COLEÇÃO

PSICOLOGIA, LAICIDADE E AS RELAÇÕES COM A RELIGIÃO E A ESPIRITUALIDADE

Volume 3

Psicologia, Espiritualidade e Epistemologias Não-Hegemônicas

Conselho Regional de PSICOLOGIA SP

COLEÇÃO

PSICOLOGIA, LAICIDADE E AS RELAÇÕES COM A RELIGIÃO E A ESPIRITUALIDADE

Volume 3

Psicologia, Espiritualidade e Epistemologias Não-Hegemônicas

Conselho Regional de PSICOLOGIA SP
Psicologia todo dia, em todo lugar.

COLEÇÃO

PSICOLOGIA, LAICIDADE E AS RELAÇÕES COM A RELIGIÃO E A ESPIRITUALIDADE

Volume 3

Psicologia, Espiritualidade e Epistemologias Não Hegemônicas

São Paulo · 2016
Conselho Regional de Psicologia SP - CRP 06

Conselho Regional de PSICOLOGIA SP
Psicologia todo dia, em todo lugar

XIV Plenário (2013-2016)
Diretoria

Presidente
Elisa Zaneratto Rosa

Vice-presidente
Adriana Eiko Matsumoto

Secretário
José Agnaldo Gomes

Tesoureiro
Guilherme Luz Fenerich

Conselheiros
Alacir Villa Valle Cruces
Aristeu Bertelli da Silva
Bruno Simões Gonçalves
Camila Teodoro Godinho
Dario Henrique Teófilo Schezzi
Gabriela Gramkow
Graça Maria de Carvalho Camara
Gustavo de Lima Bernardes Sales
Ilana Mountian
Janaína Leslão Garcia
Joari Aparecido Soares de Carvalho
Livia Gonsalves Toledo
Luis Fernando de Oliveira Saraiva
Luiz Eduardo Valiengo Berni
Maria das Graças Mazarin de Araujo
Maria Ermínia Ciliberti
Marília Capponi
Mirnamar Pinto da Fonseca Pagliuso
Moacyr Miniussi Bertolino Neto
Regiane Aparecida Piva
Sandra Elena Spósito
Sergio Augusto Garcia Junior
Silvio Yasui

Coordenação Geral e Organização
Luiz Eduardo Valiengo Berni

Conselho Editorial
Ênio Brito Pinto
Fatima Regina Machado
Luiz Eduardo Valiengo Berni
Ronilda Iyakemi Ribeiro
Wellington Zangari

Revisão Final
Andrea Vidal

Projeto Gráfico e Editoração
Paulo Mota | CRP SP

Ficha Catalográfica

C755c Conselho Regional de Psicologia de São Paulo.
Psicologia, Espiritualidade e Epistemologias Não-Hegemônicas – Volume 3 / Conselho Regional de Psicologia de São Paulo. - São Paulo: CRP - SP, 2016.

304 p.; 15 x 21 cm. (Coleção: Psicologia, Laicidade e as Relações com a Religião e a Espiritualidade)

1. Psicologia – Laicidade. 2. Espiritualidade. 3. Crenças Religiosas. 4. Epistemologia. I. Título

CDD: 158.2

Ficha catalográfica elaborada por Marcos Antonio de Toledo – CRB-8/8396.

SUMÁRIO

VOLUME 3 - PSICOLOGIA, ESPIRITUALIDADE E EPISTEMOLOGIAS NÃO HEGEMÔNICAS

APRESENTAÇÃO 07

INTRODUÇÃO 09

Psicologia, espiritualidade e epistemologias não hegemônicas 17
Nílson José Machado

O outro polo da experiência humana - contribuições do pensamento chinês à Psicologia 31
Luiz Antonio Neto Mariotto

Sentido, ética, cada um(a) e um caminho para chegar lá 37
Joari Aparecido Soares de Carvalho

Os diferentes usos do termo espiritualidade: na busca por uma definição instrumental para a Psicologia 47
Luiz Eduardo V. Berni

Espiritualidade na Psicologia de acordo com a Logoterapia: a dimensão noética e a busca de sentido 57
Veridiana da Silva Prado

A experiência da espiritualidade como natureza da subjetividade 63
Sidney Carlos Rocha da Silva, Aurino Lima Ferreira, Silas Carlos Rocha Silva

Espiritualidade, religiosidade, ciência – hoje 69
Marina Boccalandro

Espiritualidade laica: uma visão segundo o Humanismo 75
Mariana Marques Arantes, Aurino Lima Ferreira, Eugênia Paula Benício Cordeiro

A espiritualidade como acontecimento transpessoal 81
Aurino Lima Ferreira, Sidney Carlos Rocha da Silva

Visão transpessoal da relação entre religião e espiritualidade 89
Manoel José Pereira Simão

O eclipse da espiritualidade na formação d@ psicólog@ 95
Aurino Lima Ferreira, Sidney Carlos Rocha Silva

A espiritualidade na perspectiva transpessoal: uma noção de múltiplos usos e diferentes conceitos 103
Aurino Lima Ferreira, Sidney Carlos Rocha da Silva

Repensando paradigmas na produção de conhecimentos em Psicologia: possibilidades metodológicas e éticas 115
Luiz Eduardo V. Berni

Repensando os paradigmas científicos na Psicologia e suas relações com as práticas 121
Fábio Eduardo da Silva, Thereza C. de Arruda S. D'Espíndula, Celia Regina C. Sampaio, Tatiany Porto, Ana Inês Souza

A epistemologia de Rudolf Steiner integrando o espaço psicológico: diálogos possíveis com a Psicologia Cultural 127
Paula Franciulli

Psicoterapia, identidade e neoesoterismo: configurações contemporâneas 135
Everton de Oliveira Maraldi, Leonardo Breno Martins

Pode (e deve) a educação científica diminuir a crença nos fenômenos paranormais? 141
Everton de Oliveira Maraldi, Fatima Regina Machado, Wellington Zangari

147 É preciso uma "nova" ciência? Usos e abusos do discurso da mudança de paradigma
Everton de Oliveira Maraldi, Fatima Regina Machado, Wellington Zangari

153 O uso da hipnose por profissionais da Psicologia: a memória pode ser aumentada pela hipnose?
Wellington Zangari, Guilherme Rodrigues Raggi Pereira

157 Um diálogo entre Psicologia, religião e espiritualidade
Luciana Fernandes Marques

163 Diálogos possíveis entre religião, espiritualidade, Psicologia e sociedade
Filipe Barbosa Margarido, Thiago Gomes Marques

169 Processo de conscientização pela vivência de dor crônica: uma abordagem fenomenológica à luz da Psicologia Transpessoal
Claudia Sedano Fait

175 Os sistemas psicoterapêuticos transpessoais: a respiração holotrópica de Stanislav Grof e Christina Grof
Aurino Lima Ferreira, Sidney Carlos Rocha da Silva, Leonardo Xavier de Lima e Silva

185 A publicação sobre Psicologia Transpessoal em periódicos on-line no Brasil: uma revisão integrativa
Cléria Maria Lobo Bittar, Manoel José Pereira Simão

191 Experiências espirituais positivas e a abordagem transpessoal: implicações terapêuticas
Maria Cristina M. de Barros, Vera Saldanha, Manoel José Pereira Simão

197 Ao encontro do eu: um estudo da experiência psicoterapêutica na abordagem integrativa transpessoal
Claudia Sedano Fait, Iara Beatriz Fontoura, Arlete Silva Acciari

203 O conceito de emergência espiritual e categoria de problemas religiosos e espirituais do DSM: uma análise crítica
Everton de Oliveira Maraldi, Leonardo Breno Martins

209 Espiritualidade como dimensão constitutiva do humano na perspectiva wilberiana
Eugênia Benício Cordeiro, Mariana Marques Arantes, Aurino Lima Ferreira

215 A a/cientificidade da Psicologia Transpessoal: alternativa, emergente ou resistente?
Aurino Lima Ferreira, Sidney Carlos Rocha da Silva, Ronilda Iyakemi Ribeiro

225 Psicossíntese: a Quinta Força em Psicologia e o diálogo com a espiritualidade
Maria Beatriz da Silva Mattos

231 Estágio em Psicologia Social Comunitária na abordagem transpessoal
Aurino Lima Ferreira, Sidney Carlos Rocha da Silva, Tatiana Lima Brasil

239 Psicologia Transpessoal: uma abordagem não hegemônica
Aurino Lima Ferreira, Sidney Carlos Rocha da Silva, Ronilda Iyakemi Ribeiro

249 Psicologia Transpessoal: transcendência na imanência
Aurino Lima Ferreira, Sidney Carlos Rocha da Silva, Ronilda Iyakemi Ribeiro

257 O modelo da Cartografia da Consciência de Stanislav Grof
Lígia Splendore, Sean Blackwell

265 Considerações sobre o transcender na contemporaneidade: as barreiras da experiência em Larrosa
Valéria Nogueira de Oliveira, Selena Mesquita de Oliveira Teixeira, José Clerton de Oliveira Martins

271 A Psicologia Transpessoal no campo acadêmico brasileiro
Aurino Lima Ferreira, Sidney Carlos Rocha da Silva, Ronilda Iyakemi Ribeiro

281 A Psicologia Transpessoal e o Sistema Conselhos de Psicologia: entre o des/conhecimento e o reconhecimento
Aurino Lima Ferreira, Sidney Carlos Rocha da Silva, Ronilda Iyakemi Ribeiro

291 **REFERÊNCIAS PRODUZIDAS NAS DISCUSSÕES GRUPAIS**

299 **CRÉDITOS**

APRESENTAÇÃO

É com muita satisfação que o XIV Plenário do CRP SP apresenta esta publicação. Satisfação porque reflete o compromisso da gestão com as deliberações da categoria de psicólogas(os). Ao longo do processo do VIII Congresso Nacional da Psicologia, no ano de 2013, as(os) psicólogas(os) afirmaram a necessidade do Sistema Conselhos avançar na criação de espaços de diálogo para discussão da interface da Psicologia com a religião, a espiritualidade, as epistemologias não-hegemônicas e os saberes tradicionais.

Naquela ocasião, a categoria afirmava a necessidade da Psicologia defender, na sua relação com o Estado, a laicidade para a construção e definição de políticas públicas de garantia de direitos. Reconhecia a necessidade de qualificar, em parceria com a Associação Brasileira de Ensino de Psicologia (ABEP), a transversalidade deste princípio no âmbito da formação em Psicologia. Apontava que a Psicologia deveria garantir que seus saberes e práticas profissionais reconhecessem a religiosidade e a espiritualidade como dimensões constitutivas das experiências humanas, em suas mais diversas expressões, respeitando-as diante do multiculturalismo que resulta da história brasileira.

Os Congressos deliberaram que as ações de orientação e fiscalização do exercício profissional, por parte dos Conselhos de Psicologia, deveriam tomar como um dos marcadores do caráter ético da atuação a laicidade da profissão, como compromisso com a garantia dos Direitos Humanos.

Para tanto, seria preciso criar espaços de diálogo na interface da Psicologia com a religião, a espiritualidade e os saberes tradicionais, marcando um posicionamento crítico em relação às perspectivas fundamentalistas. Reafirmar a laicidade da ciência e das práticas em Psicologia significaria vincular esta temática à questão ética e técnica profissional, reconhecendo os diferentes campos de saberes possíveis à fundamentação de conhecimentos em Psicologia, tendo em vista seu desenvolvimento histórico e a possibilidade de ampliação de referências para além daquelas que, desde o projeto fundador da Ciência Moderna, alicerçam, a partir de uma única experiência humana, dada sob condições específicas, determinadas concepções de homem e realidade.

Tomamos como princípio a necessidade de valorização das diferentes culturas e dos saberes que delas resultam e assumimos que uma Psicologia comprometida com o enfrentamento das desigualdades precisa desnaturalizar diferenças e reconhecer as diversidades constitutivas das produções

culturais humanas, dentre elas o conhecimento sobre a própria humanidade e a subjetividade. Neste sentido, é preciso avançar no diálogo com outras epistemologias e saberes produzidos ao longo do processo histórico. Analisar, de forma crítica, o campo a partir do qual se alicerça a ciência psicológica, desnaturalizando-a, e assumindo o compromisso para, de forma séria e rigorosa, avançarmos na construção da própria Psicologia. Uma Psicologia que se descoloniza ao assumir a possibilidade e a necessidade deste movimento de transformação na realidade latino-americana.

Diante de tantos processos históricos de produção de humanidade, aos quais a Psicologia precisa estar atenta e dialogar caso se pretenda comprometida com essas distintas populações, devemos reconhecer saberes fundados em outros paradigmas que não apenas as epistemologias reconhecidas pela ciência ocidental moderna. Devemos, então, ter um olhar crítico e atento ao caráter colonizado das referências da Psicologia e o compromisso com sua ampliação.

A satisfação que temos de apresentar esta obra deriva não apenas do fato de termos assumido como da gestão o projeto apontado pela categoria. Deriva também do reconhecimento de que a possibilidade dessa construção dependia da manutenção do método democrático: é preciso construir em conjunto, em diálogo com diferentes profissionais, entidades, pesquisadores, estudantes, professores, usuários dos serviços, movimentos sociais que têm se debruçado sobre essa questão. A gestão do CRP SP sabia que não possuía todas as respostas, mas possuía a condição de oferecer o espaço coletivo para construí-las.

A obra deriva dos encontros possibilitados entre diferentes saberes, angústias e utopias que se unem no compromisso de uma Psicologia que tem como horizonte ético-político a igualdade e a democracia. Esperamos que essa produção, que se alimentou na esfera do Sistema Conselhos de Psicologia de pontes e diálogos com outros Conselhos do Brasil, possa contribuir para que, em âmbito nacional, a Psicologia avance no compromisso com o estado laico, no reconhecimento e respeito às diversas expressões e experiências de religiosidade, e na produção de referências científicas, técnicas e profissionais que representem um campo de saber reconhecido como brasileiro e latino-americano. Assim se constrói uma Psicologia orientada para o povo brasileiro, que é antes de tudo latino-americano.

Elisa Zaneratto Rosa
Conselheira Presidente
XIV Plenário do CRP SP

INTRODUÇÃO

Como se sabe, toda ciência é uma construção lógico-epistêmica centrada numa perspectiva paradigmática. Para Edgar Morin, paradigmas são "conceitos-mestres que orientam a ação direcionando pessoas e sociedades de forma inconsciente"; já para Thomas Khun, paradigma é "aquilo que os membros de uma comunidade científica partilham; inversamente, uma comunidade científica consiste em pessoas que partilham um paradigma".

Nessas perspectivas, o campo das verdades aceitas na Psicologia poderia ser compreendido como o campo do acordo intersubjetivo, ora consciente – quando acordado entre os membros dessa comunidade –, ora inconsciente – quando partilhado por essa comunidade em suas práticas.

