilidades de compreensão. Acreditamos que o diálogo entre as diferentes abordagens da Psicologia possa ampliar nossos horizontes. E, principalmente, que hoje também temos no conceito de ciência a intersubjetividade. Ou de uma objetividade que é fruto da intersubjetividade dos que procuraram fazer ciência, porque uma ciência que não dialoga vira um princípio dogmático, morre como ciência. O que dá vida para a ciência é o diálogo entre as pessoas que a fazem. Nos capítulos anteriores, vimos as mudanças que ocorreram na Gestalt-Terapia e nas Terapias Sistêmicas e é certo que não fazemos psicoterapia hoje como a faziam os primeiros psicoterapeutas. É o diálogo entre as teorias, entre as práticas psicoterápicas e, principalmente, o diálogo com os participantes do processo psicoterapêutico que movimenta questões como: quais são os objetivos do processo psicoterapêutico? Como fazer psicoterapia(s) que dê(em) conta de acompanhar e compreender as constantes transformações da experiência? Precisamos de um agir criativo, que acompanhe o que vem, não apenas o que se foi. Precisamos de uma psicoterapia viva, que se movimenta para dar conta do movimento dos seus fenômenos.

Acreditamos que podemos dizer que a Gestalt-Terapia e as Terapias Sistêmicas Construtivistas Construcionistas Sociais estão caminhando em direção ao que tem sido chamado por Santos (1989; 1987/1999) de paradigma emergente, já que é caracterizado por um modelo interativo, onde há um observador participante que procura por outros participantes. Tanto a Gestalt-Terapia como as Terapias Sistêmicas Construtivistas emergem de perspectivas que já procuravam encontrar modos de descrever, de captar o homem e o mundo em constante transformação. Procurando fazer uma ciência que depois de Nietzsche teve que lidar com a provisoriedade, com as incertezas, com a variedade, com a impossibilidade de controle, um mundo sem fundação. Onde caos e organização não são vistos como processos dicotômicos, já que de um surge o outro.

4.2.3 O todo criativo e suas partes igualmente criativas

Enfrentar a angústia de lidar com a totalidade é um dos pontos de convergência da Gestalt-Terapia e da Perspectiva Sistêmica. Os Construtivistas e Construcionistas também não tiraram o homem do campo, do contexto, muito pelo contrário. Saíram de uma ciência que procurou dividir para explicar para uma ciência de compreensão, pois o mundo, de antemão, tem o sentido do todo. As mutações e o fluir constantes são enlaçados sinteticamente, constituindo a consciência unitária, do puro e do simples ser-no-mundo. Quando estabelecemos as correlações, uma síntese de horizontes, faz sentido estarmos no e descobrirmos o mundo (Husserl, 1936/1984). Como descrevemos o vivido, o mundo de totalidade, de complexidade, no qual não podemos separar o ser do mundo e nem o mundo do ser? Este é o grande desafio das duas grandes abordagens, já que a totalidade não se explica, apenas se relaciona, apenas se compreende. Talvez procuremos compreender o ser fazendo um humanismo, mas um humanismo que não dissocie homem e natureza.

Consideramos Smuts (1926/1996) o grande integrador de todos esses saberes que temos colocado até aqui. Ele foi um dos divulgadores do termo holismo⁶ no ocidente. Mas, em nenhum momento, Kurt Lewin, von Bertalanffy e Edgar Morin citam Smuts em seus escritos (Robine, 1993). E Morin também foi um grande integrador de saberes que, como Smuts, procurou integrar conhecimentos que vão do átomo ao universo para compreender o humano. Morin procurou um método que buscasse um princípio integrador. Já para Smuts, esse princípio integrador era a Totalidade.

Em 1926, Smuts já colocava que pretendia elaborar um trabalho que não fosse nem de Filosofia, nem de ciência, mas sobre um ponto de contato entre elas. A partir das reflexões de Bergson e de Darwin e do que estava surgindo na Química e na Física de sua época, Smuts nos introduziu nas questões da criatividade e da temporalidade, tão discutidas neste trabalho. Para Smuts, não fazia sentido uma ciência que colocasse toda a nossa criatividade no passado e a

⁶ Do grego *holos*, “tudo”, de que derivam entre outros, no latim: *solidus*, inteiro, sólido; *salvus*, intacto, são e daí *salve*, saudação, cumprimento, *solidare*, unido (Ginger & Ginger, 1987/1995).

fizesse a predeterminação do futuro. Segundo ele, uma ciência que faz isso exclui do futuro toda iniciativa, toda novidade e toda criatividade. Também exclui do universo toda a possibilidade de criatividade e evolução. Smuts propõe uma ciência que descreva a evolução criativa, que liberte o presente e o futuro da escravidão do passado e que faça da liberdade uma característica inerente do universo. Para tanto, Smuts busca um fator que foi negligenciado, o holismo, que expressa a tendência sintética do universo, já que não faz sentido uma ciência que dissocie matéria, vida, mente e personalidade. E essa é a principal idéia que Bateson (1979/1986) também expressou em seu livro: *Mente e Natureza – A unidade necessária*.

Uma das características que unem matéria, vida e mente é o fato de serem eminentemente ativas, criativas e funcionarem sobre o princípio da totalidade, desenvolvendo uma ação sintética, ordenadora do universo. A atividade é a essência do universo. A característica fundamental do holismo é que o todo está na parte e a parte está no todo. A síntese do todo e das partes é refletida tão bem na função da parte quanto na do todo. Aqui ficam claras as relações com a teoria do campo, termo já utilizado inclusive pelo próprio Smuts. Assim, o conceito de totalidade transforma completamente o conceito de causalidade, pois quando uma causa atua no todo, o efeito resultante não é meramente um rastro da causa, mas transforma-se em um processo. Para Smuts, o resultado mais importante dessa idéia de todo é mostrar o quanto a natureza e a evolução são criativas. Na totalidade, as necessidades ou determinações externas são transformadas em *self*-determinações ou liberdade. A criatividade é simplesmente a dedução do conceito de totalidade e caracteriza a ordem dos todos no universo, que vai da origem de uma nova espécie de organismo até os grandes valores, que são criações do todo no nível espiritual. Ou, como coloca Morin, a criatividade é a nossa plurideterminação que nos dá liberdade.

No entanto, o holismo se caracteriza mais por estabilidade dos grandes tipos, a novidade é pequena comparada ao seu conservadorismo essencial. Todos os novos tipos surgem da estabilidade das estruturas preexistentes, basta perceber a questão da hereditariedade. Assim, holismo é mais repressão das variações do que criatividade. Então, vamos perceber o holismo na temporalidade, pois é no tempo que se percebe o sentido da criatividade e da conservação. Portanto, Smuts já deixava claras as questões da preservação e mudança também descritas nos conceitos de auto-regulação e autopoiese.

Smuts enfatizou que todo o processo de auto-regulação do organismo não deve ser creditado à mente, já que ela é um desenvolvimento recente do holismo. A personalidade emerge na série holística da evolução a partir da matéria, vida e mente, e não pode ser vista como um fenômeno dissociado do corpo. “A personalidade ideal somente surge onde a mente irradia o corpo e o corpo nutre a mente, e os dois são um na suas transformações mútuas” (Smuts, 1926/1996, p.261, tradução nossa). Como um órgão de totalidade, a personalidade tem as mesmas características das outras totalidades como criatividade e liberdade. A integração que a Gestalt-Terapia propõe com o corpo está muito ligada a essa tese de Smuts e acreditamos serem compatíveis com as idéias de Morin, Maturana e Varela.

Também devolvendo o homem à natureza, encontramos Merleau-Ponty, Morin, Maturana e Varela. Em suas teorias, a mente está incorporada, a cognição emerge da corporeidade, expressando-se na compreensão da percepção como movimento e não como processamento de informação. O movimento tem a capacidade de organizar o organismo como todo em uma nova unidade corporeamente. Pela ação do nosso corpo conhecemos o mundo. O processo de compreensão é algo inerente ao ser e, no processo psicoterapêutico em Gestalt-Terapia, procuramos ajudar na restauração dessa percepção da totalidade que permite a compreensão, para que a intencionalidade operativa ou o processo de *awareness* espontânea seja restabelecido.

Os encontros dos autores estudados com a teoria de Smuts chegam mesmo à teoria das narrativas. Smuts propôs uma nova disciplina que estudaria as biografias das personalidades humanas como todo, buscando uma síntese ao invés de uma análise. Isso porque, para Smuts, a personalidade era fundamentalmente um órgão de auto-realização, auto-restauração, mas ainda muito jovem em relação ao processo de evolução. Segundo ele, o nosso processo de auto-regulação é criativo, mas estamos apenas no início dele. Consideramos, então, que Smuts queria nos alertar para o fato de que só podemos perceber o homem no tempo, de que modo o homem foi organizando, assimilando e metabolizando todo o material recebido e transmutando-o criativamente.

O estudo das narrativas pode ajudar clientes e psicoterapeutas a perceberem o sentido do viver no tempo, já que as escolhas que fazemos só têm sentido no tempo. Não podemos dividir a nossa história em pedaços, ou em aspectos, já que somos uma totalidade. A personalidade, para Smuts, apesar de ser a expressão de uma totalidade, expressa também uma criatividade individual, que

não pode ficar de fora. Por isso, consideramos que o holismo de Smuts não reduzia pela totalidade, como nos alerta Morin. Vimos com Morin que Pascal já nos alertava que as partes não podem ser negligenciadas e que, muitas vezes, o todo pode ser menor que a soma das partes. Realmente corremos esse risco quando reduzimos tudo pelo social, externo ou pelo individual, biológico. Acreditamos que, pelo seu pioneirismo, Smuts optou por deixar explícita a questão da totalidade, mas não negligenciou a singularidade.

É a partir de Smuts que o conceito de auto-regulação se faz presente na teoria organísmica de Kurt Goldstein, que tanto marcou a Gestalt-Terapia. Esse conceito também está presente nas teorias de Maturana e Varela, mas com uma ênfase ainda maior na criatividade. Maturana cunhou o termo *autopoiese* para expressar a capacidade dos organismos criarem a si mesmos, que apesar de estarem em um acoplamento estrutural com o meio são sistemas fechados do ponto de vista informacional. Morin introduziu o termo *eco* (derivado do termo grego *oicós*, que significa morada ou espaço habitado) no já conhecido conceito de auto-regulação para deixar claro que a auto-regulação se faz na relação com o meio. Acreditamos que as contribuições de Morin e de Maturana ampliam bastante esse conceito, garantindo que não seja percebido apenas como uma adaptação ao meio, assim como não o exclui desse processo. Integrando todas estas reflexões ao conceito de auto-regulação, talvez seja mais adequado falarmos em *auto-eco-poiese*.