Para entender a dinâmica desse campo em permanente construção, é preciso compreender inicialmente as forças que o compõem. São quatro as forças que tencionam essa construção. Primeiramente, a *força formativa*, composta pelas Instituições de Ensino Superior (IES). Esse é um campo descentralizado e concentrado na mão da iniciativa privada (70%), em cursos noturnos, a maioria deles em faculdades isoladas em pequenas cidades de interior. Apenas 15% das IES oferecem cursos de formação em período integral. Depois, a *força da profissão*, concentrada no Sistema Conselhos, formado pelo Conselho Federal e pelos Conselhos Regionais de Psicologia. O funcionamento sistêmico da Psicologia no Brasil foi acordado nos anos 1990, quando foram instituídos o Congresso Nacional da Psicologia (CNP), em 1994, e a Assembleia das Políticas Administrativas e Financeiras (APAF), em 1996. A terceira força é a *força dos sindicatos*, que se foca nas questões trabalhistas; e a quarta força é a *força da associação profissional livre*, que se foca no interesse temático dos profissionais.

Do ponto de vista da produção de subjetividades, a Psicologia, como profissão, guarda tenso relacionamento com alguns segmentos da religião. Essa situação reforça os clássicos argumentos de que a religião seja um elemento exclusivamente de dominação – o "ópio do povo", como afirmou Marx, e/ou reflexo de imaturidade psíquica, como afirmou Freud.

A tensão se deve, todavia, ao choque provocado pelo compromisso social que a Psicologia assumiu para com a sociedade brasileira, que, em alusão a Weber, se daria numa "construção ética de responsabilidade", com lastros na laicidade do Estado, objetivando a libertação de subjetividades, que se opõe aos princípios clássicos da religião, que, na perspectiva de Gertzé, é um "sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, permanentes e duradouras disposições e motivações nos seres humanos". Nesse sentido, trazem em seu bojo um "posicionamento ético centrado na convicção", com lastros no fundamento da religião, moldando as subjetividades às suas próprias doutrinas.

Esse tensionamento está particularmente presente entre a Psicologia e os segmentos religiosos fundamentalistas, cuja proposição política – não religiosa – se concretiza na elaboração de projetos de lei exclusivamente restritivos

que, de acordo com Bicalho, são fundamentados numa lógica oportunista, de medo, infantilização e discriminação. Tais projetos foram apresentados por parlamentares da bancada evangélica no Congresso Nacional e contam com o apoio de religiosos que também são profissionais da Psicologia, mas que, de maneira equivocada, qualificam a profissão que praticam à luz de sua confissão de fé, em flagrante desacordo com os preceitos da ética da responsabilidade que juraram defender, cunhados no Código de Ética Profissional da Psicologia (Resolução CFP 10/2005). Na verdade, tais pessoas aviltam a Psicologia, usando-a como trampolim para suas aspirações pessoais, de cunho político e religioso, que, em desalinho com a Ética, se materializaram em representações que redundaram em processos éticos, que, por sua vez, ao serem julgados, restaram em diferentes penas para os representados.

Esse enfrentamento tem sido pautado de forma democrática pela categoria, em deliberações instituídas a partir do Congresso Nacional da Psicologia (CNP) – instância máxima de deliberação da Psicologia como profissão – com vistas a atender aos anseios de segmentos da população brasileira.

De maneira geral, os resultados desse enfrentamento, realizado lado a lado com os movimentos sociais, têm sido positivos para os segmentos sociais envolvidos, que sofrem diretamente com essas questões e, assim, somam-se a outras forças progressistas e democráticas da sociedade brasileira, conseguindo afrontar o fundamentalismo sem se dobrar a seus argumentos reducionistas, impositivos, o que possibilitou, por exemplo, o arquivamento do PDL 234/11, do Deputado e Pastor João Campos, conhecido como Projeto Cura Gay. Esse fato, entre tantos outros igualmente importantes, tem qualificado a Psicologia como uma das profissões mais engajadas na promoção do bem-estar social e da qualidade de vida junto da sociedade.

Ocorre, porém, que no afã de manter a defesa dessa importante pauta pouco espaço havia sobrado para explorar novos horizontes que pudessem ampliar os campos de atuação profissional, dialogando com políticas públicas que guardem relação positiva com os aspectos espiritualidade/religião, bem como com novas abordagens, cujos fundamentos epistemológicos – não hegemônicos – sejam desconhecidos do *mainstream* da Psicologia e, não raro, apontados pelo Sistema Conselhos como práticas "não reconhecidas", criando assim mitos que circulam no "Sistema" e estabelecendo – no melhor estilo das construções próprias da religião – imposições de segmentos majoritários da Psicologia a segmentos profissionais minoritários.

Ao perceber essa situação, segmentos minoritários se mobilizaram visando, no melhor estilo khuniano, promover uma ampliação do olhar para outras dimensões do paradigma e – por que não? – afirmar para novos paradigmas ou novas construções epistêmicas, como bem sugeriram Luís Cláudio Figueiredo, Boaventura de Souza Santos, Hilton Japiassu, Edgar Morin, entre outros.

Assim, a partir de experiências prévias realizadas na aproximação da Psicologia com a questão indígena entre 2005 e 2013, em abril de 2013 foi realizado em São Paulo o VIII Congresso Regional da Psicologia (COREP),

instância máxima de deliberação da Psicologia paulista que, no tocante à laicidade, aos saberes tradicionais e às epistemologias não hegemônicas, chegou a uma série de propostas a serem executadas em âmbito estadual, posteriormente encampadas no VIII CNP e, portanto, passíveis de serem implantadas nas gestões dos diferentes CRs espalhados pelo Brasil. Tais propostas confluem a outras estabelecidas pelo Sistema Conselhos, a partir do GT Nacional Psicologia e Laicidade, e se materializam na importante nota técnica Posicionamento do Sistema Conselhos de Psicologia, para a Psicologia, Religião e Espiritualidade, de 2013.

Assim, em 2014, a partir desse conjunto de deliberações lastreadas pela legitimidade da construção democrática do Sistema Conselhos de Psicologia e, sobretudo, das que concernem ao âmbito regional, o CRPSP iniciou contato com diferentes segmentos da categoria, desde universidades (PUCSP – Curso de Psicologia, USP – INTERPSI, UNIP – GP ETHA, UNICAMP – LAPACIS) até associações profissionais (ANPPEP, APP, ABRAPE, ABPA, Centro Cultural Oduduwa, ITA, IGSP, ALUBRAT, SOBRAPA), convidando esses segmentos a se tornarem parceiros num projeto estadual (regional) que começou a ser delineado.

Surgiu, então, um ambicioso projeto estadual denominado Diversidade Epistemológica Não Hegemônica, Laicidade e o Diálogo com os Saberes Tradicionais, conhecido como DIVERPSI. O grupo recém-constituído lançou, ainda no IV Congresso Brasileiro de Psicologia, uma publicação básica: o Caderno Psicologia, Laicidade, Espiritualidade, Religião e Saberes Tradicionais: Referências Básicas para Atuação Profissional, que é uma compilação de todo o referencial de orientação disponível para a categoria até aquele momento. Portanto, as Resoluções do CFP, o Código de Ética Profissional e as Moções do VIII CNP – além, é claro, da importante nota técnica citada – foram reunidas nesse pequeno compêndio.

Antes disso, produziu-se o *site* **www.crpsp.org.br/diverpsi**, em que se apresenta à categoria, além desses elementos básicos, políticas públicas que abordam as questões concernentes à espiritualidade, à religião e a outras racionalidades, tais como a Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares (PNPIC, 2006) e a Política Nacional de Educação Popular em Saúde (PNEPS, 2012), entre outras. O *site* contém ainda áreas de vídeos, artigos e um glossário com conceitos desse campo.

Também foram criadas duas listas de *e-mails,* uma para articulação do grupo de parceiros, a **diverpsi@googlegroups.com**, que reúne os membros do DIVERPSI; e outra aberta à categoria, para discussão e informação assíncrona, a **laipsi@googlegroups.com**, que recebe membros a partir do interesse na temática, bem como da inscrição nos eventos propostos pelo grupo. Ao consultar o número de membros da segunda lista, durante o processo de composição deste texto, constatei que a lista conta hoje com 816 participantes, que foram periodicamente participados do andamento dos trabalhos.

Em 2015, a partir desses elementos, criaram-se os Seminários Estaduais Psicologia, Laicidade e as Relações com a Religião e a Espiritualidade (**www.crpsp.org.br/eventosdiverpsi**), com os seguintes objetivos: a) Proporcionar

condições para o aprofundamento do debate sobre as relações da Psicologia com a religião, a espiritualidade e os saberes tradicionais, sempre reafirmando a laicidade da Psicologia e do Estado; b) Consolidar diretrizes e referências relativas às epistemologias não hegemônicas da Psicologia em sua relação com a religião, a espiritualidade e os saberes tradicionais.

Os trabalhos foram organizados a partir de quatro eixos, que orientaram as discussões: 1) Psicologia, Laicidade e Políticas Públicas; 2) Psicologia, Religião e Direitos Humanos; 3) Na Fronteira da Psicologia com os Saberes Tradicionais: Práticas e Técnicas; 4) Psicologia, Espiritualidade e Epistemologias Não Hegemônicas. Para cada eixo de discussão foi realizado um evento. A categoria e a sociedade foram conclamadas à participação em três modalidades: a) mediante a *submissão de trabalhos*; b) pelo *debate presencial* durante os eventos; e c) pelo *envio de propostas individuais* por escrito, mediante o preenchimento de um formulário disponibilizado aos participantes durante os eventos.

Assim como essa proposta metodológica, chegamos a essas publicações. Elegeu-se, entre os membros do DIVERPSI, um Conselho Editorial que trabalhou arduamente na leitura atenta dos textos submetidos aos eventos e produziu inúmeros pareceres. Foram recebidos cerca de 120 trabalhos. Lembrando que, para avaliação, utilizou-se a metodologia de duplo-cego, ou seja, os trabalhos foram despidos de sua autoria e enviados a dois pareceristas, que produziram seus pareceres por escrito, muitas vezes dando aos autores dicas para a melhoria dos textos. Esses pareceres eram devolvidos aos autores sem a identificação dos pareceristas. Os autores que aceitavam as dicas faziam suas correções e apresentavam novas submissões. Quando não havia acordo entre os dois pareceristas, o trabalho era enviado a um terceiro, o que levou à expressiva produção de cerca de 300 pareceres ao longo dos trabalhos e a uma produção final, incluindo aqui os textos dos conferencistas e debatedores, de 97 artigos produzidos.

A metodologia para essa articulaçãotemática, centrada na produção escrita e no debate, dividiu-se em três momentos: 1) aproximação temática; 2) aprofundamento reflexivo; e 3) construção de referenciais.

O primeiro momento é dividido em quatro fases: *conferência*, *debate*, *discussão* e *síntese*. Primeiramente, o grupo discutiu o convite a especialistas do mundo acadêmico, representantes da primeira força da Psicologia. Estes foram convidados a produzir um *artigo disparador*, a ser apresentado em forma de conferência (40') durante os eventos. Depois, discutiu o convite a debatedores advindos de plenários do Sistema Conselhos, segunda força. Os artigos produzidos pelos especialistas foram enviados, em cada evento, para dois representantes de plenárias do Sistema Conselhos, sendo um deles obrigatoriamente da Plenária do CRP 06. Cada debatedor convidado produziu um texto crítico à luz de sua atuação na gestão dos Conselhos e apresentou presencialmente (20'). Após as considerações do especialista convidado e das colocações dos debatedores, abriu-se para uma interação com a plateia, presente e *on-line*, para um debate de aquecimento (60'). Os três textos de cada

evento, produzidos pelos conferencistas e pelos debatedores, foram lidos e sintetizados pelo coordenador geral do projeto, sendo apresentado como síntese e fechamento do processo inicial (10'). Esses textos compõem o prolegômeno e os três capítulos iniciais de cada uma das partes desta coleção.

O primeiro momento do processo reflexivo foi realizado no período da manhã com transmissão *on-line*, de modo que a categoria, mesmo estando fora de São Paulo, pudesse participar. Posteriormente, esse material foi disponibilizado em vídeos no *site* do projeto.

No período da tarde aconteceram os aprofundamentos reflexivos, realizados em dois momentos: 1) Grupos de Trabalho visando o aprofundamento da temática, tendo como elemento disparador os textos produzidos e aprovados pelo Conselho Editorial (são estes textos que compõem os diferentes capítulos desta publicação). Para cada evento foram formados quatro grupos de trabalho; 2) Plenária com a leitura dos relatórios síntese das discussões dos grupos (este material serviu para compor o capítulo final desta publicação com as referências produzidas pela categoria).

Assim, temos o prazer de apresentar à categoria e à sociedade esta coleção, intitulada *Psicologia, laicidade e as relações com a religião e a espiritualidade*. No primeiro volume, apresentamos a produção dos dois primeiros seminários. No segundo volume apresentamos a produção do Seminário na Fronteira da Psicologia com os Saberes Tradicionais: Práticas e Técnicas.

Neste terceiro e último volume, os textos foram produzidos para o Seminário Psicologia, Espiritualidade e Epistemologias Não Hegemônicas. O capítulo de abertura é de responsabilidade do Prof. Nílson Machado (FEUSP), que se debruça com leveza sobre a densidade de epistemologias produzidas no Ocidente. Depois, segue-se a intervenção de Mariotto (CRPPR), que traz um contraponto – outro polo – com a perspectiva chinesa, complementado por Joari (CRPSP), que retoma o fulcro problemático da reflexão na Psicologia brasileira a partir da ética profissional.

Depois, seguem-se reflexões sobre espiritualidade em diferentes abordagens e contextos, além da diferenciação entre espiritualidade e religiosidade, emergência espiritual e diagnóstico diferencial. Apresenta-se a diversidade não hegemônica das abordagens transpessoais em visões teóricas e práticas como a Logoterapia, a Psicossíntese, além da Fenomenologia e da Psicologia Cultural, em autores como Grof, Assagioli, Wilber, Steiner e Valsiner. Também são apresentados reflexões epistemológicas contemporâneas, questões de formação profissional e o panorama da produção de conhecimento no campo nas universidades brasileiras, as relações com o Sistema Conselhos, além de questões específicas, como consciência, transcendência, imanência, hipnose, fenômenos paranormais, identidade, psicoterapia, neoesoterismo, entre outros.

Luiz Eduardo V. Berni
Coordenador do Projeto DIVERPSI
Conselheiro do XIV Plenário do CRP SP

OS ARTIGOS QUE SE SEGUEM FORAM PRODUZIDOS PARA AS CONFERÊNCIAS E DEBATES DO SEMINÁRIO PSICOLOGIA, ESPIRITUALIDADE E EPISTEMOLOGIAS NÃO-HEGEMÔNICAS

Conselho Regional
de Psicologia SP
MIGUEL
BAIRRÃO

PSICOLOGIA, ESPIRITUALIDADE E EPISTEMOLOGIAS NÃO HEGEMÔNICAS

Nílson José Machado[1]

INTRODUÇÃO: CONHECIMENTO, SENTIDO, SIGNIFICADO

Vivemos uma época marcada por um aparente paradoxo. De um lado, o conhecimento transformou-se no principal fator de produção, e sua circulação como um valor extrapola o universo econômico. Todos parecem buscar o conhecimento, e uma epistemologia, uma teoria do conhecimento, tornou-se um tema educacional decisivo. A teoria mais disseminada nos ensina que conhecer é conhecer o significado, que é a parte partilhável na diversidade de sentidos. O significado somente se constrói por meio do sentido, então tudo o que se estuda deve fazer sentido. Em outras palavras, buscamos permanentemente o conhecimento por meio do sentido; quanto mais sentido, mais conhecimento.

De outro lado, na Educação Básica, condição de possibilidade de uma democracia, o objetivo maior é a construção da consciência pessoal, que conduz da heteronomia à autonomia. Como uma espécie de órgão do sentido, tal consciência viabiliza o livre-arbítrio e é a porta de entrada para a construção do conhecimento. Quanto mais conhecemos, mais nos tornamos conscientes da complexidade do mundo, que extrapola uma racionalidade simples e adentra territórios nebulosos, em que o certo e o errado passeiam de mãos dadas. Em outras palavras, quanto mais conhecimento, mais consciência; em consequência, menos sentido parece ter o mundo.

1 *Universidade de São Paulo. Faculdade de Educação.* E-mail: *njmachad@usp.br.* Site: *www.nilsonjosemachado.net*

O círculo, então, parece se fechar: quanto mais sentido, mais conhecimento, mais consciência, menos sentido. Naturalmente, deve faltar algum elo no encadeamento que se registrou, ou a história parece mal contada.

EPISTEMOLOGIAS NÃO HEGEMÔNICAS: UMA VISÃO SINTÉTICA

Para escapar do aparente paradoxo é preciso ir além do *slogan* "Conhecer é conhecer o significado" e adentrar o terreno do significado de *conhecer*.

Na Grécia Antiga, a bifurcação se dava entre as perspectivas platônica e aristotélica. Para Platão, todo conhecimento é um reconhecimento de algo que já se sabe, ainda que inconscientemente. A maiêutica socrática é a alegoria de um parto; trata-se de extrair do discípulo aquilo que ele sabia, mesmo sem saber que sabia. Um matemático, por exemplo, descobre objetos e relações em um universo supraempírico, que sempre existiu. O fato de que a razão entre o comprimento de uma circunferência e seu diâmetro é um valor constante, igual a pouco mais que 3, para circunferências de todos os tamanhos, de uma aliança ao círculo equatorial, e muito além disso, sempre esteve aí, disponível para ser descoberto, mesmo antes de alguém notar.

Já para Aristóteles, o mundo empírico é a fonte de todo o conhecimento, e foi de tanto observar coisas arredondadas que alguém criou a imagem de uma circunferência perfeita, com todos os pontos equidistantes de seu centro.

Na história da Ciência ou da Matemática, muitos episódios sugerem que Aristóteles teria razão; muitos outros parecem dar razão a Platão. Modernamente, ainda que muitos matemáticos importantes se declarem platônicos, a generalização de "construtivismos" de diversos matizes tornou amplamente majoritária a concepção aristotélica, reservando ao platonismo uma presença residual, absolutamente não hegemônica.

Nos albores da ciência moderna, dois embates notáveis conduziram a bifurcações análogas à anteriormente citada, com a consolidação de uma das visões como hegemônica. René Descartes (1596-1650) e Blaise Pascal (1623-1662) esgrimiram no que tange à relação entre *razão* e *sentimento*: o racionalismo cartesiano venceu com folga, sendo amplamente majoritário até hoje, ainda que o aforismo pascalino seja frequentemente lembrado: "O coração tem razões que a própria razão desconhece". Descartes não ignorou a importância das emoções, tendo até mesmo escrito um belo livro (*As paixões da alma*), no qual tenta explicitar como não deixar as paixões interferirem na racionalidade dos julgamentos, o que reforça a perspectiva antipascalina: as fendas no terreno da razão podem dar origem a coisas monstruosas.

Além da contraposição a Bacon, no âmbito do confronto entre o *racionalismo* e o *empirismo*, alguns anos mais tarde o cartesianismo teve outro embate importante com as ideias de Giambatista Vico (1668-1744), no que tange aos papéis atribuídos à Matemática e à Língua na construção do conhecimento. Para Descartes, a Matemática era a seiva que dava vida à árvore do conhecimento, sendo, naturalmente, a linguagem precisa de que a ciência carecia para tornar-se rigorosa. Para Vico, no entanto, o modelo para a construção do conhecimento

era o do funcionamento da língua, associado à história como uma ciência. Em seu livro *Princípios de uma ciência nova*, Vico combate as pretensões que considera até certo ponto ingênuas da busca das ideias claras e distintas e da certeza absoluta presentes na epistemologia cartesiana. Do século XVII até hoje, a epistemologia de Vico tem presença residual, sendo absolutamente não hegemônica.

No século XX, no entanto, explicita-se o embate mais agudo entre duas epistemologias com princípios opostos, do qual decorrem elementos especialmente importantes para a compreensão de questões relevantes nos terrenos da Psicologia e da espiritualidade. Trata-se do confronto entre Karl Popper, com seu livro emblemático intitulado *Objective Knowledge* (1972), absolutamente hegemônico no cenário ocidental, e Michael Polanyi, com a inspiradora perspectiva semeada em seu livro *Personal Knowledge* (1957). O livro de Popper teve repercussão internacional, foi prontamente traduzido e é até hoje editado em português; o de Polanyi nunca mereceu grande atenção fora de seu círculo de influência direta, nem foi contemplado com uma tradução.

Em sua epistemologia, Popper concebe três mundos de objetos de natureza distinta: o mundo 1 é o dos objetos efetivamente existentes, independentemente das percepções humanas; o mundo 2 é o lugar de nossas percepções diretas, dos referentes que construímos por meio dos sentidos; e o mundo 3 é o mundo das teorias que elaboramos sobre o mundo 2, e que devem ser confrontadas com ele. Não existiria, para Popper, qualquer possibilidade de um conhecimento objetivo nos mundos 1 e 2; apenas para o mundo 3 tal categorização do conhecimento faria sentido. A objetividade popperiana limita-se a análises metodológicas que poderiam contradizer uma teoria, que seria, nesse caso, refutada, ou então, corroborar uma teoria, que seria sobrevivente até nova tentativa de refutação. A consideração das possibilidades e dos limites da percepção sensorial e toda a problemática associada à validade da indução ficariam fora do terreno da objetividade. Não haveria ciência a respeito de como as teorias são formuladas, mas apenas nos critérios de demarcação do que é ou do que não é considerado científico. Os aspectos psicológicos da construção das teorias careceria de qualquer objetividade, e a própria Psicologia teria que ser examinada em seu valor científico.

Para Polanyi, a perspectiva é bem outra. Em seu livro fundamental, evita a expressão *subjective knowledge*, recorrendo à ideia de um conhecimento pessoal, composto de uma pequena parte explícita ou explicitável por meio de definições precisas ou teorias, que convive permanentemente com uma grande parte igualmente relevante, que construímos de modo tácito, incorporando elementos da cultura em que vivemos.

Como um grande *iceberg*, o conhecimento inclui a dimensão sensorial: nossas percepções constituem um nível inicial do conhecimento que construímos, situando-se na antessala do conhecimento explicitável em teorias, mas de valor social absolutamente inegável. Especialmente no que diz respeito aos valores, a importância da dimensão tácita é maior até do que a dos momentos de explicitação. Embora o valor do conhecimento tácito seja amplamente

reconhecido, inclusive no que tange à economia do conhecimento ou ao conhecimento considerado um fator de produção, a epistemologia de Polanyi permanece periférica, prevalecendo a ideia de objetivação do conhecimento na dinâmica de sua produção e circulação, que se realiza nos moldes da distribuição estritamente mercantil. E ainda que a contabilidade econômica não consiga explicar como se lida com um bem que podemos dar, emprestar ou vender sem ficar sem ele, livros sobre a gestão do conhecimento contentam-se em fazer referências ao chamado paradoxo do valor e seguir em frente, minimizando ou mesmo ignorando a heterodoxia polanyiana.

NO CERNE DAS CONTROVÉRSIAS, A IDEIA DE *PESSOA*

Como se pode depreender do que se registrou até aqui, ao pretender que o conhecimento nunca é inteiramente objetivável, permanecendo sempre em grande parte pessoal, idiossincrático, ainda que vivo, efetivo e partilhável, a perspectiva epistemológica de Polanyi situa a ideia de *pessoa* no centro das atenções. Em vez de a Psicologia ser alijada do terreno do conhecimento objetivo, ela é convidada, com todas as honras, a trazer sua palavra para a compreensão dos meandros do conhecimento tácito. E o escrutínio da ideia de pessoa pode levar a Psicologia como área do conhecimento a assumir um papel crucial no terreno da epistemologia, muito além das categorias freudianas (Id, Ego, Superego), ou das searas das chamadas *ciências cognitivas*, com a dura questão da caracterização da consciência.

Naturalmente, o estatuto da ideia de *pessoa* é filosoficamente complexo. Fundar uma epistemologia em tal noção pode significar pular da panela em que ferve o caldo do conhecimento e cair diretamente no fogo. Para ilustrar tal fato, mencionemos apenas um aparente dilema, atinente a tal ideia: trata-se da oposição entre a absoluta diversidade da pessoa e a esperada estabilidade conceitual necessária para a justificação do conhecimento. Registremos algumas considerações sobre tal questão.

Situam-se nos filósofos pré-socráticos as disputas referentes à querela estabilidade/permanência. Para Heráclito, tudo está em permanente estado de atualização, tudo flui com o passar do tempo, nunca nos banhamos duas vezes no mesmo rio, pois, quando lá voltamos, nem o rio nem nós somos os mesmos. Como conhecer, como ter crenças verdadeiras justificadas em um mundo que desvanece? Outra perspectiva é a de Parmênides, para quem somente existe a possibilidade de conhecer o que permanece, o que é essencial e imutável. Ora, nas mais diversas acepções, a pessoa é algo em permanente estado de atualização. Como fundar o conhecimento em tal terreno, de aspecto tão pantanoso?

Paul Ricoeur responde com naturalidade a tal questão, com o par de conceitos *mesmidade/ipseidade*. Com 15 anos, 30 anos ou 45 anos, não somos idênticos, não permanecemos imutáveis; incorporamos as marcas do tempo; a "mesmidade" não existe. Mas quando existe autenticidade, quando assumimos efetivamente nossa vocação pessoal, então somos sempre a mesma pessoa – esse é o sentido da *ipseidade*.

De alguma maneira, nessa aparente oposição está presente a dialética *transformação/conservação,* com uma ampla interface nas relações entre a cultura e a educação, entre a tradição e a inovação, ente a moral e a ética. A epistemologia de Polanyi constitui um aporte especialmente interessante em tais terrenos, em que Popper silencia, em sintonia com o preceito wittgensteiniano: "O que não se pode falar, deve-se calar". Mas ali onde a Filosofia se cala, urge que a Psicologia ensaie sua voz. E a ideia de *pessoa* é um terreno especialmente propício a tal empreitada.

Uma *pessoa* se constitui a partir do natural feixe de papéis que desempenha. A sociedade é um vasto sistema de atribuição/distribuição de papéis. Já nascemos representando um deles: somos filhos de alguém. Aos poucos, somos sobrinhos, netos, torcedores, alunos, eleitores, professores, profissionais, candidatos, pacientes... e por aí vai. A cada novo papel, novos compromissos, novas responsabilidades. A maior de todas, no entanto, é a que assumimos conosco ao longo do processo de construção da consciência pessoal, na estruturação da passagem da anomia à autonomia. Como pretendia Ortega y Gasset, em cada um de nós há um "fundo pessoal insubornável", um espaço interno, no âmbito da consciência, em que nós é que somos a maior autoridade sobre nós mesmos. Não se pode, heteronomamente, invadir tal espaço sem que a *pessoa* seja violentada. Em contrapartida, tudo o que decorre dessa autonomia nesse âmbito é de nossa total responsabilidade. A instituição política da Desobediência Civil, da lavra de personagens como Henry Thoreau (1817-1862) e praticada por personalidades fortes, como Gandhi ou Martin Luther King Jr., nasce precisamente da consciência de tal responsabilidade.

Um ponto importante a ser destacado é o fato de que a cidadania constitui o lastro imprescindível da ideia de *pessoa*. Uma sociedade politicamente organizada é necessariamente regulada por normas. Representamos papéis em âmbitos da igualdade, como os terrenos da Política, da Economia, do Direito, e em âmbitos da diferença, como os terrenos da Estética, da religiosidade, da Ética. "Todos são iguais perante a lei" é um postulado básico do Direito, que pode ser entendido como "Todos somos iguais como cidadãos". Mas um postulado igualmente fundamental é o registro de que "Todos somos diferentes como pessoas", e gostamos disso, temos consciência do valor de tal princípio e não buscamos a educação para nos tornar iguais a todos os nossos semelhantes em termos pessoais. O elogio das diferenças pessoais não pode ser confundido, no entanto, com a apologia da desigualdade. Se parecem naturais e aceitáveis no âmbito das competições esportivas, sobretudo no terreno econômico, os extremos da desigualdade precisam ser combatidos, mas, em qualquer caso, viva a diferença! No caso da ideia de *pessoa*, somente quem desempenha perfeitamente seus papéis como cidadão, ou seja, nos âmbitos sociais regulados por leis, pode vivenciar as diferenças pessoais nos terrenos em que tal regulação é indesejável e não faz sentido, como nos terrenos da Estética, da religiosidade e da Ética.

Particularmente no terreno da Ética, um ponto que necessita de especial destaque é o fato de que nem todas as nossas ações devem ser reguladas por

normas: se assim o fosse, teríamos nos transformado em autômatos. A vigência da Ética pressupõe um espaço de atuação do ser humano em que escolhas efetivas se realizem. Se tudo o que fazemos ou deixamos de fazer decorre de uma autorização ou de uma proibição explícita da lei, se não existe o espaço da escolha, do livre-arbítrio, então, na trilha do pensamento kantiano, já não se pode falar em Ética. Em um mundo social inteiramente regulado por normas, um "manual do fabricante" poderia ser entregue a cada "pessoa", e a vida seria absolutamente programável, insossa, não seria humana.

No que se refere ao conhecimento, nas ciências mais "duras", em diversos âmbitos, alguns recados foram registrados nos últimos 100 anos, explicitando limitações intrínsecas da busca de um tipo de objetividade tão cara ao pensamento científico. O Princípio da Incerteza, de Heisenberg (1927), traduz o fato de que nem para uma simples partícula é possível determinar com precisão absoluta a posição em que se encontra e, simultaneamente, sua velocidade: se sabemos como está, não sabemos direito onde; se sabemos onde está, não sabemos direito como...