Esse conceito de auto-regulação é questionado pelos Construcionistas Sociais. Apesar de ressaltarem a necessidade de percebermos o ser em seu contexto, o foco dos Construcionistas é o contexto social. A Gestalt-Terapia, Morin e Maturana e Varela rompem com essa dicotomia interno e externo, devolvendo o homem à natureza pelos conceitos de auto-regulação, *autopoiese* e *auto-eco-regulação*. Como veremos a seguir, uma das grandes diferenças entre o Construtivismo e o Construcionismo Social é que o primeiro parece partir do indivíduo para o social e o segundo parte do social, procura ficar na perspectiva do social para compreender a construção das identidades.

4.2.4 As questões levantadas pelos Construcionistas Sociais

As relações entre o Construtivismo e o Construcionismo Social estão interessando a outros Gestalten-Terapeutas. Um texto bastante interessante, de autoria de

Sheila McNamee (2002), foi publicado no *International Gestalt Journal*. Como vimos no Capítulo 3, McNamee é uma das principais representantes do Construcionismo Social e, no referido texto, questiona uma obra de Gordon Wheeler (2000), Gestalt-Terapeuta de Cleveland, *Beyond Individualism: Toward a New Understanding of Self, Relationship and Experience*. Acreditamos que os questionamentos que ela faz a essa obra de Wheeler podem ser ampliados para a Gestalt-Terapia, já que Robine (2001a) também considera que Wheeler procura fazer uma teoria do campo, que se aproxima da perspectiva construtivista. McNamee (2002) também considera que o que Wheeler propõe está mais próximo do Construtivismo do que do Construcionismo Social, já que o primeiro considera o grande significado dos intercâmbios sociais como processo de criação do nosso mundo, mas tem um firme resíduo de individualismo intacto.

Lembramos que o Construcionismo Social estabelece um contraste com a proposta do Construtivismo por abandonar completamente a noção da origem individual e, ao invés de ficar atento aos indivíduos e às suas estruturas cognitivas, propõe começar por entender os intercâmbios humanos, as construções sociais a partir do exame das nossas narrativas e compreende o senso de individualidade, os construtos internos ou nossas crenças, como que emergindo desses relatos. Essa visão é radicalmente relacional e entende que nossas crenças e as estruturas biológicas não são mais do que recursos conversacionais que estão incorporados na nossa vida relacional. Tais formas de realidades relacionais estabelecem a noção de *selves* individuais como construções que nascem do nosso engajamento com os outros.

Para McNamee (2002), uma abordagem que enfatiza a experiência, indivíduos com capacidade biológica de *awareness* em vez da linguagem, dos discursos (i.e., o que as pessoas fazem juntas) não está indo muito além da perspectiva individual. Somente uma abordagem que oriente seu foco para as relações e para o social é apreendida e usada pelos indivíduos. Somente vai além do individualismo uma abordagem que considere que nossos discursos tradicionais criam um tipo particular de realidade e que perceba que a visão de indivíduo que temos é um subproduto de uma abordagem particular da linguagem mais do que uma descrição da natureza essencial da realidade. McNamee considera que o individualismo é difícil de ser desconstruído, porque não o questionamos, simplesmente o consideramos natural. Uma das razões para isto é o fato de nosso

corpo oferecer fronteiras óbvias que nos separam dos outros, o que está muito arraigado no nosso modo de pensar ocidental. Alerta-nos McNamee que isto nos leva a conduzirmos psicoterapias individuais, educarmos mentes individuais, punirmos indivíduos no seu trabalho e mantermos responsabilidades individuais por todas as ações.

Consideramos bastante significativas as ponderações dessa Construcionista Social já que nos levam a refletir se realmente temos trabalhado por uma psicoterapia para além do individual. Mas fica a pergunta: será que uma psicoterapia que adote uma perspectiva social, que divida a responsabilidade com o social, tem que deixar de falar de auto-regulação, *awareness*, já que entendemos que este processo é um processo de auto-eco-organização, auto-eco-poiese? O Construcionismo Social também nos parece correr o risco de colocar as pessoas no social, mas tirá-las do universo, da natureza. González Rey (2003) se mostra muito preocupado com esse foco na linguagem e no social e nos pergunta que valor os Construcionistas Sociais dão ao que está fora da linguagem, como a emoção por exemplo.

De alguns pontos de vista, acreditamos que a Gestalt-Terapia já procura colocar em prática o que os psicoterapeutas de família estão procurando ao integrarem as perspectivas Sistêmicas, Construtivista, Construcionista Social, procurando compreender as relações do campo sob múltiplas perspectivas. Quando a Gestalt-Terapia propõe um *self* como o integrador de várias funções – *id, ego, personalidade* –, parece expressar a necessidade de compreendermos o ser em relação por meio de múltiplas dimensões. Assim não faz sentido para a Gestalt-Terapia, assim como para a proposta de Pensamento Complexo, ou para a Biologia do Conhecer, ficarmos restritos apenas à dimensão da linguagem, do social, mesmo que partamos do princípio de que a emoção é uma construção social, se não estivermos atentos ao biológico. Uma nova narrativa vai afetar o nosso sentir e, com isso, a nossa ação, assim como uma nova ação vai criar novas narrativas. Uma psicoterapia voltada apenas para a narrativa pode ser solipsista ao nos tirar do universo que nos liga à vida. Como vimos, Smuts e Goldstein, ao proporem o conceito de auto-regulação, pretendiam religar o homem à natureza e não enfatizar as dimensões individuais. Talvez tenhamos que pensar em teorias além do individual que percorram caminhos além do social. Que procurem compreender as complexidades do ser e do mundo nas várias dimensões, nas já tão

faladas dimensões biológica, psicológica e sociológica. E também a dimensão tão presente na vida das pessoas e tão pouco presente na ciência, a espiritual, além de outras que hoje já vivemos, mas que não as vemos, ou não conseguimos descrevê-las.

4.2.5 O individual e o social

Podemos perceber que estas questões entre o individual e/ou social continuam trazendo enormes discussões, semelhantes às que já tivemos entre a Psicanálise e o Behaviorismo, que inclusive levou a psicoterapia humanista a ser chamada de terceira força, como uma alternativa intermediária entre essas duas outras abordagens, ao se propor a trabalhar o ser-no-mundo.

De lá para cá, chegou-se a falar da morte do sujeito. Depois foi se esclarecendo que tal morte não era a da pessoa, mas a de um sujeito colocado como fonte de certeza. Porém, toda essa discussão, que procuramos retratar um pouco no Capítulo 1, foi bastante interessante para que pudéssemos continuar repensando os processos de subjetivação, agora dentro de um contexto mais amplo, incluindo o social, o político, o econômico, estes mais do que nunca presentes com a força da mídia, além dos contextos biológico e espiritual. Temos um novo conhecimento sobre o universo e de seu constante processo de mudança, portanto, não há mais como pensar o sujeito como imutável, muito menos como isolado no mundo. As reflexões sobre o sujeito têm nos levado a pensar essencialmente na invenção de novas possibilidades de vida, novas possibilidades de estarmos no mundo. E, como colocava Foucault (segundo Deleuze, 1992/2000), só poderíamos evitar a morte e a loucura quando fizéssemos da existência um “modo”, uma “arte”, porque não haveria sujeito, mas uma produção de subjetividade que, como vimos no Capítulo 1, deve ser produzida quando chegar o momento, justamente porque não haveria sujeito. Por isso, uma arte de si mesmo seria totalmente o contrário de si mesmo, ou, se existisse um sujeito, seria um sujeito sem identidade. Estamos falando da necessidade de estarmos disponíveis para a fluidez do contato, em um processo contínuo de co-constituição e co-construção do sentido e do significado.

Com as discussões sobre a presença da dimensão social na construção da identidade, tornou-se mais relevante, para alguns autores, falarem sobre o sujeito **sujeitado ao social, do que do sujeito ator do social**. No entanto, parece-nos que uma perspectiva não elimina a outra, já que realmente somos sujeitos e **sujeitados do cenário social**. Mesmos os teóricos que procuram deixar clara a presença do sujeito, como Morin ou o **Construtivista Radical von Glasersfeld (1994/1996)**, não perdem de vista a questão do contexto, da linguagem. A Teoria da Complexidade de Edgar Morin **prefere falar que há uma distinção e não uma separação na relação individual/social**. No entanto, Morin nos alerta, ainda, que não podemos ser reduzidos pelo todo, pois tudo passa a ser visto pelo social. Lembra-nos Morin que, para conhecermos o todo, temos que conhecer as partes. von Glasersfeld **relata a sua própria experiência de ter sido uma criança que foi criada convivendo com três idiomas e isso fez com que ele percebesse que, quando falava italiano, parecia ver o mundo de uma maneira distinta da de quando falava inglês ou alemão**. Também Maturana e Varela **partem de um organismo, mas um organismo que já é fruto de acoplamentos estruturais, então um organismo que nasce do mundo**. Muitos terapeutas sistêmicos hoje também adotam uma perspectiva **construtivista construcionista social por perceberem a necessidade da não dicotomização entre o social e o individual e de uma epistemologia complexa, que possa tomar o individual e o social como complementares e interdependentes (Grandesso 2000)**.

A Fenomenologia e, em decorrência, a Gestalt-Terapia sempre procuraram enfatizar a relação ser-no-mundo. E, a esse respeito, Merleau-Ponty (1945/1976) coloca que não existe homem interior, o homem está no mundo. O homem é lugar onde o mundo acontece. O homem é o lugar de uma identidade “pública” e cada um é, também, o lugar de possibilidade de uma “identidade” peculiar. Estamos em um círculo hermenêutico onde o existir se desdobra no círculo ininterrupto de “ser apenas o público”, quer dizer, perder-se a si mesmo, e resgatar-se (Critelli, 1984). No processo de desvelar-se, o homem se conhece e, desvelando a si próprio, ele pode compreender o outro (Heidegger, 1927/2001).