Outro limite desconcertante é o Teorema de Gödel (1931), referente às possibilidades de formalização do conhecimento, tão fundamental para o tratamento objetivo de que Popper faz apologia. Naturalmente, um sistema formal para o conhecimento não poderia prescindir da consistência, ou seja, não poderia incluir contradições, e desejaria com ardor a completude, ou seja, toda proposição bem formada poderia ser demonstrada, revelando sua verdade ou sua falsidade de modo inequívoco.

Como se sabe, Gödel demonstrou que, a partir de certo tamanho, um sistema formal tem que escolher: se for consistente, não será completo, ou seja, terá lacunas, incluirá proposições que não podem ser demonstradas nem como verdadeiras, nem com falsas; se for completo, se tudo puder ser demonstrado, será inevitavelmente inconsistente, ou seja, incluirá indesejáveis contradições. É possível que as consequências mais imediatas de tal teorema, chamado também de Teorema da Indecidibilidade, ou de Teorema da Incompletude, não tenham ainda sido devidamente digeridas pelos apologistas do conhecimento objetivo em sentido estrito.

PESSOALIDADE, ÉTICA E ESPIRITUALIDADE: DEUSES E NARRATIVAS

As limitações na concepção de conhecimento objetivo no sentido popperiano parecem indicar que se deve dedicar mais atenção à pessoalidade na concepção de conhecimento, na trilha de Polanyi, em seu seminal *Personal Knowledge*. Afinal, administrar as dificuldades com a complexidade da ideia de *pessoa* ainda parece mais razoável do que lidar com as barreiras intransponíveis à objetividade, levantadas por teoremas como os demonstrados por Gödel ou Heisenbeg, para citar apenas dois desses obstáculos. Mas a noção de *pessoa* também apresenta dificuldades a serem superadas. Inseridos em uma perspectiva filosófica nitidamente ocidental, às vezes nos digladiamos com variadas tendências no seio de tal filosofia e nem nos damos conta de que

existem outros modos de ver o mundo, de conceber as pessoas: a visão oriental sobre o conhecimento e os seres humanos não pode ser simplesmente ignorada. Pressuposições básicas relativas aos pares imanência/transcendência, humanidade/divindade, dualismo/monismo, corpo/alma, materialidade/espiritualidade podem conduzir a bifurcações cruciais, a oposições radicais entre macroperspectivas, como a ocidental e a oriental. Não faz sentido levar em consideração a diversidade de pessoas, a multiplicidade de interesses, a complexidade dos espectros de valores que representam sem estar minimamente atento a tal bifurcação radical.

Especialmente no terreno dos valores, o fato de o conhecimento ter-se transformado no principal fator de produção, ocupando um espaço decisivo como valor econômico, produziu certo deslizamento da noção de valor do universo da Economia para o terreno da Ética, em que a ideia de *pessoa* é fundadora e decisiva. A sintonia com a epistemologia de Polanyi pode não ser, então, apenas coincidência: de maneira tácita, a pessoalidade sempre esteve no centro das atenções.

Qualquer tentativa de aprofundar o tema da pessoalidade conduz, de uma forma ou outra, à questão da consciência; a expressão "consciência pessoal" logo se tornou um pleonasmo vicioso, considerado por muitos o "problema duro" das ciências cognitivas. A expressão "ciências cognitivas", diga-se de passagem, também pode parecer um pleonasmo, na medida em que ciência quer dizer conhecimento. A expressão consolidou-se, no entanto, representando os estudos sobre o conhecimento, sobre o conhecer como se conhece e, por extensão natural, sobre o significado da consciência. António Damásio escreveu um livro importante a esse respeito, intitulado *O mistério da consciência*. Nele, propõe que a consciência se estrutura em três níveis: uma consciência central (proto *Self*), que não nos distinguiria dos animais; uma consciência ampliada (*Self* central), que já tem como referência – ainda que transitória – eventos que estão ocorrendo conosco; e um *Self* autobiográfico, individual, idiossincrático, em que a sucessão de eventos que nos ocorrem nos molda, cria e consolida valores, caracterizando decisivamente nossa identidade pessoal.

A associação entre a identidade em formação e a história vivida, a narrativa pessoal, é absolutamente fundamental e pode ser encontrada em múltiplos autores importantes tanto do ponto de vista da Psicologia quanto da Filosofia. Jerome Bruner (1915-), que publicou muitos trabalhos relevantes entre nós desde os idos de 1959 (*O processo da Educação*), tem dedicado especial atenção à temática da narrativa na constituição da *pessoa*. Seu artigo seminal *Life as Narrative*, publicado na revista *Social Research* em 1994 (e republicado pela mesma revista em 2004), é especialmente rico em *insights* sobre o tema. Mais recentemente, no livro *Making Stories* (2006), Bruner acrescentou elementos decisivos sobre o papel das narrativas, tanto na constituição pessoal quanto na construção do significado e, em consequência, do conhecimento.

No que se refere à Ética, é amplamente reconhecido o papel das narrativas na criação e na consolidação de valores. Desde as histórias binárias,

que representam a luta do bem contra o mal, que opõem o herói e o vilão, a bruxa e a fada, atravessamos o território dos dilemas, em que as escolhas entre "A" e "não A" já não satisfazem. Adentrando o universo das tensões multivariadas, em que várias oposições colaboram para a construção do significado, as narrativas são onipresentes onde quer que se constitua o significado, que se construa o conhecimento em sentido amplo.

Em seu provocativo livro *The End of Education* (1995), Neil Postman dá especial destaque ao papel educacional das narrativas. Argumenta que se a Educação não tiver um fim – no sentido de *finalidade* –, terá fim – no sentido de acabar. Ele propõe que as narrativas são os instrumentos básicos para a construção do conhecimento, examinando tal questão com leveza e consistência.

Apenas como curiosidade, registre-se que, logo nas páginas iniciais de seu livro, Postman afirma que as narrativas são tão importantes na vida que ele optará por substituir *narrative* por *god*. E assim o faz, a partir daí. Um leitor que não tenha atentado para o lembrete, encontrará, ao longo do livro, trechos em que apresenta "deuses" que falharam, "deuses" promissores, entre outras referências similares. Em cada caso, ele não se refere a religiões, mas à eficácia das narrativas.

Ainda que a referência a deuses feita por Postman seja mera brincadeira, é interessante lembrar que toda religião baseia-se em uma narrativa, exposta em um livro sagrado; que toda religião funda uma Ética, ainda que nem toda Ética tenha fundamento em uma religião; que toda construção de valores se dá por meio de uma narrativa, inicialmente binária, como nas histórias infantis, mas cada vez mais multifárias, com o crescimento da consciência pessoal. É no mínimo interessante o fato de que, tanto pela via da religião quanto pela da Ética, recorremos a narrativas para construir o significado, para chegar ao conhecimento e, nos dois casos, a ideia de *pessoa* ocupa uma posição de centralidade.

CONCLUSÃO: CONSCIÊNCIA, FÉ E SIGNIFICADO DA VIDA

Resumamos nosso nó epistemológico até o momento. A ideia de objetividade do conhecimento, que parece amplamente hegemônica no pensamento ocidental, encontra obstáculos intransponíveis no âmbito da própria ciência, tendo que aceitar certa matização, como a associada à noção de conhecimento pessoal. Mas a complexidade da ideia de *pessoa* conduz a terrenos em que a Psicologia não apresenta consensos e desemboca em temas como a religiosidade, a espiritualidade ou a transcendência. A questão fundamental a ser respondida é: Como lidar com tais temas sem abdicar da pretensão de algum nível de objetividade, que parece inerente ao pensamento científico?

Naturalmente, o primeiro ardil a ser evitado é o fato de que negar uma objetividade absoluta não significa afirmar uma absoluta relatividade do conhecimento científico. Mesmo que Gödel nos garanta que uma formalização unificada de todo o conhecimento científico seja tecnicamente impossível, continuamos a alimentar as expectativas de formalizações locais que contribuam para a apreensão/compreensão do significado nos mais variados contextos. Afirmar que um fenômeno complexo não é linear não significa abdicar da

pretensão de aproximá-lo, aqui e ali, por retificações locais. No caso específico da ideia de *pessoa*, certamente um nível mínimo de objetividade é necessário, mesmo em regiões conceituais não consensuais.

A questão teórica decisiva, no entanto, reside na ideia de consciência, que, como já foi registrado, costuma ser considerada o *hard problem* das ciências cognitivas. Examinemos esse ponto com mais vagar.

A meta fundamental da Educação Básica é a construção da consciência pessoal, ou seja, é a partilha dos significados dos objetos do conhecimento, do mundo, da vida. A ideia de consciência pode oscilar entre dois polos, entre duas grandes metáforas, como poeticamente propôs Ortega y Gasset (1883-1955). Segundo a primeira, as experiências sensoriais imprimem em nós sensações e relações constitutivas dos conceitos; uma perspectiva empirista resumiria: consciência é impressão. No segundo caso, as ideias fundadoras seriam lançadas sobre os objetos do mundo, organizando-os segundo nossas percepções/concepções: o idealismo objetivo é o rótulo mais frequente para a metáfora da consciência como criação.

Respectivamente, Aristóteles e Platão são pares de representantes das duas perspectivas, assim como Bacon e Descartes, ou Polanyi e Popper, em certo sentido. Em nenhum caso, as percepções sensoriais são ignoradas; apenas se discute se elas se encontram na antessala ou se adentram o universo do conhecimento. Um empirista exemplar, como Berkeley (1685-1753), afirmou com todas as letras: "Ser é ser percebido". Mesmo sem acompanhá-lo em toda a sua radicalidade, fazemos um coro analógico com ele ao resumir o que até aqui se amealhou:

- Conhecer é conhecer o significado;
- Somente se chega ao significado por meio do sentido;
- A consciência é o órgão do sentido;
- E, por último, mas não menos importante: o significado exige fé.

Vamos à luta para explicitar um pouco mais cada um desses pontos.

Conhecer é conhecer o significado

Já vai longe o tempo em que pareceria pertinente um debate sobre construtivismos ou inatismos no que se refere ao conhecimento, nos moldes do realizado em 1975, entre Piaget e Chomsky, com a mediação competente de Piatelli-Palmarini. Publicado na forma de um livro (*Teorias da linguagem, Teorias da aprendizagem*, 1983), tal debate nos deixou a todos do mesmo lado: todos somos construtivistas, seja lá o que isso signifique. A questão crucial, no entanto, permanece: Como o conhecimento se constrói?

Hoje, estamos perto de outro consenso: conhecer é conhecer o significado, e este se constrói por meio de relações. Inicialmente, os objetos do conhecimento são complexos, e sobre eles conhecemos relações muito simples. Aos poucos, por meio de abstrações mediadoras, simplificamos o objeto e, em contrapartida, enriquecemos o rol de relações percebidas.

As abstrações são mediações que se situam no caminho para a transformação do objeto bruto em um feixe de relações. Para a criança, um quadrado é, inicialmente, uma placa plana percebida de uma vez, como uma *Gestalt*; aos poucos, um quadrado passa a ter uma definição em termos de propriedades: é uma figura plana com 4 lados, 4 ângulos, os lados são iguais, os ângulos são iguais... Assim, o objeto bruto "quadrado" transforma-se em um feixe de relações/propriedades.

Ocorre que percebemos relações de modo absolutamente pessoal, idiossincrático. Uma turma inteira é levada a assistir ao mesmo filme: cada aluno percebe uma história diferente, um filme diferente, em sintonia com sua história de vida, com seu repertório de experiências. Os sentidos são pessoais, e o universo dos sentidos é assustadoramente diverso. Sem balizas norteadoras, não há como não se perder. Lacan (1901-1981) vislumbrou tal questão ao tratar da estruturação do inconsciente como uma linguagem. É de sua lavra o par conceitual *matemas/alíngua*, em que o segundo elemento (*alíngua*) representaria o mar da absoluta diversidade linguística, e o segundo (*matemas*), as balizas sem as quais a navegação no primeiro conduziria à perdição.

Somente se chega ao significado por meio do sentido

Ainda que nem sempre sejam levadas em consideração em alguns autores, as palavras *sentido* e *significado* apresentam diferenças em seus usos mais específicos, como é o caso do discurso sobre a construção do conhecimento e da consciência. O sentido é sempre pessoal, idiossincrático. A diversidade de sentidos constitui um mar de diferenças, uma selva assustadora, se não buscamos o que há de partilhável neles. Em outras palavras, o que não é sentido não faz sentido. Assistimos ao mesmo filme, apreendemos diferentemente as relações entre as pessoas e os eventos, mas esperamos poder conversar sobre o que vimos, não pressupomos que existiria um único modo de sentir, de perceber. Os sentidos é que nos levarão ao significado do que percebemos.

A diversidade de sentidos não deve tornar a vida uma guerra permanente. Tal como os arquétipos junguianos, ou os padrões de Propp ao classificar narrativas fundadoras em diferentes culturas, ou ainda como os *matemas* lacanianos no mar discrepante que seria a *língua*, apostamos em referências integradoras, em um cerne semântico que nos põe em contato uns com os outros, que fazem a vida não se tornar uma selva.

Não há espaço mais importante para a vivência da tolerância do que o da construção do significado por meio da confluência de múltiplos sentidos, frequentemente conflitantes, ou com aparência dilemática. O fato, no entanto, é que não dispomos de alternativas para a construção do significado e a preservação do livre-arbítrio, que é condição de possibilidade da consciência pessoal, de uma vivência ética. De um lado, impor significados é a marca de autoritarismos de todos os matizes; de outro, abdicar da partilha de significados e assumir a anarquia na diversidade de sentidos é um exercício de irresponsabilidade ou um luxo de minorias. Como o que não tem remédio, remediado está, seguimos em frente.

A consciência é o órgão do sentido

A construção da consciência pode ser identificada com a busca do sentido e do significado que atribuímos ao mundo. Há quem resuma o sentido da vida à busca do prazer – ou, pelo menos, à fuga ao sofrimento – ou então, à vontade de poder.

Simplificações de tais perspectivas podem ser encontradas em interpretações caricatas da psicanálise freudiana, ou das ideias de Adler, temperadas por derivações aligeiradas derivadas do pensamento de Nietzsche ou Schopenhauer, que costumam demonizar a ideia de *vontade*. No entanto, não é possível evitar tais campos minados no caminho da construção da consciência. Qualquer esquema explicativo sobre o tema acabará por aproximar a consciência de uma meta vontade, ou uma vontade de ter certas vontades em vez de outras. Tornar-se consciente pressupõe ir além das necessidades vitais, dos sofrimentos do corpo, das fraquezas de caráter. O poder pode dar prazer quando significa o encurtamento do caminho na realização de nossas aspirações mais íntimas, de nossos projetos pessoais. Mas a busca do poder pelo poder é sintoma de falha de caráter, de mediocridade pessoal, de confusão entre meios e fins.

Em Viktor Frankl (1905-1997), um psiquiatra austríaco que trabalhou em campos de concentração, sofrendo perdas familiares e observando com atenção o infeliz dia a dia das vítimas, encontramos outra resposta para o que nos move, o que nos mantém vivos como seres humanos. Seus diversos livros – *O homem em busca do sentido*, *A vontade de sentido* – são apenas dois de seus títulos mais conhecidos, todos publicados no período após a Segunda Guerra, que propõem que o que nos mantém vivos é a busca pelo sentido. Ver sentido em nossas ações imediatas, em nosso trabalho, em nossa vida pessoal, na vida que vivemos com os outros, nas ações coletivas, nos projetos nacionais, na sociedade como um sistema, no mundo como um lugar que vale a pena... vivemos sempre famintos por sentido.

A despeito de todo o sofrimento pessoal por que passou, Frankl não tem uma perspectiva pessimista; ao contrário, ele aposta sempre na existência do sentido. Afirma que a própria busca pelo sentido, como uma fome, revela a existência do alimento, pelo qual se deve buscar. E constrói um sistema conceitual, conhecido como *Logoterapia*, em que a consciência é apresentada como um órgão da pessoa – um órgão não situado, não localizado em parte específica do corpo, mas absolutamente vital, como o coração ou os pulmões. Cuidar de tal órgão seria, então, fundamental tanto para a saúde física quanto para a saúde mental.

O significado exige fé

Diante da multiplicidade de sentidos pessoais, a questão que não quer calar é: Quem ou o que nos garante uma convergência de perspectivas, uma confluência de sentidos para um leito comum, em que explicitaríamos nossas convicções e assimilaríamos nossas diferenças? Quem nos pode garantir a existência efetiva de significados a serem partilhados? Quem nos pode atestar que, para além de nossas ações imediatas, nossos projetos mais caros fazem sentido e têm

significado para alguém além de nós? Quem nos pode assegurar que nossa vida tem sentido para nós, que ela tem significado para o mundo? Feliz ou infelizmente, a resposta a praticamente todas as perguntas desse tipo é: Ninguém!

Recordo aqui de um filme de Frank Capra (1946), intitulado *A felicidade não se compra*. Nele, o protagonista (James Stewart) não vê mais sentido em sua vida. Antes que atente contra ela, é levado por uma espécie de anjo a revisitar passagens de sua vida em que sua ação imediata foi decisiva para alguém, para algum amigo. O roteiro é bastante simples, mas a permanência das inúmeras edições decorre da força e da singeleza de sua mensagem: o sentido de nossas ações não pode ser buscado unicamente dentro de nós, mas essencialmente nos outros com quem convivemos, nos papéis que representamos como pessoas ao lado dos outros. Não importa se em tais papéis somos protagonistas, coadjuvantes ou apenas figurantes; o fato é que nós somente nos constituímos como pessoas, como sujeitos, na medida em que nos submetemos, nos sujeitamos à existência do outro, fundamental para nossa própria constituição. Autores como Paul Ricoeur (*O si mesmo como outro*), Pedro Laín Entralgo (*Teoria e realidade do outro*), Charles Taylor (*Person and Society*) já dedicaram partes importantes de suas reflexões a uma elaboração teórica do vigor e da fecundidade de tal interdependência. O sentido de nossa vida certamente nos transcende.

Já foi registrado, mais de uma vez, que o que usualmente se considera o problema "duro" das ciências cognitivas é uma caracterização teórica consistente do que seria a consciência. Há alguns anos, Owen Flanagan publicou um instigante livro intitulado *The Really Hard Problem* (2007). Nele, o autor pretende explicitar a seguinte mensagem, referente ao cerne das questões aqui examinadas: o problema realmente "duro" das ciências cognitivas não é caracterização rigorosa do que é a consciência, mas sim o de compreender (e explicar) como uma pessoa que aumenta seus níveis de consciência permanece vendo sentido no mundo. Porque tudo parece indicar que corremos permanentemente o risco de sucumbir às irracionalidades presentes nas ações ordinárias, pessoais, locais, nacionais ou internacionais, perdendo as ilusões e desistindo.

Ninguém de fora pode atestar o sentido de nossa vida pessoal, de nossa atividade profissional, dos projetos mais caros que alimentamos. A manutenção do sentido é decorrência de nossa fé. Não se trata de uma fé em sentido religioso, mas de uma fé que representa uma firmeza, uma confiança no outro, uma esperança na humanidade. O significado da vida é fruto de um ato de uma aposta unilateral, de um ato de fé. No dia em que desistirmos, em que decidirmos que nossa vida não tem mais sentido, que o mundo não vale a pena, tudo lá fora continuará, provavelmente, igual: o que terá mudado será a fé dentro de nós.

Em *Análise do homem* (1947), o psicanalista Erich Fromm (1900-1980) faz referência à fé no sentido esboçado anteriormente, apresentando-a como um traço do caráter da pessoa. A presença contínua da problemática da guerra, em um bom livro de História, pode nos levar a duvidar, por exemplo, da viabilidade da expectativa do consenso, que inspira a obra de Habermas. Certamente, parece

muito mais fácil desistir do que apostar na racionalidade, na ação comunicativa, como pretende o filósofo alemão. Mas ele persiste em sua crença, e, quando cobrado pelos que dele duvidam, ele reitera: é sua fé no ser humano que o anima.

Especialmente quando se pensa a epistemologia e se considera seu percurso teórico na constituição da ciência moderna, pode parecer surpreendente o fato de que toda objetividade repousa, em última instância, em um ato de fé. A epistemologia clássica considerava o conhecimento uma "crença verdadeira e justificada", situando o peso de tal concepção nas ideias de verdade e de justificação, que pareciam transparentes. Hoje, ambas as concepções estão em crise, e, caprichosamente, vemos a epistemologia deslizar para o lado da crença, ou da fé, em algum sentido. A sofisticação teórica não parece ter nos levado muito além da atitude pascalina, diante da dúvida sobre a existência de Deus: apostar na existência não tem erro; na não existência pode nos causar problemas, no "juízo final".

A ausência de garantias externas e a exigência de uma decisão interna em cada um de nós, na busca do conhecimento como significado e do significado do significado, longe de nos deixar mais fracos, são sinais evidentes da fortaleza do ser humano. O sentido e o significado – da vida e do mundo – dependem de nós. A firmeza espelha nossa força. Desistir ou encarar é de nossa inteira responsabilidade.

REFERÊNCIAS

ENTRALGO, P. L. **Teoría y realidade del outro**. Madrid: Alianza, 1988.

FLANAGAN, O. **The Really Hard Problem – Meaning in a Material World**. Cambridge: MIT Press, 2007.

FRANKL, V. **Psicoanalisis y Existencialismo**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1957.

_____. **A vontade de sentido**. São Paulo: Paulus, 2011.

FROMM, E. **Análise do homem**. São Paulo: Círculo do Livro, s/d.

ORTEGA y GASSET, J. **Obras completas**. v. 2. Madrid: Alianza, 1987.

MACHADO, N. J. **Ética e Educação**. São Paulo: Ateliê Editorial, 2012.

_____. **O conhecimento como um valor**. São Paulo: Livraria da Física, 2015.

MILLER, J.-A. **Matemas**. Buenos Aires: Manantial, 1987.

PIATELLI-PARMARINI, M. **Teorias da linguagem, teorias da aprendizagem**. São Paulo: Cultrix, 1989.

POLANYI, M. **Personal Knowledge**. London: Routledge, 1958.

POSTMAN, N. **The End of Education**. New York: Vintage Books, 1995.

POPPER, K. **Conhecimento objetivo**. São Paulo: Edusp, 1975.

RICOEUR, P. **Leituras 2 – A região dos filósofos.** São Paulo: Loyola, 1996.

TAYLOR, C. **Person and Society**. England: Pentland Press, 2000.

O OUTRO POLO DA EXPERIÊNCIA HUMANA – CONTRIBUIÇÕES DO PENSAMENTO CHINÊS À PSICOLOGIA

Luiz Antonio Neto Mariotto[1]

Aproveito a abertura do prof. Nilson e tomar a outra bifurcação, para trazer algumas reflexões sobre o pensamento chinês e algumas contribuições que este pode trazer para a Psicologia.

Apesar de não ser possível falar em uma psicologia oriental no sentido estrito da disciplina, pois essa cisão não é oriunda deste pensamento, ao nos depararmos com ele, impossível não perceber a importância de suas elucubrações para a Psicologia.

Nas palavras de Simon Leys (citado por Cheng, 2008):

> Do ponto de vista ocidental, a China é simplesmente o outro pólo da experiência humana. (...) Somente quando consideramos a China é que podemos afinal avaliar mais exatamente nossa própria identidade e começamos a perceber qual porção de nossa herança pertence à humanidade universal e qual porção apenas reflete simples idiossincrasias indo-européias. A China é a aquele Outro fundamental, sem cujo Ocidente não pode tomar verdadeira consciência dos contornos e dos limites de seu Eu cultural." (pg. 23)

Os apontamentos deste outro lugar nos provocam, portanto, a pensar a nós mesmos diante desta alteridade. Devido ao caráter breve desta apresentação, far-se-á o recorte trazendo algumas características de modo

1 *Formado em Psicologia pela UFPR em 2011, atua como Analista em Desenvolvimento Social na Companhia de habitação do Paraná Conselheiro do XII plenário do CRP-PR. E-mail: luiz_mariotto@yahoo.com.br*

de pensar, tal como nos traz a sinóloga Anne Cheng na introdução de seu livro "*História do Pensamento Chinês*" (2008) e sobre seu personagem fundante, Confúcio. Espero que esse recorte possa dialogar com o que foi apresentado anteriormente, não sendo a única possibilidade de tal.

A BASE DO PENSAMENTO CHINÊS

Cheng (2008) nos apresenta o pensamento chinês ressaltando que este não se detém tanto na definição de conceitos, não traz em si as mesmas abstrações que se constituem a partir da filosofia grega, não há sentido em falar de um mundo das ideias de formas cristalinas, como também não faz sentido tratar de um mundo empírico, que sob cuidadosa observação do sujeito, se destila um conceito imutável. Assentado em uma base comum, aceita de forma implícita (representado pelos Clássicos) e que não se vê necessidade de explicitar, esse pensamento não funda uma diversidade de sistemas teóricos, mas tece suas concepções de maneira a deixar marcas cada vez mais evidentes. Seus escritos não assumem uma forma de autossuficiência, mas relacionam-se entre si e seus debates possuem como desafio justamente a decodificação de qual noção está se remetendo, a qual debate se refere ou sob qual outro pensamento se elucida o enunciado. Essa característica demonstra a tendência chinesa aos sincretismos, que não percebe as contradições de maneira irredutível, mas como oposições complementares. Trata-se de um pensamento que se aproxima de maneira progressiva de seus objetivos, de maneira a aprofundar-lhe o sentido, remetendo-se à pessoa como um todo, não apenas ao intelecto, mais próximo da vivência, do que do conceito. Cheng (2008) constata, forçosamente, "a dificuldade de isolar um corpus textual propriamente 'filosófico' em oposição ao 'religioso', ao literário ou ao 'científico' (...)" (pg 29).

Talvez aqui seja possível compreender uma inversão do pensamento chinês, onde conhecer se aproxima mais do sentido, do que do significado, uma vez que sua busca é a realização humana em harmonia com o mundo e não o conceito em si. O conhecimento, inicialmente (o contato posterior com o budismo traz uma mudança radical ao pensamento chinês), também está intimamente ligado à sua instrumentalidade, à ação na forma como afeta a realização supracitada. A ação é a medida do discurso e este último só adquire sentido se a influencia diretamente (Cheng, 2008). Seria possível dizer que o conhecimento, no pensamento chinês, é valorizado em sua dimensão tácita, incorporando-a inclusive no discurso, sendo que aquela parte explicitada busca provocar essa dimensão de maneira mais profunda, integral, vivencial, colocando-se sempre em perspectiva. Neste sentido a verdade adquire uma compreensão ética, mais que uma definição última sobre algo.

Essencial à compreensão deste pensamento são as particularidades de sua escrita, sua origem divinatória, cujos signos constituem unidades de significado adquirem um caráter próprio, mais que um instrumento do intelecto, uma expressão do mundo. Neste sentido o pensamento chinês encontra-se imerso no real, de tal forma que não atribui muita importância a um princípio absoluto ou aos elementos que constituem o universo, voltando-se principalmente à compreensão de ritmo

cíclico, de mutação (Cheng, 2008). Will Durant (1995) reconhece no pensamento chinês um caráter profundamente humanista, que não se presta a uma teologia, justamente porque não há uma vontade divina que se impõe sobre o mundo, este simplesmente manifesta-se, sendo mais apropriado falar em uma cosmologia.

Há uma fé intrínseca entre o homem e o mundo, um não se concebe sem o outro. O mundo não aparece como um objeto de descrição, mas é percebido a partir de seu interior, enquanto totalidade, no qual o homem toma seu lugar (Cheng, 2008). Essa unidade é percebida no pensamento chinês pela noção de sopro (qi), dele decorre toda a realidade, toda a realidade não é outra coisa. Assim: "(...) o espírito não funciona desligado do corpo: há uma fisiologia não somente do emocional, mas também do mental e mesmo do intelectual, como existe também uma espiritualidade do corpo (...)." (Cheng, 2008 pg.37), possui também uma dimensão moral. Encontra seu fluxo entre sua fonte indeterminada e as infinitas formas manifestas, mantendo a coerência orgânica da vida.

A noção de sopro vital implica em uma continuidade entre todas as coisas, portanto abarca também uma dimensão relacional, que se compreende como constitutiva, está expressa nos pares de opostos que se complementam, a exemplo, Ying/Yang, Céu/Terra, pai/filho. Apesar de se enunciar em pares, este pensamento não é dualista, mas ternário. Pois além dos polos contempla, de maneira implícita, o movimento do sopro que os liga, sendo este a função do humano (Cheng, 2008). Assim uma das principais problemáticas do pensamento chinês refere-se a essa dinamicidade, que se percebe não são objetos estáticos, mas a mutação contínua.

O CULTO AOS ANCESTRAIS

A religião na China antiga assume a forma de um culto aos ancestrais, concentrando no rei (também chamado de "Filho do Céu") as funções políticas e religiosas, sendo este o único que pode prestar homenagem ao ancestral da dinastia e à divindade. Esta última é concebida também em um papel de ancestralidade, de tal forma que há uma continuidade entre o Estado e a família, fundando também uma ordem sociopolítica. Na relação dos vivos com os ancestrais, estes últimos mantêm seu papel no estatuto familiar (Cheng, 2008).

Esta continuidade, entre o humano e o divino, reveste-se de uma racionalidade cosmológica na qual a divindade não assume um papel criador, de causa primeira, mas como instância ordenadora entre o mundo cósmico e o sociopolítico, através das relações familiares e hierárquicas e do comportamento ritual, compreendido a partir da racionalidade divinatória, na qual a configuração do todo se apresenta nas manifestações mais ínfimas. Esta ordenação aparece como uma noção globalizante, que integra todos os aspectos da experiência humana, e por isso reduz-lhe as características míticas e religiosas (Cheng, 2008).

Evidencia-se o caráter portador de sentido do pensamento chinês, o qual o pode ser decodificado no interior do próprio universo, marcado pelo espírito ritual, de ordenamento. Não há uma cisão entre o senso ético e o religioso, este último permanece pela sacralidade imbuída aos ritos (Cheng, 2008).