4.2.6 Subjetividade e intersubjetividade

Descartes inaugurou as grandes questões em torno do eu, nas quais o eu é a consciência da relação consigo mesmo, a subjetividade (Abbagnano, 1992). A partir das questões levantadas sobre esse eu que conhece e dúvida, temos Kant questionando a possibilidade de um conhecimento objetivo. Admirando e questionando estes dois grandes pensadores, Husserl propôs-nos colocar esse sujeito no mundo, já que ambos haviam-no deixado de fora, sem relação. Pois diferentemente de Husserl, Descartes e Kant tornaram o mundo imanente ao sujeito, em lugar de admirar-se dele. Apesar de Kant já ter demonstrado que a percepção interior é impossível sem a percepção exterior, o que distingue Kant de Husserl, é que para o primeiro a unidade, a síntese do mundo, é vivida como já feita ou já dada (Merleau-Ponty, 1945/1994).

Descartes e sobretudo Kant desligaram o sujeito ou a consciência, fazendo ver que eu não poderia apreender nenhuma coisa como existente se primeiramente eu não me experimentasse existente no ato de apreendê-la; eles fizeram aparecer a consciência, a absoluta certeza de mim para mim, como a condição sem a qual não haveria absolutamente nada, e o ato de ligação como o fundamento do ligado. (...) Nessa medida, ela deixa de aderir à nossa experiência, ela substitui a um relato uma reconstrução. (Merleau-Ponty, 1945/1994, p. 4/5 – Prefácio)

Para a Fenomenologia de Husserl, o mundo está ali antes de qualquer análise que possamos fazer dele. E a verdade não habita apenas o “homem interior”, dado que não existe homem interior, o homem está no mundo, é no mundo que ele se conhece.

O *Cogito* deve revelar-se em situação, e é apenas sob essa condição que a subjetividade transcendental poderá, como diz Husserl, ser uma intersubjetividade. (...) O verdadeiro *Cogito* não define a existência do sujeito pelo pensamento de existir que ele tem, não converte a certeza do mundo em certeza do pensamento do mundo pela significação do mundo. Ele reconhece, ao contrário, meu próprio pensamento como um fato inalienável, e elimina qualquer espécie de idealismo revelando-me como “ser no mundo”.(Merleau-Ponty, 1945/1994, p. 9 - Prefácio)

Assim, vemos que tanto a Fenomenologia como o Construtivismo partem da necessidade de compreendermos o processo de conhecer e de questionar as propostas do que chamamos no Capítulo 1 de sujeito do Iluminismo. Por sua vez, o Construtivismo de Maturana e Varela parte dos questionamentos de Kant e é acrescido pela dimensão biológica, que, segundo Maturana, possibilita provarmos cientificamente a subjetividade, inicialmente procurando por leis, mas encontrando indivíduos e mundo

em um constante vir a ser. A Biologia do Conhecer procurou mostrar que alterando a nossa biologia alteramos a nossa percepção, a nossa emoção e, com isso, o nosso domínio de ação. Maturana (1998; 2001) então nos convida, assim como Husserl, a colocar nossa objetividade-entre-parênteses para aceitar o outro como legítimo outro. Segundo Maturana, essa aceitação mútua, a que denomina amor, é que permitiu a constituição do social, o espaço de preocupação com o outro, a intersubjetividade.

Ao fazermos as relações entre Kant, como um dos pais do Construtivismo e um teórico fundamental para a organização da Fenomenologia, não conseguimos, apesar de ser muito arriscado, deixar de pensarmos nas relações entre construir e constituir e co-construir e co-constituir.

Parece-nos que o construir tem sido usado para expressar o mundo que cada um constrói, pelo menos é esse o sentido que dão os construtivistas, principalmente os radicais, para quem cada um constrói o seu mundo. Os que se colocam como co-construtivistas, como Maturana e Morin, têm essa preocupação, mas também pretendem compreender como se dá a intersubjetividade ou como co-construímos o mundo, a compreensão na relação com o outro.

Como vimos acima, Husserl também parte de um momento solipsista na redução fenomenológica, onde nos constituímos, e vai deixando mais claro o conceito de intencionalidade, onde a consciência é sempre a consciência de alguma coisa. Parte para uma nova fase da redução, onde vamos co-constituir o mundo nas relações intersubjetivas.

O que faz com que surja uma co-intencionalidade de grupo, o sentido mesmo da grupalidade, cômoda coletividade e da socialidade (sic). (...) essa co-intencionalidade de grupo é a própria intersubjetividade, que é fundamento da objetividade e, portanto, da ciência. (Schmidlin, 1999, p.112)

Percebemos que tanto os Construtivistas, como os Fenomenólogos e com eles os Terapeutas Sistêmicos Construtivistas e os Gestáltistas estão cada vez mais atentos em procurar compreender não apenas a subjetividade, mas a intersubjetividade. A Gestalt-Terapia quando propõe um *self* relacional está nos colocando que nos co-constituímos no contato com o outro. Como já apontamos, o mesmo acontece com os Construtivistas que não querem perder a dimensão do sistema, além de procurar na Teoria da Construção Social de que forma somos uma construção social.

Outra curiosidade que tem nos mobilizado, já que estamos falando de Construtivismo e de Fenomenologia, é se há diferenças entre constituir e construir. A propósito, encontramos na obra de Husserl (1936/1984), em sua tradução em castelhano, os dois termos e, na citação abaixo, as duas palavras aparecem lado a lado.

(...) em suma, uma unidade, um todo é *constituído, construído* a partir de sujeitos egóicos que se interpenetram reciprocamente na medida em que a vida de um acompanha a vida do outro e dela participa; a egoidade de um não está ao lado daquela do outro, mas vive e a age nela. (Husserl, 1973/2001, p. 279, em Villela-Petit, 2001, p. 139, grifos nossos)

O que queremos ressaltar é que Husserl, usando construir ou constituir, quis enfatizar a unidade homem-mundo. Quando falamos em constituição de sentido ou de significado, por exemplo, estamos atentos à experiência que é uma experiência-no-mundo já que a relação não é composta de duas partes, existe apenas como totalidade. Mas essa relação com o outro realmente parece ficar mais nítida quando usamos os termos co-construir e co-constituir.

A própria ciência assume hoje que, se existe um fundamento para a objetividade, é a crítica intersubjetiva. Objetividade é o resultado de um processo crítico desenvolvido por uma comunidade científica em busca de consenso (Morin, 1990/2000, Husserl em Villela-Petit, 2001), uma narrativa comum. Não podemos nos esquecer que consenso é o oposto de terror, não posso impor a minha narrativa como a mais correta (Lyotard, 1979/200). Esse é também o caminho de um processo psicoterapêutico ou de uma pesquisa que parta de um ponto de vista fenomenológico, ou co-construtivista, já que procuram por um encontro, pela intersubjetividade. O processo psicoterapêutico é a possibilidade de co-constituirmos ou co-construirmos uma intersubjetividade em um *ethos* acolhedor, de pertencimento, onde aceitamos os outros e seus mundos como legítimos. Pois, apesar de termos um sistema nervoso semelhante, que nos permite compreendermos e resgatarmos a dimensão intencional, subjetiva, que nos torna humanos, essa mesma biologia também faz com que percebamos de forma diferente.

Para a Fenomenologia de Husserl, a intersubjetividade também chega a partir do corpo. O fato de não termos acesso direto ao outro, faz com que estabeleçamos um vínculo intencional de semelhança entre o nosso corpo físico e o do outro. Compreendemos o outro a partir de algo que já conhecemos, não por um raciocínio de

analogia, pois o conhecimento nessa situação é direto e imediato (Schmidlin, 1999). O ser já é ontologicamente ser de compreensão.

Husserl e Heidegger deixam claro que somos seres-no-mundo, que há um eu que está imediatamente presente e outro que está conosco num campo comum por meio do seu corpo. Somos seres de compreensão, pois devido a essa constituição – ser-com – a existência do outro está aberta para nós, como a nossa está para o outro. Somos formados na intersubjetividade, compartilhamos um mundo significativo (Schmidlin, 1999).

Pelo conceito de contato, a subjetividade já chega à Gestalt-Terapia com intersubjetividade, reconhecemo-nos como sujeito na relação com os outros. Além disso, a Gestalt-Terapia sempre esteve atenta à maneira como se dá esse processo, não só na dimensão da linguagem, mas também na dimensão corporal. A Gestalt-Terapia sempre se ligou no fato de não estarmos atentos não apenas ao que falamos, mas ao como falamos. Acreditamos que as relações que a Biologia do Conhecer faz entre intersubjetividade e auto-regulação ratificam a importância dada pela Gestalt-Terapia à procura de estar atenta a todas as dimensões do ser de compreensão e não apenas ao ser de linguagem. Segundo a Biologia do Conhecer, a linguagem (a intersubjetividade) provavelmente surgiu na busca por alimentos. Assim como uma linguagem é uma construção social de um grupo, ela toca a cada um dos componentes desse grupo de uma forma singular. Maturana procurou sair das premissas dualistas e também estabelecer uma continuidade entre o biológico e o social ou cultural, entre o emocional e o racional, e entre a emoção e a ação. E para Maturana (1998), o que chamamos de racional são as nossas premissas aceitas *a priori*, porque agradam a alguém, são aceitas pela preferência de alguém. Então, mais do que escolhas pragmáticas, nossas escolhas são estéticas⁷, como colocavam Bateson (Allman, 2000) e os psicólogos da Gestalt (Zinker, 1994/2001). São escolhas que fazem sentido, tem um significado.

Assim como Maturana, Varela e Morin, a Gestalt-Terapia sempre esteve muito atenta em unir o que foi separado, em estabelecer as ligações entre a possibilidade de falar sobre algo, objetificar e representar a emoção e a sensação presentes nessa ação. Perls e Goodman (1951/1997), ao descreverem as diferentes funções do *self*, procuravam explicitar melhor as relações entre as nossas várias capacidades, sensório-motora-cognitivas, e descrever o *self* como o articulador entre essas diferentes

⁷ Estético – do grego *aisthetikós*, sensível, sensitivo. (Novo Dicionário Aurélio de Língua Portuguesa, 1986).

habilidades de funcionamento. As narrativas que fazemos sobre determinado fenômeno estão tão ligadas ao nosso sistema sensorial, ao que sentimos, quanto marcarão nossa ação no mundo. Compreender é, portanto, estabelecer relações de sentido. Não é apenas um ato cognitivo, já que podemos até explicar um determinado fenômeno, mas podemos não compreendê-lo, não encontramos nele o sentido. O processo de intersubjetividade, de diálogo, na Psicoterapia Gestáltica, é uma busca que envolve todos os sentidos, o corpo na relação com o mundo, para que a ação tenha sentido, direção.