O MESTRE KONG

Confúcio é uma expressão latinizada de *Kongfuzi* (Venerável Mestre Kong), contemporâneo de Buda e dos pensadores pré-socráticos, a partir dele se constitui o referencial histórico a partir do qual todo o pensamento chinês se balizará. Apesar de sua característica fundante, Confúcio não incia um sistema de pensamento ou uma religião, mas seu pensamento volta-se para uma concepção ética da humanidade, de maneira integral e universal (Cheng, 2008).

Segundo Cheng (2008) três aspectos assumem destaque no pensamento de Confúcio, a aprendizagem, a qualidade/senso humano e o espírito ritual.

O primeiro, a aprendizagem, tece a noção de que o ser humano está em processo contínuo de aprimoramento, tomado num engajamento existencial. Neste sentido aprender é vivenciar, não se restringe à dimensão intelectual, mas integra-se à totalidade da pessoa. A educação assume um papel formativo para a vida política, de serviço à comunidade, mas também de um senso moral, tornar-se um "homem de bem". Este senso moral não é algo dado, mas que se constitui na relação entre as pessoas, em busca de uma harmonia da comunidade. Cabe ressaltar que a educação na época de Confúcio era privilégio de uma elite e este afirma que tal privilégio traz consigo responsabilidades, o homem instruído portanto tem o dever de participar nesses processos de harmonização.

O "senso do humano", é designado pela justaposição do caractere "homem" e "dois", indica de início, muito mas como condição, do que como objetivo, a dimensão relacional do ser humano com o outro e sua harmonia complexa à maneira do universo, considera o outro como a si mesmo. O "senso do humano" não traz características cristalizadas, mas é como um horizonte ao qual se lança e que se atualiza a cada passo. Emerge como uma exigência extrema frente a si mesmo de alargar sua humanidade. Calcado na reciprocidade e na solidariedade, o "senso do humano" não ignora a posição e os laços sociais e hierárquicos, mas consiste em exigir de si mesmo, aquilo que esperaria do outro caso estivesse em seu lugar. Engloba também uma dimensão de confiança, na adequação daquilo que ele diz e daquilo que ele faz e que a partir da exigência pessoal, transborda para a família, para a comunidade, para a nação e à toda humanidade.

O espírito ritual é compreendido como a forma através da qual as pessoas se relacionam, a relação possui uma natureza ritual. O ser humano precisa disciplinar uma tendência egocêntrica para transparecer a humanidade de suas relações. O espírito ritual é a manifestação, pelo comportamento, do "senso do humano", é o respeito e a consciência do outro que harmonizam as relações humanas, sociais e políticas. O ritual em Confúcio adquire o aspecto de mediação das relações homem a homem, em oposição ao sobrenatural, mas resguarda seu caráter sagrado, deslocando-o do domínio religioso para o domínio humano. O espírito ritual é aquilo que constitui a humanidade (lembrando que esta não é dada de antemão) de um grupo e de todos os seus integrantes, é o ritual que dá sentido ao mundo. O "senso do justo" exprime a relação entre o rito e a vivência pessoal daquele que nele se engaja, constitui a maneira como cada um re-significa a tradição coletiva, revestindo-lhe de novos sentidos. O "senso

do justo" implica também na noção de justeza, daquilo que é mais apropriado ao momento relacionando ao ato significativo do rito. De tal forma que a tradição vive e respira, atualizando-se na maneira como cada ser humano a vivência e por isso perpetua-se.

Encerro por aqui o recorte de apresentação deste pensamento, na esperança de ter trazido elementos suficientes para o debate e reiterando que é apenas uma pequena fração desta vasta tapeçaria que é o pensamento chinês.

CONCLUSÕES

Algumas noções explicitadas dialogam claramente com exposição do prof. Nilson e em certa medida trazem "respostas" a algumas problemáticas citadas, algumas serão abordadas abaixo, outras deixadas para o leitor.

A perspectiva chinesa de mutação e de definição relacional, não relativista, parece superar o debate entre epistemologias opostas, as quais representam diferentes aspectos da realidade sobre um ponto em comum, o ser humano. O pensamento chinês se desloca dessa problemática para a de como aquilo que se sabe transforma a realidade, e qual o uso que se faz disso, adquirindo um senso ético e vivencial profundo na empreitada do conhecimento, e talvez nesse sentido ele dialogue mais com o Psicólogo do que com a Psicologia, se é que podemos pensá-los em separado.

A noção dos ritos de Confúcio aproxima-se do que foi dito sobre as narrativas, no sentido de ser uma narrativa abstrata, sem conteúdo. É através do próprio rito que o conteúdo aflora, sendo elemento importante de ressignificação de conteúdos sociais históricamente construídos (tradição), situando-se entre o individual e o coletivo, como um operador dessa alteridade na problemática apresentada.

Debruçar-se sobre este pensamento é fundamental também para a reflexão sobre o uso da acupuntura e outras técnicas da Medicina Tradicional Chinesa, pois é uma das raízes na qual elas se assentam, fundando uma visão de homem e de mundo, de forma que nos permite superar o risco do tecnicismo raso e trazendo uma compreensão mais profunda deste pensamento tão radicalmente diferente e seus diálogos com a Psicologia e o fazer do Psicólogo.

REFERÊNCIAS

CHENG, A. (2008). História do pensamento chinês (G. A. Titton, Trad.). Petrópolis: Vozes, 2008. (Trabalho original publicado em 1997)

DURANT, W. (1995). Nossa herança oriental: Uma história da civilização do Egito e do Oriente Próximo, até a morte de Alexandre, e da Índia, China e Japão, dos seus primórdios aos nossos dias; com uma introdução sobre a natureza e os elementos da civilização (M. S. Freitas, Trad.). 4ªed. Rio de Janeiro: Record. (Trabalho original publicado em 1935)

SENTIDO, ÉTICA, CADA UM(A) E UM CAMINHO PARA CHEGAR LÁ

Joari Aparecido Soares de Carvalho[1]

Como profissionais de Psicologia, bem como em outras profissões, muitas vezes ficamos diante de conflitos de valor entre o que aprendemos na formação profissional e o que vivemos como pessoas, uns(umas) mais, outros(as) menos.

Costumo dizer que pessoas carregam profissões, mas quase nunca profissões carregam pessoas. As profissões são instrumentos de pessoas. As pessoas não costumam estar a serviço como instrumento das profissões. Aliás, não perceber, admitir ou reconhecer o conflito, digamos, é algo no mínimo curioso, dado o pressuposto de que as profissões seriam leigas e cujas afirmações são racionalmente refutáveis, enquanto a visão religiosa implica pressupostos, *a priori*, dogmas cuja refutação implica o próprio desaparecimento, uma vez que se trata da verdade, da versão final e absoluta.

A seguir, vamos apresentar algumas situações que talvez sejam de domínio comum.

Cena 1 – Dia desses, numa sessão da Comissão de Educação da Câmara, uma parlamentar argumenta que é dever do Congresso discutir, em suas comissões, alguns temas e atitudes em relação a conhecimentos que incidem sobre as pessoas. Lembra que o Papa João Paulo II teria declarado desculpas a Copérnico, por tê-lo contestado e perseguido por sua visão heliocêntrica, que contrastava com a visão geocêntrica difundida pela Igreja Católica. A parlamentar, então, questiona quantos séculos a sociedade e as instituições brasileiras levarão para pedir desculpas a mulheres, homossexuais, seguidores de religiões de matrizes africanas, entre outros. Detalhe: o geocentrismo era uma ideia aristotélica, mas incorporada na estrutura de funcionamento de uma instituição de poder.

1 *Psicólogo social atuante no Departamento de Vigilância Socioassistencial, da Secretária de Assistência e Desenvolvimento Social da Prefeitura de Suzano, SP. Conselheiro da gestão 2013-2016 do Conselho Regional de Psicologia da 6a Região – SP. Mestre em Psicologia Social, em 2009, pelo Ipusp.* E-mail: *juranarede@yahoo.com.br*

Cena 2 – Estudantes de alguns cursos de nível superior alegam que não precisam estudar mais certas matérias da área de Ciências Humanas porque já aprenderam o conteúdo no ministério de que participam em sua religião. Além disso, segundo eles, o conhecimento compartilhado no curso não é válido, porque não está de acordo com o livro sagrado dessa religião. Detalhe: isso aconteceu em 2014, e não em 1514.

Cena 3 – No STF, em 2008, debateu-se o uso de células-tronco em pesquisas científicas com finalidade terapêutica. Instituições de interesse religioso manifestaram-se contra, sob o argumento de defesa da dignidade humana, e não da religião. A dignidade humana é uma noção atravessada por valores religiosos sobre a essência, dívida da qual as pessoas são originárias, e, portanto, herdeiras da condição, que tem sido incorporada em diplomas legais ou cartas programáticas com a Declaração dos Direitos Humanos, "Todos os seres humanos nascem livres e iguais em **dignidade** e direitos" (Art. I, 1948; grifo meu).

Cena 4 – Instituições de interesse religioso no país reúnem-se para alterar a Constituição Federal com vistas a poder contestar leis que considerem colidir com suas visões de mundo. O argumento central é o próprio argumento da defesa da laicidade, propalado sobretudo depois do século 18, bastante presente em muitos países ocidentais, ainda que nem em todos – na verdade não em muitos, diga-se de passagem. Trata-se da PEC 06/2011.

Cena 5 – Pessoas praticam, aqui e acola, atos de violência em nome de Deus e da religião. Quem autorizou? Como concluiu isso? Isso acontece em um bairro da periferia de São Paulo, em Rio Branco. Um jovem se suicida por causa da intolerância em relação a sua orientação sexual. Não raro, países ou aspirantes invadem, violentam e matam em nome de uma transcendência. Por falar nisso, o cientista político Samuel Huntington, nos idos dos anos 1990, em contraponto à sede do fim da história de Fukuyama, apresenta a tese denominada *choque de civilizações*[1], que predominaria no pós-Guerra Fria e na globalização, motivado por intolerâncias culturais e religiosas.

Cena 6 – Duas barragens de rejeitos de mineração rompem em Mariana/MG, afetando dezenas de cidades e centenas de milhares de pessoas ao longo da bacia do Rio Doce. Grande parte da população interpreta o evento como castigo divino, assim como muitos outros desastres têm sido interpretados no registro transcendente (*tsunami* na Indonésia; reator de Fukushina; furacão em

1 *Seriam as seguintes civilizações: sínica ou chinesa (China e regiões vizinhas e/ou com culturas semelhantes, como Coreia, Vietnã e Tibete); nipônica ou japonesa (região do Japão); hindu (países que têm o hinduísmo como religião predominante, principalmente os que se estendem no rio Indo, como a Índia e o Nepal); budista (países asiáticos na qual o budismo é a religião predominante, como a Mongólia, a Tailândia e a Camboja, mas o Tibete também pode ser incluído nessa civilização); islâmica, muçulmana ou árabe Islã (principalmente na Península Arábica e norte da África, incluindo outras partes da África próximas); ocidental (consiste nos países na América e na Europa ocidental, e outros países que têm o cristianismo como religião predominante, como África do Sul, Austrália e Nova Zelândia); latino-americana (países independentes da América Latina que têm uma pequena distinção cultural e social); ortodoxa (principalmente pela Rússia e pelo Leste Europeu); subsaariana (países africanos localizados ao sul do deserto do Saara, predominantemente cristãos). Ver HUNGTINGTON (2010; 1993).*

Nova Orleans; Serras do Rio de Janeiro). Não é a maioria, mas, para alguns grupos populacionais, é o que predomina e o código de interpretação da realidade com o qual é preciso lidar para promover a proteção e a defesa civil.

Cena 7 – Um padre católico da linha carismática, em seu programa diário, diz que psicólogo é diferente de psiquiatra porque não é médico, é só um conselheiro, e que ele também é psicólogo, porque é um conselheiro. Tudo isso como argumento para exaltar a qualidade de sua nova obra sobre a eficiência de dieta. Isso mesmo: dieta, e não a transcendência.

Essas são apenas algumas das infinitas situações cotidianas, embora acabemos nos lembrando muito mais das *historificadas*, nas quais, como pessoas, comunidade, instituições, sociedade etc., ficamos diante de dilemas, conflitos, decisões atravessadas pelas instituições e signos da religião, que podemos, *grosso modo*, ver em um programa de sistematização da espiritualidade; logo, uma representação, e não o evento em si, o que já é uma questão ôntica para debate, mas que não prosperará neste momento.

Cabe aqui a questão do quanto é possível separar a religião e o interesse de suas instituições da resolução diária desses dilemas e de como é mais ou menos cômodo, satisfatório e pertinente aplicar tais pressupostos à resolução dos dilemas humanos cotidianos. De uma forma ou de outra, levam a efeito suas, digamos, cosmovisões, suas visões de mundo, do universo, a vista de um ponto que pode prevalecer em relação a outros pontos ou até mesmo anular sua existência pela ignorância ou pelo não reconhecimento.

Esses conflitos convertem-se em dilemas éticos. A que ou quem considerar? Os fundamentos aprendidos? A regra que disciplina o exercício da profissão? O que se sente como uma pessoa com sua dimensão espiritual? Note-se que o espiritual não é sinônimo de religioso no sentido de seguir uma doutrina institucionalizada. Enfim, a que devemos seguir?

O trabalho do prof. Nilson oferece-nos um caminho possível para, se não desvendarmos o enigma, pelo menos o entendermos melhor e circunstancialmente ao dar voz à pessoa e a todo um conjunto de reflexões de reputados "pensadores do pensamento" sobre a polarização do entendimento do objetivo, sendo que o subjetivo notadamente incide e implica não só as decisões, mas a própria interpretação da realidade na qual se dão as coisas da vida e a vida das coisas.

A pretensão do pensamento hoje entendido como hegemônico, de Platão e Aristóteles, passando por Descartes e chegando a Popper, é o significado abstrato invariável da verdade, mesmo que não seja do real. Ou seria o contrário? Ainda sem aprofundar essa questão, podemos depreender o efeito de aparente pacificação dos conflitos internos e externos na condução da interpretação das coisas e do que fazer sobre elas. Heteronomia da autonomia.

E o "não hegemônico"? Bom, o percurso de Sócrates, passando por Pascal, Bacon e Vico, e chegando a Polanyi, vai revelando algo de quem produzia ou professava as interpretações nas próprias interpretações; digitais epistemológicas indeléveis e recônditas impregnadas naquilo a que se refere. Parece que a fé, a religiosidade e a espiritualidade, ainda que não sejam em si

determinantes, podem ser formas de traduzir, reproduzir e evoluir o vivido. Daí vem sua força, que pode até prescindir do poder, talvez porque se trate do poder mesmo, de um poder indisfarçavelmente incontinente.