Também temos conflitos quando há excesso de sentidos e um não emerge como o mais significativo, deixando-nos confusos, sem direção. Muitas vezes, isso ocorre quando estamos com dificuldade de articular entre os diferentes elementos presentes na fronteira de contato, quando temos de perceber, por diversas razões, a totalidade com todos os sentidos. Precisamos de todos os sentidos, pois como coloca Morin (1994/1996a), “com os olhos somos capazes de ver de maneira complexa. Mas não somos capazes de pensar de maneira complexa” (p. 285). Em função disso, os Gestalt-Terapeutas, além de ficarem atentos às narrativas, que a princípio estão ligadas à função *personalidade*, a réplica verbal do *self*, procuram estar atentos às outras dimensões do ser, inclusive ao modo como co-construímos nossas formas de contato com o mundo.

Apenas para lembrarmos, vale registrarmos que o Construcionista Social K. Gergen rejeita as teorias sobre intersubjetividade, pois considera que expressam o resultado de duas subjetividades, como as que defendem o significado como produto das mentes individuais. “Sua proposta diz respeito à coordenação comum no lugar de subjetividades individuais” (Grandesso, 2000, p. 166).

4.2.7 As questões do *self*: a permanência e a mudança, o *self* “encapsulado”, o *self* contato e o *self* como construção social

O conceito de *self* tem se constituído um tema central na maioria das teorias psicológicas da área clínica (Guanaes & Japur, 2003). Segundo Mahoney (1991/1998), as revoluções cognitiva, emocional e do desenvolvimento têm novamente redirecionado os rumos da Psicologia Experimental para o “interior” do organismo, como uma forma de integrar e transcender os dualismos dentro/fora e mente/corpo, o que fez com que o *self* fosse (re)descoberto. Nessa (re)descoberta, têm sido introduzidos novos termos, tais como autopoiese,

proprium e si mesmo, na tentativa de evitar conotações do termo já em uso. De uma forma geral, como já vimos, a Gestalt-Terapia e as Terapias Sistêmicas Construtivistas Construcionistas Sociais descrevem as relações do ser-no-mundo em permanente mudança, procurando não mais por uma essência do *self*, mas como apreender, compreender o *self* ou os *selves* em suas transformações ao longo da existência. Um conceito de *self* que só pode ser compreendido como um processo temporal.

Como colocamos ao longo do trabalho, outras questões estão surgindo. Uma das principais é: como, apesar de estarmos sempre em mudança, experimentamos a sensação de singularidade e de permanência? Morin (2001/2002) acredita que a experiência da unicidade singular é a coisa humana mais universalmente partilhada e não elimina a possibilidade de integrar nossa subjetividade pessoal em uma mais coletiva. O sujeito funda-se quase que simultaneamente da relação da auto-afirmação do eu e da relação com o outro.

Varela e cols. (1991/2003) colocam que a ciência nos afirma que não há condições de se pensar um *self* individual, já que estamos em constante mudança em um mundo sem fundação, para nos utilizarmos dos termos Nietzsche. No entanto, narramos e experimentamos, principalmente no ocidente, essa sensação de individuação. E, apesar de estarmos em constante mudança, entramos em pânico quando há alguma ruptura. Então, como conciliarmos o fato das ciências nos colocarem que estamos sempre mudando com a nossa experiência e o fato de que, pelo relato da narrativa do nosso vivido, expressamos uma sensação de continuidade, de permanência? Essa possibilidade que temos de narrar, nos objetificarmos, parece-nos favorecer a possibilidade de articularmos sentidos entre o que fazíamos há 20 anos atrás e o que fazemos hoje. A mesma linguagem que representa, apresenta as outras possibilidades de sentido que vamos conferindo à nossa experiência. Como já vimos, Varela e cols. (1991/2003) acabam propondo um caminho do meio, pelo qual procuram integrar tanto o que vem da experiência quanto o que vem da ciência.

Será que as questões são apenas essas? Ou temos a sensação de indivíduo porque apesar de não estarmos separados do meio, distinguimo-nos dele, já que temos até mesmo um sistema imunológico que sinaliza aos indivíduos o que é de dentro e o que é de fora. Não há distinção quando organismo e meio estão em uma relação fluida e a *awareness* espontânea operando, como temos descrito em Perls e Goodman (1951/1997), mas, quando há muitas tensões no campo, essas distinções aparecem. A

posição de Maturana e Varela (1987/1995), nos seus primeiros textos, era de que a estrutura dos organismos muda no tempo, mas há uma organização, uma certa clausura operacional permanece e é condição de autonomia, no entanto, consideram que mesmo na regularidade há criação, há imprevisibilidade.

Outra possibilidade para o fato de experimentarmos a sensação de singularidade é a de estarmos em permanente acoplamento estrutural com o mundo, no qual temos de constante o fato do indivíduo e do mundo mudarem e essas mudanças é que nos possibilitam experimentar a permanência. Quando mudamos de um lugar para outro, também experimentamos uma sensação de estranhamento decorrente da necessidade de um acoplamento estrutural que nos exige novas sínteses criativas.

Na Gestalt-Terapia, na Biologia do Conhecer e na Teoria da Complexidade o *self* está tanto ligado aos aspectos biológicos quanto aos sociais e culturais, isto é, está envolvido no processo de auto-eco-poiese. Na Gestalt-Terapia, usamos o conceito de *self* para expressarmos essa capacidade dos indivíduos e do meio realizarem sínteses criativas. O *self* é um conceito que procura incorporar o homem à natureza, ao seu corpo e não apenas ao contexto social, como ressaltam os Construcionistas Sociais. E como já vimos, para esse último grupo, o *self* é construído nas práticas discursivas, pelas posições que as pessoas negociam ativamente em seus relacionamentos. Sendo assim, a noção de identidade como unidade é substituída pela possibilidade de múltiplas descrições de *selves*, que se dá em co-autoria com o social.

Acreditamos que o que essas teorias têm em comum é que estão alertas ao que Varela e cols. (1991/2003) colocam quanto ao risco que corremos quando partimos da idéia de um *self* com fronteiras, que tem como objetivo trazer para dentro das fronteiras tudo de bom e colocar para fora tudo que consideramos ruim. Tanto na Gestalt-Terapia quanto nas Psicoterapias Sistêmicas Construcionistas Construtivistas Sociais, percebemos uma atenção especial para ampliar o conceito de *self*, procurando descrever o ser em relação com o meio. No entanto, ainda corremos o risco de fazermos uma psicoterapia que trabalhe apenas o auto-suporte, mesmo com um conceito de *self* ampliado, ou de confundirmos independência com a ausência de vínculos (Schmidlin, 1999).

Todavia, como coloca Laura Perls (Rosenfeld, 1977), sem suporte ambiental não há contato. Quando não cuidamos dos seres, ou quando essa assistência se dá de modo deficiente, há um afastamento do outro. E talvez isto tenha nos

conduzido à ilusão que a condição do homem fosse a solidão, o *solus ipse*, a consciência constituída a partir de si mesma em sua individualidade. Por isso a compreensão do outro foi entendida como “empatia”, penetração no outro a partir de si próprio, ou talvez uma mera “...projeção do próprio ser para si mesmo ‘em um outro’” (Heidegger, *Sein und zeit*, p.124). (Schmidlin, 1999, p. 129)

Isso nos faz refletir sobre qual psicoterapia queremos co-construir. Uma que nos leve ao solipsismo (de *solus ipse*, ser só), ao egocentrismo e ao narcisismo ou uma psicoterapia do ser-no-mundo, com uma ética da solidariedade e de hospitalidade. Esperamos que, para o segundo tipo, as pessoas não precisem de uma morada isolada do mundo para se sentirem felizes. E que o homem, que já se afastou da natureza por temê-la, não se afaste também dos outros. Então, por vivermos em uma sociedade que incentiva o olhar egocêntrico, a busca da felicidade interior, temos que ter um cuidado ético ao tematizar a subjetividade, para não fazermos do sujeito uma interioridade egoísta (Freire, 2001).

A Gestalt-Terapia e as Teorias Sistêmicas Construtivistas Construcionistas Sociais têm perspectivas teóricas que permitem fazer uma psicoterapia com o outro. Mas, como ainda estamos muito dentro de um paradigma individualista, mesmo falando em sistema, campo e ser-no-mundo, voltaremos a fazer uma psicoterapia solipsista se não estivermos muito atentos. Já parece ser fácil descrever essas relações com o social como um permanente vir a ser, mas descrevê-las não significa que já façamos uma psicoterapia relacional, solidária, da não exclusão, que aceite mais o outro, que o acolha, que o confirme.

Quando não fazemos as relações entre o sofrimento individual e o social, estamos aumentando o grau de alienação e não ajudando o indivíduo a ser um senhor de si (Crochík, 1998). Porque, apesar dessa aparente individualidade e liberdade divulgada pela mídia neoliberal, talvez nunca tenhamos estado tão sujeitados ao social, que determina em termos mundiais o que é belo, o que é ético, o que é felicidade. E sabemos que é cômodo, em um mundo neo-liberal, que cada um cuide apenas de si, que não procure pelo outro, que não cuide do outro. Estamos vivendo em uma cultura que nem sempre incentiva o diálogo, mas que permite amplamente apenas o monólogo da mídia

dando diretrizes sobre o que devemos fazer. Isso pode nos levar a um encapsulamento das pessoas. Para nos darmos conta das diferenças que temos, mesmo pertencendo a uma mesma comunidade e do próprio poder da cultura dominante sobre os pequenos grupos, precisamos do encontro, do contato com o outro, para que também os pequenos grupos co-constroam o significado de estarem no mundo. Quando cada grupo ou pessoa não é aceito como legítimo outro, também há um descuido, como já colocamos acima, aumentando a nossa sensação de estarmos totalmente separados uns dos outros, onde fale apenas a ética da sobrevivência individual, se é que podemos chamar a isso de uma atitude ética, já que esta não se dá sozinha, implica uma relação.

Uma psicoterapia que cuide apenas da primeira pessoa do singular, do eu, pode esquecer do nós. O que não significa que uma psicoterapia do nós deva se esquecer dos seres em sua singularidade transgressiva, que mudam o nós. Nesse caso, estaríamos sendo reducionistas pela totalidade.

Gergen, como um psicólogo social, ressalta as características do *self* como uma construção social, o que consideramos bastante importante, já que também temos que perceber o como somos e estamos sujeitados ao mundo. Alguns interpretam a presença do Construcionismo Social nas psicoterapias familiares como uma desconstrução do sujeito, no entanto, não é isso que percebemos. Como já comentamos no início deste capítulo, o que fazem Anderson e Goolishian (1994/1996) e Andersen (1995/1998; 1995; 1996), é não reduzirem tudo ao social, mesmo tendo como foco uma compreensão social. Contudo, mostram-nos que a psicoterapia pode envolver também uma intervenção social. Nesse sentido, Packman (1999), outro terapeuta que está envolvido com o Construcionismo Social, mostra-se um mestre em trazer o social para o contexto psicoterapêutico, ao pedir, por exemplo, que um dos seus clientes de um grupo entreviste pessoas com quem convive diariamente e relate suas conclusões.

São belíssimas as descrições das experiências de muitos terapeutas promovendo o que chamam de intervenção em rede, trabalhando com grupos multifamiliares, por exemplo, apoiando-se na capacidade autogestora dos grupos. Segundo Dabas (1995), quando começamos a pensar em termos de rede, começamos a reconstruir nossa própria trama social danificada e a criar dispositivos que nos permitam “elaborar nossos medos e ajudar os demais a fazê-lo; a desalojar de nosso corpo esse estranho instalado, que nos torna rígidos na nossa ação, instaurando a desconfiança como modo básico de nos relacionarmos” (p. 6). Esse processo de construção coletiva possibilita a otimização das relações sociais e um processo de construção permanente, tanto individual quanto

coletivo, no qual vamos definindo um problema comum, construindo novas alternativas e um sentido de estarmos juntos.

Outra forma de trazeremos o social para a psicoterapia é fazermos psicoterapia do grupo, onde podemos achar condições para as pessoas trabalharem a partir das relações grupais e não apenas fazer o que Ribeiro (1994) denomina psicoterapia individual em grupo.

Consideramos que realmente temos que estar pensando e atuando no sentido de não apenas teorizarmos sobre um *self* em interação com o mundo, mas procurando novas formas de estarmos fazendo psicoterapia do contato, das pessoas em relação.

Faz-se importante, ainda, conectarmos o que colocam os teóricos da Gestalt-Terapia, Maturana e Varela e Morin sobre um *self* incorporado ao corpo e à natureza. Na Gestalt-Terapia e em Varela e cols. (1991/ 2003), esse *self*, si mesmo ou a mente incorporada estão muito ligados à Fenomenologia, em especial a Merleau-Ponty, quando este descreve e ressalta a importância da intencionalidade operante. “Para Merleau-Ponty a intencionalidade operativa é uma relação espontânea em que a subjetividade, o outro e as coisas sensíveis entrelaçam-se e se diferenciam sob um fundo de indeterminação e ambigüidade” (Muller-Granzotto, 2003, p. 19). Perls, pelo conceito de *awareness* espontânea traz para a Gestalt-Terapia o que Husserl e Merleau-Ponty denominaram de intencionalidade operante ou em exercício, que é a visada do objeto em ato, ainda não refletida, nossa *awareness* sensório-motora. Algo que por ser tão natural, intuitivo, pré-reflexivo, manifesta-se compreensível, sem explicações. Nessas situações, parece-nos que não há separação, tudo é contato e o *self* exerce suas funções de síntese e integração com fluidez. O mesmo conceito parece estar presente em Maturana e Varela (1987/1995) quando colocam que todo conhecer é uma ação da parte daquele que conhece, o conhecer é um ato pré-reflexivo, que liga o ser ao mundo. Conhecemos com o corpo, nossa mente é uma mente incorporada (Varela & cols, 1991/2003), entendendo que o corpo não é só uma entidade biológica, já que é capaz de se inscrever e se marcar histórica e culturalmente (Kastrup, 1999). Espontaneamente sintetizamos, temos uma intencionalidade operante entre nós e o mundo.

Na Gestalt-Terapia, um dos objetivos da psicoterapia é restituir essa intencionalidade operante, por meio de uma *awareness* que funcione no modo intermediário (nem ativa, nem passiva), o funcionamento espontâneo em que não

há a separação organismo/ambiente. Uma reconexão que não se dá apenas pela representação, mas pela experiência do vivido. E, por isso, é importante que a linguagem do processo psicoterapêutico seja a da não representação, mas aquela que flui, que não distingue o falar do pensar. Uma linguagem que se alimenta do cotidiano e o modifica, deixando que a existência nos fale. Uma linguagem que não apenas explique os fatos, mas que restaure o ser de compreensão.

4.2.8 Linguagem e diálogo – Constituindo, construindo, co-constituindo e co-construindo sentidos e significados

Sintetizando o que já colocamos, vemos na Gestalt-Terapia, em Maturana e Varela e em Morin uma linguagem, um processo de conhecer e de dar significados que parte do corpo, uma linguagem incorporada. E a linguagem foi ocorrendo na história dos homens até mesmo pela necessidade de buscar e partilhar alimentos, mas ela que só ocorreu em função da emoção, do amor, que é fundamental na história dos homens (Maturana e Varela, 1987/1995). A linguagem surgiu pela necessidade do encontro, justamente porque, segundo os citados autores, não precisamos dela para brigar. Então, assim como a linguagem, a cognição também emerge da corporeidade, expressando-se na compreensão da percepção como movimento, emerge da enação e não com o processamento de informações. Não existe, portanto, a questão do dentro e do fora no pensamento e na linguagem, já que “o pensamento não é nada de ‘interior’, ele não existe fora do mundo das palavras” (Merleau-Ponty, 1945/1996, p. 249). Não existe experiência sem fala ou sem testemunho, pois: “Se a emoção escolhe exprimir-se pela afonia, é porque a fala é, dentre todas as funções do corpo, a mais estreitamente ligada à existência em comum ou, como diremos, à coexistência” (Merleau-Ponty, 1945/1996, p. 222).

Os Construcionistas Sociais também focam a linguagem, não porque tudo é linguagem, mas por considerarem-na como o que mais compartilhamos com o outro e que da relação entre as pessoas é que vão sendo construídos os processos de significação. Para os Construcionistas Sociais, sempre que acreditamos que estamos contando uma história singular, fazemo-la utilizando toda uma linguagem que já é imposta pelo nosso contexto social. Desse modo, a perspectiva pós-moderna assumida pelos Construcionistas Sociais renuncia ao conceito de identidade pessoal (Gergen,

1995/1998). Além disso, como já colocamos, procuram sair da metáfora do olhar para a linguagem, o que implica conversação. O deslocamento da ação para o significado para a linguagem provocou nos Terapeutas Sistêmicos uma menor urgência para se controlar as famílias com a desculpa de ajudá-las (Nichols e Schwartz, 1995/1998), e dessa forma está havendo uma migração para a narrativa, para o diálogo, para a conversação e para a compreensão.

Nesse sentido, a importância dada à linguagem é significativa, já que ela nos dá acesso ao refletir sobre as várias possibilidades de estarmos no mundo. Ou, como coloca Gadamer (1986/1997), a linguagem é um centro em que se reúnem o eu e o mundo. No entanto, Perls e Goodman. (1951/1997), alertam-nos para não ficarmos apenas na linguagem da representação, desconectada da experiência, e sim na linguagem que é um ponto de encontro para falarmos e compreendermos o vivido. Destarte, a Gestalt-Terapia e as Terapias Sistêmicas Construtivistas Construcionistas Sociais estão falando hoje de uma linguagem não apenas como representação, mas de uma linguagem que possibilita a representação e também as mudanças, que permite que fiquemos no especulativo trabalhando as múltiplas possibilidades (Gadamer, 1986/1997).

F. Perls e Bateson já liam Korzybski que procurava trabalhar sobre a consciência das significações múltiplas. A técnica proposta pela Gestalt-Terapia parece perceber os aspectos patológicos da verbalização, na qual o processo de simbolização ou de representação pode estar desvitalizado. Em função disso, há uma tentativa de procurar integrar as sensações corporais, as emoções e as verbalizações para possibilitar ao sujeito mais vitalidade e espontaneidade (Loffredo, 1994). Não estamos falando de uma fala sobre alguma coisa, mas a fala de um vivido. A atenção da Gestalt-Terapia é a mesma de Merleau-Ponty (1972, em Amatuzzi, 2001b) em que é necessário reencontrar a fala como palavra viva, onde há emoção, já que é nela que o sentido se formula pela primeira vez e passa a estar disponível para os outros. Para Merleau-Ponty (Amatuzzi, 2001b), o que existe por trás da palavra não é o pensamento e sim a intenção de significar, ou seja, a mobilização para falar, o desejo, pois, como coloca Goolishian (s/d, em Andersen, 1995, p.10), “não sabemos o que pensamos antes de o dizermos”.

Quando mudamos a nossa emoção, mudamos de domínio de ação em que nos movemos. Quando aceitamos nossa biologia, podemos perceber que não é o nosso corpo que nos limita, mas é ele que possibilita a nossa observação, a nossa consciência,

a nossa linguagem e a nossa ação. Também podemos saber que o que ouvimos igualmente marca a nossa biologia, além de marcar as nossas relações sociais. “Nosso entendimento é, sempre e de alguma forma, emocionado. A compreensão sempre ocorre num estado de ânimo. A presença do homem no mundo é sempre emocionada” (Critelli, 1996, p. 93).

4.2.8.1 Sentidos e significados

Muitos são os autores que ligam o processo psicoterapêutico à questão da busca do sentido e do significado hoje, como Levy (1997/2001), Grandesso (2000) e González Rey (2003). Para Levy (1997/2001), a psicoterapia não vai dar sentido, vai procurar libertar o poder criador e as potencialidades inesperadas contidas na linguagem, para a qual o sentido nunca foi reduzido a uma mercadoria. Grandesso (2000) descreve o processo psicoterapêutico como uma reconstrução do significado, já que há a mudança de um significado para o outro e, com isso, a emergência de uma nova narrativa. Os Construcionistas Sociais consideram que esse processo de significação sempre emerge das relações, é o que expressa o título da obra de McNamee e Gergen (1995/1998), *Terapia como Construção Social*.