Redirecionando o foco dessa apresentação, chego ao ponto do exercício da profissão como um ponto aparentemente seguro do pensamento hegemônico e, ao mesmo tempo, um campo vastamente habitado pelo que é considerado não hegemônico. Estamos em instituições, práticas sociais extremamente complexas e atravessadas pelas mesmas crises sobre si mesmas, mais ou menos assumidas em relação ao que fazem. Como e o quanto é possível ser objetivo e autônomo nas instituições confessionais, uma vez que pode haver dependência e/ou um alinhamento "conviccional"? O quanto se consegue manter a distância necessária entre conhecimento, significado e sentido, mesmo em instituições aparentemente laicas? Isso faz sentido? Qual é o significado disso? Conhecemos isso? Administramos como essas inúmeras situações corriqueiras e/ou de larga escala?

Nosso Código de Ética Profissional do Psicólogo e da Psicóloga[2] carrega, *en passant*, um direcionamento como uma conduta de influência impedida sob o patamar ético, a saber,

> **Art. 2º** – Ao psicólogo é vedado:
> [...]
> b. Induzir a convicções políticas, filosóficas, morais, ideológicas, religiosas, de orientação sexual ou a qualquer tipo de preconceito, quando do exercício de suas funções profissionais;

Neste ponto, aproveitando o debate aqui proposto, queria estabelecer o diálogo mais estreito com a reflexão construída pelo prof. Nílson Machado[3], quando se refere a:

> Particularmente no terreno da Ética, um ponto que necessita de um especial destaque é o fato de que nem todas as nossas ações devem ser reguladas por normas: se assim o fosse, teríamos nos transformado em autômatos. A vigência da Ética pressupõe um espaço de atuação do ser humano em que efetivas escolhas se realizem. Se tudo o que fazemos ou deixamos de fazer decorre de uma autorização ou de uma proibição explícita da lei, se não existe o espaço da escolha, do livre arbítrio, então, na trilha do pensamento kantiano, já não se pode falar em Ética. Em um mundo social inteiramente regulado por normas, um "manual do fabricante" poderia ser entregue a cada "pessoa", e a vida seria absolutamente programável, insossa, não seria humana.

Neste ponto, digamos que, no limite, tratar de Ética como um código normativo pode ser quase uma contradição. Já que se trata de um dos principais, senão do principal instrumento do exercício da profissão, como dar conta simultaneamente da impessoalidade da norma e da, digamos, pessoalidade ou da relacionalidade da Ética?

2 *Resolução CFP 010/2005.*
3 *Texto homônimo apresentado no seminário Psicologia, Espiritualidade e Epistemologias Não Hegemônicas.*

O referido Código de Ética Profissional da Psicóloga e do Psicólogo em vigência reconhece e tenta superar isso já na Apresentação, a partir de uma premissa sobre o caráter social e histórico em que é produzido, mesmo dentro da noção da norma, que refletiria o presente e suas circunstâncias, e não o todo ou a verdade absoluta, para apontar diretrizes sobre condutas pelas quais responder, e não fórmulas prontas e acabadas:

> Um código de ética profissional, ao estabelecer padrões esperados quanto às práticas referendadas pela respectiva categoria profissional e pela sociedade, procura fomentar a autorreflexão exigida de cada indivíduo acerca da sua práxis, de modo a responsabilizá-lo, pessoal e coletivamente, por ações e suas consequências no exercício profissional. **A missão primordial de um código de ética profissional não é de normatizar a natureza técnica do trabalho, e, sim, a de assegurar, dentro de valores relevantes para a sociedade e para as práticas desenvolvidas, um padrão de conduta que fortaleça o reconhecimento social daquela categoria.**
> Códigos de ética **expressam sempre uma concepção de homem e de sociedade que determina a direção das relações entre os indivíduos**. Traduzem-se em princípios e normas que devem se pautar pelo respeito ao sujeito humano e seus direitos fundamentais. Por constituir a expressão de valores universais, tais como os constantes na Declaração Universal dos Direitos Humanos; socioculturais, que refletem a realidade do país; e de valores que estruturam uma profissão, um código de ética não pode ser visto como um conjunto fixo de normas e imutável no tempo. As sociedades mudam, as profissões transformam-se e isso exige, também, uma reflexão contínua sobre o próprio código de ética que nos orienta.
> A formulação deste código de ética, o terceiro da profissão de psicólogo no Brasil, responde ao contexto organizativo dos psicólogos, ao momento do país e ao estágio de desenvolvimento da Psicologia enquanto campo científico e profissional. Esse Código de Ética dos Psicólogos é reflexo da necessidade, sentida pela categoria e suas entidades representativas, de atender à evolução do contexto institucional legal do país, marcadamente a partir da promulgação da denominada Constituição Cidadã, em 1988, e das legislações dela decorrentes.
> Consoante com a conjuntura democrática vigente, o presente Código foi construído a partir de múltiplos espaços de discussão sobre a ética da profissão, suas responsabilidades e compromissos com a promoção da cidadania. O processo ocorreu ao longo de três anos, em todo o país, com a participação direta dos psicólogos e aberto à sociedade.
> **Este Código de Ética pautou-se pelo princípio geral de aproximar-se mais de um instrumento de reflexão do que de um conjunto de normas a serem seguidas pelo psicólogo**. (CFP, 2005; grifos meus)

Com mais outros documentos da profissão de Psicologia, há tentativas de assimilar rebatimentos de caráter ético, seja em qual esfera de trabalho ou com qual vínculo atuar, resguardando preceitos de conduta, tais como os sistematizados e sintetizados do documento "Psicologia, laicidade, espiritualidade, religião e os saberes tradicionais: referências básicas para atuação profissional", que compila alguns anos de trabalho comum dentro do Sistema Conselhos de Psicologia (2014), que trata de eleições (2014); da laicidade da Psicologia (2013); das epistemologias não hegemônicas; das deliberações do atual Congresso Nacional da Psicologia (2013); da publicidade criteriosa (1997);

de esquisas (1999) e questões racionais (2012), bem como da Nota Técnica sobre Psicologia, religião e espiritualidade (2013), da qual depreendo o seguinte trecho, para exemplificar a permanente e cada vez maior preocupação:

> IX. A busca do fundamento sagrado da vida, daquilo que confere sentido à existência é, entretanto, de ordem espiritual. Desta forma, compreende-se que as religiões se encontram na espiritualidade. Todavia, **a buscado sentido último da existência, não se reduz à religião**. (grifo meu)
> XI. Reconhecemos a importância da religião, da religiosidade e da espiritualidade na constituição de subjetividades, particularmente num país com as especificidades do Brasil. Nesse sentido, compreendemos que **tanto a religião quanto a Psicologia transitam num campo comum, qual seja o da produção de subjetividades, entendendo ser fundamental o estabelecimento de um diálogo entre esses conhecimentos**. Este fator requer da Psicologia toda cautela para que seus conhecimentos, fundamentados na laicidade da ciência, não se confundam com os conhecimentos dogmáticos da religião. Reconhecemos, também, que toda religião tem uma dimensão psicológica e que, apesar de a Psicologia poder ter uma dimensão espiritual, ela não tem uma dimensão religiosa, o que nos remete à necessidade de aprofundarmos o debate da interface da Psicologia com a espiritualidade e os saberes tradicionais e populares, além de buscarmos compreender como a religião se utiliza da Psicologia. (grifo meu)

Nesse sentido, os caminhos da reflexão sobre a conduta profissional de profissionais da Psicologia parecem se encontrar com o que também o prof. Nílson ousa dialogando com Postman, ao tratar do papel da narrativa como uma espécie de recipiente dos valores construídos e da consciência pessoal:

É no mínimo interessante o fato de que, tanto pela via da religião quanto pela da Ética, recorremos a narrativas para construir o significado, para chegar ao conhecimento, e, nos dois casos, a ideia de Pessoa ocupa uma posição de centralidade.

Assim, a Ética não é um elemento abstrato e externo à quem a vive, expressa ou reflete, mas inerente ou existe em estado de inerência relativa à consciência, respeitadas as comparações, encarnada pela fenomemologia de Merleau-Ponty[4], ou indissociada, pela sabedoria ancestral de nossas comunidades indígenas.

A caminho do fim desta modesta reflexão, gostaria de pontuar criticamente o suporte simultaneamente vulnerabilidade e virtuoso proposto pelo professor Nilson Machado em relação à possibilidade do sentido neste contexto da ética profissional: conhecer é conhecer o significado; somente se chega ao significado por meio do sentido; a consciência é o órgão do sentido; e, por último, mas não menos importante, o significado exige fé. Ele avança e aponta na seguinte direção:

> Porque tudo parece indicar que corremos permanentemente o risco de sucumbir às irracionalidades presentes nas ações ordinárias, pessoais, locais, nacionais ou internacionais, e perder as ilusões e desistir. Ninguém

4 *Ver Merleau-Ponty. M.* O visível e o invisível, *2003.*

> de fora pode atestar o sentido de nossa vida pessoal, de nossa atividade profissional, dos projetos mais caros que alimentamos. **A manutenção do sentido é decorrência de nossa fé. Não se trata de uma fé em sentido religioso, mas de uma fé que representa uma firmeza, uma confiança no outro, uma esperança na humanidade**. (grifo meu)

Considerando, então, esse itinerário subjacente e, digamos, aplicado para contribuir na sustentabilidade reflexiva da existência e de suas implicações – e por que não da convivência – de dada forma de saber e ser, podemos, salvo melhor juízo, interpretar superficialmente as possíveis relativização e atomização do sentido a ponto de inviabilizar os necessários pactos de convivência necessários à própria construção das vivências, um triunfo do particular e do privado.

Conquanto essa mesma trajetória aponta e demanda, talvez, numa camada menos superficial de interpretação pelo seu caminhante, haja o entendimento perpétuo de que o sentido do mundo está nele mesmo, no que nos tece e no que tecemos para existir. Podemos arriscar nomear uma singularidade que se dá em relação à totalidade. Como consideração final, sem a menor pretensão de conclusão, mas com vontade de fazer sentido, podemos apontar para a discussão sobre a relação entre "Psicologia, espiritualidade e epistemologias não hegemônicas", a busca permanente, infinita e responsável do sentido da ética na ética do sentido.

OS ARTIGOS QUE SE SEGUEM OS GRUPOS DE TRABALHO DO SEMINÁRIO PSICOLOGIA, ESPIRITUALIDADE E EPISTEMOLOGIAS NÃO-HEGEMÔNICAS

OS DIFERENTES USOS DO TERMO ESPIRITUALIDADE NA BUSCA POR UMA DEFINIÇÃO INSTRUMENTAL PARA A PSICOLOGIA

Luiz Eduardo V. Berni[1]

Ementa

Tema: Psicologia e espiritualidade; **Objetivos**: Apresentar uma definição instrumental para o termo *espiritualidade*. **Método**: Revisão de literatura cotejando com a legislação pertinente. **Resultados**: Apresentam-se definições de religiosidade, espiritualidade e crenças pessoais utilizadas no universo das religiões brasileiras, bem como no contexto da Ciência da Religião **Conclusões**: Compreende-se *espiritualidade* como constitucional ao humano, elemento experiencial, motivacional que atribui sentido último à vida pessoal e coletiva, manifesta num conjunto diverso de crenças.

Palavras-chave : Psicologia; espiritualidade; religiosidade; sentido; sagrado; crença.

1 *Psicólogo - CRP-06/35863, mestre em Ciência da Religião - PUCSP, doutor em Psicologia - USP, pesquisador da URCI-NSP e do CETRANS, conselheiro do CRP SP, presidente da COF e coordenador do Projeto Diverpsi (gestão 2013-2016)* – e-mail *berni@usp.br.*

Embora a Nota Técnica Laicidade e Psicologia, produzida pelo Sistema Conselhos em 2013, traga uma definição para *espiritualidade*, ao continuar os trabalhos, o GT Nacional, Psicologia e Laicidade sentiu necessidade de explorá-la melhor, a fim de ampliar a compreensão do termo, na busca por uma definição instrumental no campo da Psicologia. Assim, o objetivo deste texto é realizar um movimento inicial nesse sentido, explorando os diferentes usos que o termo *espiritualidade* pode ter na sociedade brasileira, seja no discurso religioso, na Política Pública, seja no âmbito da Ciência Psicológica, visto que se trata de um conceito de uso pouco comum aos profissionais da Psicologia.

Em um país como o Brasil, onde 90% da população afirma acreditar na existência de Deus ou numa dimensão suprassensível à Vida Humana[1], quando falamos em espiritualidade é natural que haja uma sensação de familiaridade.

Segundo o Michaelis (2000), *espiritualidade* é "a qualidade do que é espiritual". Por sua vez, *espiritual* é aquilo que é "relativo ao espírito, incorpóreo, alegórico, místico, eclesiástico", sendo o espírito um "princípio animador ou vital que dá vida aos organismos [...] ser sobrenatural da natureza dos anjos" ou "faculdades mentais do homem, em contraposição à parte física. Inteligência".

O notório teólogo Leonardo Boff (2014) faz lúcida referência à formação religiosa do povo brasileiro, destacando a matriz colonial imposta pelo europeu e o sincretismo cingido pelas culturas indígenas e africanas, destacando que,

> abstraindo de algum fundamentalismo evangélico, o povo em geral não é dogmático, nem obcecado em suas crenças. É tolerante, pois crê que Deus está em todos e todos os caminhos terminam nele. Por isso, é multiconfessional e não se envergonha de ter várias pertenças religiosas. [...] O futuro religioso do Brasil não será, provavelmente, o seu passado católico. Será, possivelmente, a criação sincrética original de uma nova espiritualidade ecumênica que conviverá com as diferenças (a tradição evangélica em ascenso, o pentecostalismo, o kardecismo e outras religiões orientais), mas na unidade da mesma percepção do Divino e do Sagrado que impregna o cosmos, a história humana e a vida de cada pessoa.

É muito comum que se fale do *religioso* e do *espiritualista*, por isso, entendemos ser fundamental fazer uma distinção entre esses termos. *Religioso* é aquele que acredita numa dimensão sutil da vida e o faz por meio da pertença ou confissão de fé. Já o *espiritualista* acredita em dimensão semelhante, sem, todavia, se sentir pertencendo a um credo específico, ou o faz numa mistura de muitos credos, de forma particular, livre, menos institucionalizada, numa linha conhecida nas Ciências da Religião, como o *New Age* ou, como afirmou Boff, num nível popular sincrético.

Embora, segundo o Censo IBGE de 2010, os espíritas façam parte de uma minoria na sociedade brasileira, afirma-se que o Brasil é um dos maiores países espíritas do mundo. Não há dúvida de que o brasileiro Chico Xavier foi reconhecido, ainda em vida, como um dos maiores médiuns espíritas do mundo.