A Gestalt-Terapia procura recuperar um ser que significa, um ser produtor de significações, e não apenas atualizar significações, pois quando não estamos satisfeitos procuramos a psicoterapia para resgatarmos o nosso poder de sermos doadores de sentido, ou, como diria F. Perls, “reencontrarmos o nosso sábio interior”. O objetivo da terapia é que a pessoa diminua suas representações e reencontre o sábio, não uma mudança de paradigma prescrita por alguém. No entanto, como uma abordagem fenomenológica, do campo, sabemos que esse reencontro do poder de dar sentido e significado só faz sentido na relação com o outro, já que em situações de conflito no campo é que vamos perdendo essa capacidade de darmos sentido e significado espontaneamente, é também nas relações que vamos restaurá-la. Consideramos que, para a Gestalt-Terapia, a questão não é apenas dar significados, considerando que os significados abrigam universais. Como na Gestalt-Terapia, também procuramos possibilitar a compreensão por um círculo hermenêutico em que partimos de um significado comum, universal, partilhado por todos, para compreendermos o sentido particular para cada indivíduo ou grupo sobre um determinado fenômeno. Acreditamos que, dessa forma, estamos sempre em busca de um sentido e de um significado, do

singular e do universal, já que os novos sentidos que as pessoas vão dando a significados antigos também os vão alterando. O novo, então, vai surgindo nessas transgressões que vamos fazendo na linguagem, é isso que possibilita que ela esteja sempre se renovando.

Como vimos, essa visão de círculo hermenêutico, proposta por Heidegger, está presente também nos trabalhos de alguns terapeutas que se denominam Construcionistas Sociais (Hoffman, 1995/1998; Andersen, 1995; Anderson & Goolishian, 1995/1998) para expressar que estamos sempre dando novos sentidos e significados ao vivido e ao ser por intermédio das narrativas. Provavelmente, é nesse sentido que Dutra (2002) considera que podemos utilizar a narrativa como uma técnica de pesquisa fenomenológica, pois a palavra diz a experiência, ou a experiência chama pela palavra, apesar de não dizer tudo de uma experiência. Cada vez que narramos a nossa história, fazemos de forma diferente, os sentidos dos fatos vão mudando, vamos reconstruindo, reconstituindo e recriando sentidos e significados. Algo que nos deixou tristes ontem, hoje já pode ser visto com satisfação, posto que mudamos com o contexto e que este também muda com a nossa ação. E é essa busca desse sentido, que chega e vai embora, que nos mobiliza para a reflexão, para a aventura do saber e do conhecer em um mundo sempre aberto a um horizonte de possibilidades. Por isso, não podemos correr o risco de nos fixarmos na tentação da certeza, o que pode até baixar as nossas angústias, mas nos limita.

Apesar de vivermos cercados por meios de comunicação, a escuta do outro como pessoa e não como um técnico ou um *expert* em algum assunto, pode ficar cada vez mais distante. Os sentidos e o significados, em muitos casos, já chegam prontos, não são realmente co-constituídos, co-construídos na relação com o outro. Como colocava F. Perls, certos valores são introjetados, engolidos, como sendo do grupo ou de uma pessoa. No entanto, as pessoas não sentem tais valores como seus, apesar de poderem começar a atuar em função deles. Nessas situações, em geral, temos uma atuação que não emergiu de um sentido construído, mas engolido, como diria F. Perls, não tem direção. Essa ação pode levar a uma relação, mas nela não há um encontro, uma efetiva co-construção, já que para o encontro há a necessidade da escuta do outro como pessoa, de perceber a sua presença e nos fazermos presentes. Quando isso não ocorre, podemos perceber que:

O homem está invalidado, ninguém escuta mais os homens, mas apenas economistas, ontologistas, sociólogos e outros idiotas da mesma espécie. A

indignidade derradeira aconteceu e a parte obteve primazia sobre o todo. (Brown, 1972, p. 89, em Morin, 1991/2001, p. 87)

A tradição oral cedeu lugar ao desenvolvimento dos meios de comunicação de massa. A narrativa foi preterida pela informação rápida e o contador de histórias, por exemplo, está desaparecendo no nordeste brasileiro (Campos, 2002). Ainda assim, talvez mais do que nunca, estamos precisando de todas as formas de psicoterapias que facilitem aos indivíduos a produção e a compreensão dos nexos de sentido, dispersos em suas múltiplas histórias, já que estas podem constituir espaços privilegiados de permanência da experiência narrativa na contemporaneidade para a reinvenção de formas singulares de subjetividade (Campos, 2002) e de intersubjetividade. As narrativas só fazem sentido quando são partilhadas e co-construídas com a do outro.

Sabemos que não faz sentido darmos sentido a um social se este não tiver ligado ao ser por uma simples explicação, não algo natural que seja fruto de uma fala autêntica, palavra viva (Amatuzzi, 2001b), de algo nunca dito, mas que seja uma nova compreensão, um novo sentido, que parta do vivido da experiência das pessoas em relação. Para que um sentido, um significado, seja co-construído em grupo, em uma comunidade, faz-se necessário que as pessoas realmente se encontrem. Contudo, vivemos num mundo em que, se não tomarmos cuidado, estaremos dando cada vez menos espaço para encontrarmos os outros.

Na velocidade das mudanças em que vivemos, parece-nos que temos pouco tempo para articular e digerir tantas informações, o que pode nos provocar uma sensação de inadequação, descompasso, justamente porque já se operou o descompasso entre a realidade sensível e a expressiva (Campos, 2002). A sociedade requer respostas rápidas, produção, exigindo que as pessoas se rotulem e que não pensem dicotomicamente muitas vezes. Somos cobrados a sentir, a perceber e a agir sem ambigüidades, como se pertencêssemos ao mundo do “ou”, como, por exemplo, ou amamos ou odiamos, o que pode nos obrigar a transitarmos entre os extremos em intensidades onde ora estamos totalmente satisfeitos e, no momento seguinte, nada nos satisfaz.

4.2.9 Para onde estamos indo? Como estão mudando os processos de subjetivação, de intersubjetivação e de construção social?

Vivemos hoje um processo de intensa globalização, informação e virtualização. Ao mesmo tempo, continuamos a experienciar certas sensações que acreditamos serem semelhantes às que sentiam os primeiros homens na face da Terra, como a fome, por exemplo. Mas, como estamos vendo ao longo deste trabalho, as descrições e visões que vimos tendo sobre a concepção de sujeito, de subjetividade e de intersubjetividade têm mudado e vão continuar mudando. Hoje, mais do que nunca, sabemos que temos que encontrar maneiras de compreendermos a permanente mudança, o imprevisível, o caos ou como bem expressa o verso de Alberto Caetano, sentimo-nos nascidos a cada momento para a eterna novidade do mundo.... Estamos, portanto, voltando a Heráclito, pois “nos mesmos rios entramos e não entramos, somos e não somos.”(Cf. 49^a, Heráclito, Alegorias, 24, em Coleção Os Pensadores – *Pré-Socráticos*, 1999, p. 92).

Acreditamos que o grande tema deste trabalho é como compreendemos fenômenos em movimento, já que tanto a Gestalt-Terapia como as Terapias Sistêmicas Construtivistas Construcionistas Sociais, como processos psicoterapêuticos, pretendem criar condições para que indivíduos e grupos dêem continuidade a esta fluidez no existir para que aceitemos o caos e o mundo sem fundação, para usufruirmos o melhor das relações. Abandonando as tentativas de controle, que procuremos pela compreensão.

Estariamos voltando a Xenófones, que já no século VI a.C. colocava que não temos maneira de chegar ao mundo externo senão pela nossa experiência dele (von Glasersfeld, 1994/1996). Temos que lembrar também de Protágoras, que já afirmava que o homem era a medida de todas as coisas. Interessante, ainda, é o fato de estarmos nos perguntando para onde estamos indo e estarmos falando também de uma volta. É claro que é uma volta diferente, pois apesar de ser uma volta ao humanismo, à subjetividade, o homem não é mais a única medida de todas as coisas, já que estas passaram a ser relacionais.

Já não estamos mais dentro do princípio “identitário” moderno que tentava preservar a subjetividade em sua essência. A grande velocidade em que ocorrem as mudanças tem desestabilizado e questionado as subjetividades, que precisam reinventar novas maneiras de existir. A Fenomenologia, o Existencialismo e a Sociologia foram nos mostrando que não fazia sentido descrever um sujeito ou uma subjetividade

descontextualizada e estável. Hoje, já não podemos falar de uma subjetividade constituída na base da dissociação da experiência do caos. Falamos de uma subjetividade intrinsecamente processual, na qual já não é possível separar o pesquisador do seu objeto de observação, caracterizando o início da permissão do sujeito na ciência. Vimos que atualmente temos discutido muito o que Hall (1992/2002) denomina de o sujeito pós-moderno, cuja identidade é formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais é representado ou interpelado nos sistemas sociais que o rodeiam.

As Gestalten-Terapias e as Terapias Sistêmicas Construtivistas, Construcionistas Sociais se encontram no procurar dar conta de compreender o ser nessa constante transformação. Estas abordagens já saíram do processo de explicar para o de compreender. No entanto, as mudanças continuam e temos que estar abertos para agregar as novas experiências às anteriores. Pierre Levy (1990, em Kastrup, 1999), um dos grandes teóricos do mundo virtual, coloca que o computador vai ser, cada vez mais, uma máquina de produção da cognição e da subjetividade e, por isso, considera pertinente não falarmos mais hoje num “sujeito cognitivo”, mas sim em um “coletivo pensante homens-coisas”, já que o processo de conhecer não se passa na interioridade de um indivíduo, mas circula na rede. Em debates na internet, hoje encontramos questionamentos sobre se faz sentido falarmos em direitos autorais, já que o que estamos falando é sempre uma construção social.

Atualmente, também temos a linguagem cibernética nos permitindo gerar imagens e viver em um mundo virtual (Virilio, 1994/1996), como o dos simuladores e o dos jogos eletrônicos. A imagem tem tomado conta das nossas vidas e a própria televisão já ocupa mais os lares dos brasileiros do que a geladeira. Parece que, agora é que estamos começando a viver na caverna de Platão.

Diante do contexto atual, o que consideramos importante é deixar claro que as questões de sujeito, de subjetividade e de intersubjetividade, ou ainda da construção social, foram ganhando várias formas ao longo da história humana e novas formas estão chegando. Além disso, o mundo virtual não é distante. Até porque, segundo Damásio (1999/2000), um fisiologista que também tem discutido a interação do ser-no-mundo, antes de organizar a linguagem o homem já conta as suas histórias pelas imagens mentais. Em função disso, Damásio questiona a ênfase que tem se dado à linguagem. Do mesmo modo como falamos muito em narrativas hoje, poderemos utilizar-nos de

outras metáforas mais adiante, como as virtuais, para a compreensão do sentido de estarmos no mundo. Por tal razão é que temos de continuar abertos, pois esse processo de compreensão do sujeito, do ser, da pessoa e do social tem que ser percebido como um contínuo vir a ser. Para compreendermos as pessoas ou os grupos com os quais estamos em interação no processo psicoterápico, precisamos continuar atentos com os novos processos de construção, de constituição ou de co-construção de sentidos e de significados. E, ainda, lembrarmos que uma nova perspectiva não elimina a anterior e é nesse sentido que precisamos de perspectivas complexas, como a gestáltica de compreensão do ser.

A proposta de Rolnik (1995a, em Kastrup, 1999) é de uma prática clínica comprometida com a criação de modos de subjetivação mais permeáveis à experiência, onde a escuta deve se abrir não para o que somos, mas para aquilo que estamos em via de construir (Kastrup, 1999). Ou, como coloca Schmidlin (1999, p. 155),

(...) tornar-te o que podes ser, torna-te o que tens como possibilidade vir a ser, exerce tuas possibilidades! Esse preceito, colocado dessa forma, aponta para o futuro e não para o passado, tem em mente o ser como projeto e abertura para o indefinido. Com algumas condições: que o que temos a ser é sempre já mundano, social, histórico e elaborador de sentidos (...).

4.2.10 Para qual psicoterapia estamos trabalhando?

É fato que novos pontos de vista estão surgindo, que experimentamos relações diferentes das vividas há 100 anos, no início clínica psicológica. Não há, pois, como não estabelecermos outros pontos de vista e estarmos sempre repensando o processo psicoterapêutico, já que nele uma perspectiva é apenas mais uma entre outras.

Procuramos descrever como tem se dado a construção da subjetividade, da intersubjetividade por considerarmos que, mais que uma discussão teórica, as diversas perspectivas teóricas apresentam uma visão de homem e de mundo que acaba por nortear a operacionalização de uma prática psicoterapêutica. Também podemos perceber que a proposta de uma nova perspectiva não eliminou a anterior. Não é porque falamos de um homem em interação com o social que a perspectiva iluminista não está mais presente porque ainda temos um modelo de ciência que esteve muito tempo ligado ao individual. Mesmo teorizando sobre as relações entre o social e o individual, as pessoas continuam anônimas, alienadas, só que agora no meio da multidão. Vivemos uma intensa globalização e, ao mesmo tempo, alguns colocam que a descrição do indivíduo narcisista faz parte da descrição da sociedade contemporânea (Freire, 2001). Estamos em um mundo individualista, as pessoas sentem as mesmas angústias, mas não contam para as outras (Campos, 2002). O que faz com que tal fenômeno se verifique e qual o papel das psicoterapias nesse fenômeno é a grande questão que levantamos ao final deste trabalho.

Ainda temos uma Psicologia que ora glorifica o homem e incentiva a busca de uma felicidade individual, ora o responsabiliza pelo seu mal resultado na escola, pela sua saúde mental não adaptada ao meio. Mesmo na Gestalt-Terapia e nas

Terapias Sistêmicas Construtivistas Construcionistas Sociais, que enfatizam as relações e o contato, podemos ver psicoterapeutas propondo intervenções bastante solipsistas. Por exemplo, o fato de Perls solicitar aos seus clientes que falassem apenas na primeira pessoa do singular, passou a impressão, para muitos, de que o processo que estava centrado apenas em uma pessoa. No entanto, quando um cliente usa a expressão “a gente”, pode estar falando também em ninguém em particular, pois, nos termos de Heidegger (1926/2001), “nossa vida não transcorre basicamente no mundo pessoal, mas num coletivo” (p. 131). Ou esse cliente pode estar realmente falando de um sentimento que é apenas seu, mas que tem dificuldade de expressá-lo como singular.

Até mesmo os Construcionistas Sociais têm recebido críticas por estarem focando as narrativas individuais. Para Minuchin (1999, em Vasconcellos, 2003), as psicoterapias narrativas têm ficado encantadas com a perspectiva individual e mesmo os Construcionistas Sociais também são ambíguos ao não enfatizarem sempre a co-construção no grupo. Para Vasconcellos (2002), temos que avançar efetivamente da subjetividade das narrativas individuais para a intersubjetividade, para a co-construção de uma narrativa consensual para o sistema.

Agora está sendo colocada uma outra possibilidade, onde tudo é social e os indivíduos, nesse sentido, teriam pouco poder para proporem mudanças, como se uma possibilidade eliminasse a outra. Esse fenômeno também fez parte de uma fase inicial da psicoterapia de família, na qual parece ter havido uma redução pelo todo, já que pouca atenção era dada aos seus membros. Para Andolfi (1992), o primeiro passo do movimento familiar foi afastarmo-nos do indivíduo para estudarmos as relações no interior da família e de outros sistemas significativos. Segundo ele, talvez agora devamos voltar a estudar o indivíduo e seus processos de diferenciação enriquecidos por uma perspectiva relacional, na qual possamos ir do indivíduo para a família e da família para o indivíduo.

Apesar do foco do processo psicoterapêutico estar sempre se alterando, o grande ponto de contato entre a Gestalt-Terapia e as Terapias Sistêmicas Construtivistas Construcionistas Sociais é o desejo de trabalhar a relação indivíduo/meio partindo do campo ou do sistema. No entanto, de acordo com o psicoterapeuta ou com o contexto do processo psicoterápico, a figura vai ser o indivíduo ou o meio, ou o contato entre ambos. Para outros, só há mudança para um paradigma relacional quando entendemos que nossas crenças e as estruturas biológicas não são mais do que recursos

conversacionais que estão incorporados em nossa vida relacional (McNamee, 2002). Nessa segunda linha de atuação, a questão que trazemos é: será que não estaríamos reduzindo novamente a uma única perspectiva, a social, quando abandonamos a perspectiva biológica ou individual? Não falando sobre os aspectos biológicos, e focando apenas a linguagem, não estamos nos retirando da natureza? Deixando de falar das emoções, já que a elas não temos um acesso fácil, ou por serem consideradas uma construção social, não estaríamos reduzindo pelo social?

Contudo, mesmo os Construcionistas Sociais não abandonaram o indivíduo e essa perspectiva fica clara quando o cliente (um indivíduo ou um grupo) passa a ser visto como especialista (Anderson & Goolishian, 1995/1998), com capacidade de autorregulação. Na Gestalt-Terapia, sempre se falou em sabedoria organísmica, e os Gestalten-Terapeutas procuram compreender o sentido ou o significado de determinada postura dos clientes no seu contato com o mundo, já que tal postura provavelmente foi o melhor arranjo que se podia fazer em determinada situação. Então, antes da mudança, os Gestalten-Terapeutas propõem a aceitação de um determinado contexto, para que, a partir da descrição ou da narrativa do que está acontecendo, possamos - cliente e psicoterapeutas - co-descobrir, co-desvelar, co-restaurar ou co-criar o sentido e o significado das relações, do encontro, para as pessoas envolvidas. Partindo da aceitação do contexto, quando percebemos o seu sentido, podemos perceber as diferentes possibilidades, até as de mudança.

Os terapeutas, que como Anderson e Goolishian (1995/1998) e Andersen (1995; 1995/1998), adotam uma relação psicoterapêutica na qual o “cliente é o especialista” e propõem o que chamaram de processos de grupos reflexivos. Neles, psicoterapeutas e clientes estão muito próximos, exercitando a possibilidade de trabalharem a partir do círculo hermenêutico de Heidegger e procurando perceber quais os reflexos do grupo que estão interagindo sobre eles, equipe de psicoterapeutas e vice-versa, bem como entre as singularidades apresentadas por um grupo de clientes e os universais teóricos aos quais já tinham acesso. Andersen (1995; 1995/1998) chamou esse fenômeno de ressonância, o que esclarece que não há distância entre aqueles que escutam e aqueles que falam. Os conteúdos trazidos pelos clientes exigem da equipe terapêutica uma reflexão sobre eles, assim como exigem que os terapeutas reflitam se um fenômeno que está aparecendo na família, como a competição, é da família mesmo ou é algo da equipe terapêutica que está se refletindo na família. E, assim, por meio desse fenômeno de ressonância, temos o sentir unindo a família e os terapeutas (Elkaïm, 1994/1996).

Interessante percebermos que, apesar de serem Construcionistas Sociais, esses autores têm uma proposta de relação psicoterapêutica dialógica, semelhante à proposta pelos humanistas. Talvez o fato da ênfase que conferem à linguagem ser fruto da Hermenêutica tenha feito com que passassem por Heidegger, por Gadamer e, destes, à compreensão. E para compreendermos, temos que escutar, temos que estar-no-mundo, estar-na-linguagem, estar-nas-conversações (Andersen, 1995). Uma compreensão que, em alguns, chega a incluir o corpo, já que “o processo da terapia é a restauração do sentido de agenciar, de maneira que as pessoas possam recuperar sua capacidade, senti-la, e possam iniciar ações competentes por si mesmas” (Anderson e Goolishian, 1994/1996, p. 202).

Nessa proposta de grupos reflexivos, percebemos psicoterapeutas e clientes em um mesmo campo, construindo significados, em especial quando os clientes já fazem parte de sistema íntimo ou de um grupo natural – um casal, uma família, uma comunidade.

A orientação relacional assim criada pressupõe que o cliente e o terapeuta estejam envolvidos cooperativamente na construção de uma narrativa a respeito da crise do cliente. É esta orientação comum, cooperativa e relacional, que distingue a abordagem construcionista social da abordagem modernista, na qual o terapeuta fica à distância, avaliando e diagnosticando a crise por meio de critérios gerais, culturalmente significativos, ao invés de por critérios construídos localmente. (McNamme, 1995/1998, p. 233)

Podemos ver, então, o que consideramos a grande contribuição dessas psicoterapias, que é a possibilidade de não termos apenas de trabalhar com representações em psicoterapia, de estarmos falando para as pessoas e não sobre as pessoas, de exercitarmos a intersubjetividade ou, como prefere Gergen, uma construção social. Uma psicoterapia que envolva um cliente e um psicoterapeuta já é uma co-construção, mas algumas construções que são feitas ficam de fora da possibilidade de uma co-construção, ficam apenas no âmbito das construções, das representações individuais. Exercitarmos, experienciarmos a intersubjetividade na relação psicoterapêutica, em que cada um pode perceber os encontros e os desencontros e co-construir juntos um significado, proporciona-nos uma experiência singular. Nela, não falamos sobre o outro ou sobre as relações sociais, falamos com o outro, aquele com quem estamos compartilhando uma experiência. Uma psicoterapia que proporcione o

encontro não está apenas falando que somos seres-no-mundo, mas está trabalhando com os seres-no-mundo.

Todavia, é importante lembramos que não consideramos incompatível que uma psicoterapia de sistemas íntimos trabalhe a aceitação da diversidade dos sentidos individuais, que nela haja a possibilidade de um encontro nas diferenças. Consideramos que uma Psicologia de totalidade também tem que fazer um círculo hermenêutico que transite do todo para a parte e da parte para o todo, onde as emoções, o corpo, o indivíduo e a natureza também estejam presentes nas dimensões sociais. Aqui, vemos que pode se caracterizar a grande contribuição da Gestalt-Terapia para as Terapias Sistêmicas Construtivistas Construcionistas Sociais, que é o resgate do sentido e do significado, assim como a atenção aos processos de auto-eco-regulação, ou auto-ecopiose. Os Gestalten-Terapeutas têm procurado essa compreensão há mais tempo, tentando conectar a emoção, o sentir, com o sentido de estarmos no mundo.

Acreditamos que o resgate da emoção é uma das grandes legados deixados por Fritz e Laura Perls para a psicoterapia, não que outras abordagens não valorizem a emoção. No entanto, a Gestalt-Terapia, em sua proposta do resgate do vivido e da experiência, começa esse caminho pelo corpo vivido, pela “escuta” do que nos fala o organismo. Procurando restaurar uma intencionalidade operativa, nos termos de Husserl e Merleau-Ponty, ou da *awareness* espontânea (Perls & Goodman, 1951/1997), uma consciência que estabeleça sentido não é apenas cognitiva, religa os significados universais com os sentidos individuais. A emoção é que nos reconecta ao mundo, ao outro e também à nossa singularidade.

Procurando trabalhar o contato, parece-nos que os psicoterapeutas gestálticos já teve coragem, há mais tempo, de se incluir no processo psicoterapêutico em busca do diálogo e da compreensão. A saída da ênfase à técnica para o diálogo tem sido bastante discutida pelos Gestalten-Terapeutas. Vemos o mesmo caminho sendo trilhado por muitos psicoterapeutas de família e de comunidade, cuja intervenção psicoterapêutica tem emergido da relação que se estabelece entre as pessoas, já que consideram que o cliente é o especialista. Importante se faz lembrarmos que, considerarmos o cliente um especialista ou sabermos que os sistemas têm a capacidade de se auto-organizar, não significa a omissão dos psicoterapeutas, pois, como colocam Anderson e Goolishian (1995/1998, p. 37), “o papel de um terapeuta é o de um artista da conversação – um arquiteto do processo dialógico – cuja a especialidade está em facilitar e criar o espaço

para uma conversação dialógica”. E na relação com o(s) outro(s), da(s) presença(s) do(s) outro(s), é que há o encontro, o contato, o processo psicoterapêutico.

De uma forma geral, parece-nos que as psicoterapias têm convergido para uma proposta em que todos sejam autores, atores e intérpretes do próprio vivido. Mesmo em um monólogo, ser ator pressupõe um palco, espectadores, diretor, iluminador, figurinista e sonoplasta, por exemplo, para que as diferentes possibilidades de interpretação possam ser experimentadas. Quando saímos de um monólogo e a interpretação passa a envolver mais de um ator, as possibilidades de interpretação se ampliam ainda mais, já que o processo intersubjetivo fica ainda mais amplo. Nesta metáfora, talvez o psicoterapeuta seja o iluminador ou o diretor que ajuda a experienciarmos, a percebermos por diferentes perspectivas até que, para nós, fique clara uma interpretação, uma compreensão, que uma delas faça mais sentido naquele momento.

Não há como sermos uma ator sozinho, não há como fazermos uma psicoterapia individual, já que esta é, no mínimo, dual. Não há como fazermos uma clínica que não seja social. Mas talvez possamos pensar como fazer uma clínica mais social, que igualmente não perca a dimensão dos sentidos individuais e a riqueza que a partes também exercem sobre o todo. A clínica tem que ser feita na e para a rua, não mais entre quatro paredes (Silva, 2001), já que não faz sentido uma pessoa que consiga dialogar com o psicoterapeuta e não o faça com os amigos.

Para darmos conta da imprevisibilidade, da criatividade e do vivido, também temos que trabalhar para facilitarmos processos psicoterapêuticos abertos à imprevisibilidade de respostas, de onde possam fluir formas mais criativas de estarmos no mundo. Para tanto, temos que criar, transgredir nas formas de fazermos psicoterapia para darmos conta das demandas tão diferentes que chegam ao processo psicoterapêutico. Temos que ter técnicas que se adaptem ao contexto e não que exijam que o contexto se adapte a elas.

Além do psicólogo ter que trazer o social para o contexto psicoterápico, temos que procurar pelo social, mostrarmos a cara da psicoterapia fora do ambiente conhecido das clínicas. Acreditamos, então, que faz muito sentido trazermos o ou irmos ao contexto social sempre que isso for possível, o que não nos impossibilita de trazermos também o outro, por meio de representações e fantasias. As Psicoterapias Familiares e Comunitárias têm nos mostrado formas bastante criativas de fazê-lo, tais como: visitas domiciliares, grupos comunitários, terapias multifamiliares, além dos já conhecidos

atendimentos a casais e a famílias. Essas formas de encontro são bastante compatíveis com uma abordagem como a Gestalt-Terapia, que procura compreender o ser-no-mundo.

A Gestalt-Terapia também é uma permissão ao criar que já trabalhou muito com grupos e que tem questionado muito essa prática, já que percebeu que o grupo pode ser uma forma de encontro mas, também, de opressão às singularidades. Um grupo de pessoas pode instaurar um processo em que todos crescem com aquele grupo, onde há espaço para a imprevisibilidade. As pessoas também podem apenas se submeter a um processo grupal. E, nessa segunda possibilidade, as pessoas se separam ou se submetem umas às outras (Amatuzzi, 2001b). Esses questionamentos, levantados ao longo do caminho da Gestalt-Terapia, são realmente um alerta para uma prática mais cuidadosa, mas acreditamos que não eliminam a possibilidade de trabalharmos com grandes e pequenos grupos exatamente para que todos os participantes percebam como também somos uma construção social. E perceber é discutirmos também a dimensão política em que estamos inseridos. A psicoterapia em grupo, seja ela de sistemas íntimos ou não, é um outro recurso que temos para experienciar a intersubjetividade em um mundo tão corrido, cheio de imagens querendo nos impor significados já prontos, pasteurizados. Mas é realmente um desafio co-construirmos relações grupais onde cada um seja respeitado como um legítimo outro, onde o todo seja realmente maior que as partes. É um desafio experienciarmos a intersubjetividade e a questão de sermos sujeitos e sujeitados a partir do vivido.

Para encararmos o desafio, também necessitamos estar sempre reatualizando os paradigmas da psicoterapia, para que ela dê conta de estar acompanhado o ser em constante auto-eco-poiese com o universo. Uma prática psicoterápica que esteja envolvida em um movimento ecológico, de cuidar do mundo, porque cuidando do mundo, estamos cuidando do ser e, cuidando dele, estamos cuidando do mundo, já que um contém o outro. Apenas tendo uma dimensão comunitária é que a psicoterapia poderá ser transformadora, transgressora dessa ordem social em que vivemos.

Outras pontes podem ser co-construídas, não apenas entre a Gestalt-Terapia e as Terapias Sistêmicas Construtivistas Construcionistas Sociais. Precisamos trabalhar para edificá-las, para articular saberes em uma construção conjunta de modelos que ampliem cada vez mais nossas visões de mundo (Sudbrack, 1995) e para darmos conta da complexidade do nosso vivido. Para isso, temos que sair de nossos casulos e dialogar com todas as áreas da ciência e, também, com a experiência, com o vivido. As

Psicologias têm procurado muito por outras disciplinas, mas, às vezes, esquecem-se de bater à porta do vizinho para perguntarem o que ele está fazendo. Podemos perceber que já existem pontes co-construídas entre a Gestalt-Terapia e as Terapias Sistêmicas Construtivistas Construcionistas Sociais, mas que não estão claras para muitos psicoterapeutas. Não raro, ficamos apenas preocupados em marcar as diferenças entre as abordagens, o que também é muito importante, mas nos esquecemos de co-construir novas pontes que podem nos ajudar a co-construirmos novos caminhos psicoterapêuticos, caminhos que atendam melhor as demandas das pessoas e das comunidades que nos procuram.

Temos que entrar em contato com a totalidade, que foi dividida apenas para explicar, mas que acabou sendo sentida como dividida. Temos que religar teoricamente algo que nunca esteve dividido. Parece-nos que hoje não temos palavras adequadas para falarmos desse universo que não é dividido. Por exemplo, temos que colocar que o ser é bio-psico-sócio-espiritual (Ribeiro, 1985) para expressarmos uma unidade que faz parte do ser. A Gestalt-Terapia nos propõe que façamos contato, inclusive pelo que Morin (2001/2002) coloca como nosso enraizamento cósmico e também biológico. Uma psicoterapia que tem essa percepção do ser-no-mundo incorporado não deve perder de vista as emoções, assim como não deve perder de vista a cognição, já que estão separadas apenas para explicar. Para compreendê-las, temos que reconectá-las para compreendermos onde se conectam as nossas polaridades *sapiens-demens* (Morin, 2001/2002), por exemplo.

Como vimos, Perls e Goodman (1951/1997) nos alertam que, para que a linguagem continue expressando a experiência, ela não pode se cristalizar, ficar apenas na representação. Para que não se cristalize, precisa estar em contato constante com a imprevisibilidade, com a mutabilidade, e um desses caminhos é o contato com as nossas emoções, pois são elas que mobilizam, inclusive a ciência. Não há ciência sem a paixão, sem a curiosidade do cientista (Maturana, 1998; 2001).

Quando as emoções são partilhadas pelos sistemas íntimos, aumentam as possibilidades das pessoas perceberem o sentido e o significado de estarem juntas, já que não estamos juntos apenas por aspectos pragmáticos, ou, então, esses aspectos pragmáticos estariam recheados de necessidades de pertencimento.

Contatos:

Tel: (61) 3328 2562

e-mail: miriamphilippi@yahoo.com.br