1 *O Censo IBGE 2010 mostra que mais de 90% da população brasileira acredita em Deus ou numa dimensão supra-humana.*

Esses fatores trazem para a definição do termo *espiritualidade* um elemento que deve ser considerado. Por exemplo, é bastante comum na doutrina espírita o uso do termo *espiritualidade* ao se referir ao mundo espiritual. No popular *Nosso Lar*, psicografado por Chico Xavier, o termo é usado para referir-se ao mundo superior dos espíritos: "A longa tarefa, que lhe foi confiada pelos Maiores da Espiritualidade Superior, foi reduzida a meras tentativas de trabalho que não se consumou" (p. 33). Já em Kardec (2004), temos: "Sentindo-nos amparados pela espiritualidade, desejamos expressar nosso melhor agradecimento a todos aqueles que contribuíram para esta realização [...]" (p. 5), apenas para citar dois exemplos.

Outro caso se dá no universo do catolicismo.

No *site* da Emissora Católica Canção Nova, que tem mais de 1,2 milhão de curtidas no Facebook, encontramos a seguinte definição para *espiritualidade cristã*:

> E a espiritualidade está presente naquilo que faz parte de nossa existência em sua totalidade. Uma vida com qualidade exige de todos nós uma vivência espiritual saudável e equilibrada, na qual possamos cuidar de todos os outros aspectos que nos compõe, sem deixarmos de lado nenhum deles, incluindo nossa espiritualidade. Adquirimos uma qualidade de vida espiritual saudável quando reservamos um tempo para a nossa oração diária. A oração nos devolve a paz e nos coloca em contato com nossa própria alma e com Deus já presente nela. Silenciosamente, o Senhor vai transformando o nosso interior para que o exterior seja um reflexo daquilo que foi sendo cultivado nos tempos sagrados reservados para o nosso crescimento na fé, na esperança e no amor. Quem separa a vida social da experiência espiritual que traz em si, perde-se nos territórios de sua própria alma. Quem descobriu na espiritualidade um jeito maduro de ser mais humano e divino, encontrou em si mesmo o segredo do amor de Deus que em nós equilibra todos os aspectos da vida. (Canção Nova, Formação)

No *site* da Faculdade de Teologia da Assembleia de Deus (FATAD) e Faculdade Gospel, encontra-se o oferecimento do título de Mestre em Espiritualidade Cristã:

> **Mestre em Espiritualidade Cristã** oferece a todos os Doutores e Teólogos de todas Comunidades e Sociedades Religiosas Cristãs a oportunidade de terem seus ideários valorizados, imprimindo o respeito, o orgulho e a dignidade da prática do ensino cristão. A ética da identidade será o coroamento de um processo de permanente prática de valores ao longo do desenvolvimento do projeto pedagógico do nível superior de ensino teológico. Dentre as atribuições de **Mestre em Espiritualidade Cristã** estão: confeccionar os registros de diplomas e certificados dos habilitados ou formados em Cursos Teológicos de qualquer instituição de ensino reconhecido pelo Brasil ou pela ONU, expedindo seus respectivos certificados e carteira social de filiação, para devido reconhecimento cultural do associado em todo o Mundo. (FATAD)

Em 1983, a Organização Mundial de Saúde (OMS) incluiu a espiritualidade como uma dimensão da saúde. O impacto foi tão significativo que houve propostas para a inserção do termo na clássica definição de *saúde* da organização. (FLECK et al., 2003)

Embora a temática seja importante para pessoas que estejam em sofrimento, Fleck (2003) afirma que, no campo da Saúde, principalmente no de Saúde Mental, há uma postura de negligência e de oposição por parte dos profissionais formados a partir das perspectivas da ciência ocidental, fato que não acontece no Oriente.

Assim, a complexidade da temática fez que a OMS, por meio do Grupo Qualidade de Vida, criasse, para aferir "espiritualidade, religiosidade e crenças pessoais", um instrumento denominado WHOQOL-100[2], que confere novo fôlego à temática e passa a impactar de maneira mais contundente as sociedades brasileira e mundial.

Segundo Oliveira e Junges (2012), a pós-modernidade trouxe para os seres humanos uma crise de identidade, visto que as pessoas vivem numa situação de desamparo e ansiedade existencial. Isso explica a busca pelos "valores sobrenaturais do mundo da religiosidade". Ao retomarem Rudolf Otto e Mircea Eliade, entendem ser fundamental a distinção entre *religião* e *espiritualidade*, afirmando que esses teóricos introduziram uma variável nova no estudo das religiões. Este foi o enfoque que deram à "experiência religiosa":

> Todas as religiões têm como base a experiência com uma realidade misteriosa e fascinante que se apodera do ser humano, manifestando a presença de algo transcendente que é sentido no cotidiano da existência humana e com grande capacidade de transformar a vida. A espiritualidade refere-se a essa experiência de contato com algo que transcende as realidades normais da vida. A espiritualidade manifesta-se religiosa quando essa transcendência repercute de tal forma na transformação da vida da pessoa que não se explica apenas pelas forças contidas na interioridade da pessoa, mas é sentido como a presença de um absoluto, identificado por Deus. Essa forma de espiritualidade foi também chamada de mística. Portanto, a espiritualidade e a religiosidade caracterizam-se pela dimensão essencialmente experiencial, enquanto que a religião está calcada no aspecto institucional e doutrinário. (p. 470)

No campo da Saúde, considerar espiritualidade, religiosidade e crença pessoais é considerar o modo como as pessoas atribuem significado à vida na busca pelo bem-estar. Mas qual é, exatamente, a distinção que se faz entre tais termos nesse campo?

> A espiritualidade se refere às questões de significado da vida e da razão de viver, independente de crenças e práticas religiosas. Por religiosidade se entende a medida em que um indivíduo acredita, segue e pratica uma religião, crenças pessoais são valores que a pessoa sustenta e que formam a base de seu estilo de vida e de comportamento. (FLECK, BORGES, BOLOGNESI, ROCHA, 2003; PAIVA, 2004 *apud* CALVETTI, MULLER, NUNES, 2008)

Além desses termos, Calvetti, Muller e Nunes (2008: p. 524-5) apresentam três recursos complementares que se somam aos anteriores como forma de enfrentamento (*coping*) das dificuldades:

2 *World Health Organization Quality of Life Instrument – 100.*

> *Bem-estar Espiritual*, que se refere à percepção subjetiva da pessoa em relação à sua crença. *Fé*, um modo de lidar com o estresse estando associado a melhores índices de qualidade de vida. *Resiliência*, capacidade do indivíduo de relativizar as situações de adversidade em função dos aspectos intrapsíquicos e do ambiente, levando-o a ressignificar a situação-problema.

A *Política Nacional de Educação Popular em Saúde* (PNEPS), de 2012, a temática da *espiritualidade* é abertamente tratada:

> Uma dimensão importante presente nas práticas de educação popular em saúde é a espiritualidade, entendida como a motivação profunda que orienta e dá sentido às opções de vida mais fundamentais das pessoas. A consideração da dimensão espiritual permite que motivações subjetivas, profundas para o trabalho e para a luta pela saúde, possam ser elaboradas e ampliadas coletivamente através do diálogo. A valorização da espiritualidade significa uma inovação epistemológica da educação popular em saúde, na medida em que supera a usual redução das ações educativas e das práticas de cuidado ao que é compreendido e orientado de forma racional e lógica. A mística desenvolvida por muitos movimentos sociais em suas reuniões e encontros é uma estratégia pedagógica da valorização da espiritualidade e cria condições para que o diálogo educativo inclua também a linguagem simbólica da sensibilidade, emoção e intuição. (PNEPS, 2012: p. 11-12).

Uma vez que a espiritualidade é compreendida com uma das formas para a promoção da recuperação de pessoas envolvidas com o uso abusivo de álcool e outras drogas, encontramos na minuta de resolução do CONAD recentemente aberta à consulta pública:

> Art. 14 – Atividades de desenvolvimento da espiritualidade são aquelas que buscam o autoconhecimento e o desenvolvimento interior, a partir da visão holística de ser humano, como parte do método de recuperação, objetivando o fortalecimento pessoal e de valores fundamentais para a vida social e pessoal, assegurado o disposto nos incisos VI e VII do art. 5o da Constituição Federal.

Para Pinto (2009), "o termo *espiritualidade* ainda não tem uma conotação tão clara em Psicologia como seria desejável". (p. 68) Paiva (2005) assevera que uma Psicologia da Espiritualidade começa a surgir na Escola Nijmegen (Holanda), que a definiu "como aquela parte do comportamento humano que diz respeito à busca de um sentido último, seja ele religioso ou secular" (p. 32). Teixeira (2005) afirma que

> a espiritualidade não é algo que ocorre para além da esfera do humano, mas algo que toca em profundidade sua vida e experiência. A espiritualidade traduz a força de uma presença que escapa à percepção do humano, mas ao mesmo tempo provoca no sujeito o exercício de percorrer e captar esse sentido onipresente. (p. 15)

Enquanto Giovanetti (2005) alega que

> a espiritualidade é uma atividade do nosso espírito, e não necessariamente implica em fé em algum ser transcendente, característica necessária na vivência da religiosidade. É por isso que Boff diz que a espiritualidade tem que ver com a experiência, e não com dogmas, ritos ou celebrações. O termo "espiritualidade" designa toda vivência que pode produzir mudança profunda no interior do homem e o leva à integração pessoal e à integração com outros homens. (p. 137)

Por fim, Valle (2005) pondera que

> Do ponto de vista experiencial, tão decisivo para o que chamamos de "espiritualidade", as religiões são muito semelhantes. No que tem de profundamente humano elas se encontram. Espiritualidade consiste essencialmente em uma busca pessoal de sentido para o próprio existir e agir. Acha-se, por isso, unida à motivação profunda que nos faz crer, lutar, amar. Orienta-se para o porquê último da vida, mas sem fugir dos questionamentos e compromissos que a vida nos impõe, ajudando-nos a ter forças para nos comprometermos com eles. (p. 88; 104).

A definição de *espiritualidade* apresenta-se de forma diversa, seja no discurso religioso, seja no discurso científico. Sua definição básica aponta para duas dimensões: uma mais ligada ao campo religioso, outra mais ligada ao campo científico, com implicações diretas na área da Saúde, ainda que os profissionais desse campo sejam pouco sensíveis à temática ou até negligentes com ela, como apontou Fleck (2003), por mais que haja estudos em disciplinas científicas específicas, como a Ciência da Religião, a Psicologia da Religião, a Psicologia Anomalística, entre outras. Trata-se, portanto, de temática não habitual para os profissionais da Psicologia.

As diferentes definições (científicas e religiosas) guardam algo em comum. Dizem respeito a um elemento vivencial que está por trás, algo que não é aparente, portanto, algo que sugere uma não materialidade, pois, por exemplo, ninguém vê a inteligência em si, apenas as obras produzidas por ela, enquanto do ponto de vista da religião algumas pessoas afirmam serem capazes de "ver, ouvir, sentir" espíritos ou algo dessa natureza.

Olhando inicialmente para a questão do ponto de vista abrangente do senso comum, obrigatório ao se tratar da temática, pois é nesse nível que ela encontra seu sentido maior, os termos *espiritualidade* e *religiosidade* estão bastante próximos, como bem apontaram Oliveira e Junges (2012), se referem a um elemento vivencial ou experiencial da natureza humana.

No discurso religioso, a espiritualidade aparece de forma diversa e pode ser definida de pelo menos quatro formas: 1) Como fez Boff, isto é, como fé. Um elemento de *força*, uma *energia* que dá vida à religião e possibilita a percepção do Sagrado e do Divino; 2) Como um lugar (*locus* ou *topoi*), um mundo ou plano suprassensível, conforme apresentado pelos espíritas nas psicografias de Chico Xavier e Allan Kardec; 3) Como um *processo* ou *método* para o desenvolvimento da fé, como afirmaram os Católicos da Canção Nova, no caso pela oração diária; e 4) Como um *poder outorgado*, como foi o caso dos evangélicos da FATAD, referindo-se à autoridade eclesiástica de dominar o conjunto de preceitos da fé. Esses

elementos são citados apenas para que possamos dimensionar a abrangência do termo na cultura brasileira. Assim, conclui-se inicialmente que o *conceito* e espiritualidade é partilhado por muitos e que existem *definições*[3] específicas que precisam ser consideradas quando esse termo é usado.

Na Saúde Pública, há nas definições certa (con)fusão que se origina a partir da introdução da tríade *espiritualidade, religiosidade e crenças pessoais*, por parte da OMS. Assim, apesar das tentativas de definição desses termos, como fizeram Fleck (2003) e Calvetti (2008), sua diferenciação não é suficientemente clara. Oliveira e Junge (2012) procuram identificar as diferenças entre *espiritualidade* e *espiritualidade mística* (religiosidade) na busca por conferir um pouco mais de clareza, embora ainda de forma insuficiente.

Assim, para esses autores, temos uma espiritualidade (geral) que poderia ser compreendida como sendo de ordem da transcendência do pessoal (transpessoal), mais ainda no âmbito humano, e uma espiritualidade mística (religiosidade), uma transcendência radical rumo ao "totalmente outro" (Sagrado, Divino, etc.).

A Política Nacional de Educação Popular em Saúde (PNEPS, 2012) define com clareza o termo *espiritualidade* "como motivação profunda que orienta e dá sentido às opções de vida mais fundamentais da pessoa" – portanto, se trata de um elemento humano –, afirmando também que se trata de uma "inovação epistemológica". Enquanto a Minuta CONAD (2014), proposta para regulamentação das Comunidades Terapêuticas, traz a espiritualidade como sendo ligada ao "desenvolvimento interior, a partir da visão holística de ser humano", elemento de "fortalecimento pessoal e de valores fundamentais, para a vida social e pessoal" - portanto, algo também que se situa no contexto humano, embora todos saibamos que as Comunidades Terapêuticas desvirtuam esse sentido ao impor aos internos práticas de cunho religioso, muitas vezes de forma fundamentalista.

No âmbito da Psicologia, a questão está em construção, conforme afirmou Pinto (2009), e também não guarda unicidade. A definição parte de um caráter experiencial que é igualmente comum às religiões (VALLE, 2005). Está centrada na busca pelo sentido último da vida, ainda que este possa advir, como afirmou Teixeira (2005), da "captação de um sentido onipresente", e leva à integração pessoal e interpessoal (GIOVANETTI, 2005).

Por fim, na Nota Técnica do Sistema Conselhos de Psicologia (2013), espiritualidade é definida "como sendo o fundamento sagrado da vida, aquilo que confere sentido [...] bem como o fundamento dos saberes tradicionais e suas racionalidades". (CRP SP, 2014: p. 16-7)

Vê-se que a Nota considera as duas dimensões do termo *espiritualidade*, ou seja, suas dimensões filosófica/psicológica e sua dimensão religiosa, ambas contempladas na busca do sentido sagrado da vida. Entendendo-se o Sagrado

3 *O conceito "é uma ideia abstrata geral, enquanto a definição consiste em determinar o limite, a extensão de um conceito" (CUVILLIER, 1976).*

conforme definição aceita nas Ciências Sociais, segundo o *Dicionário de Ciências Sociais* (1986), ou seja, em seu *sentido amplo*, aquilo que precisa ser respeitado, resguardado, seja ele religioso ou não.

Nesse sentido, a democracia e a igualdade de direitos, por exemplo, são elementos sagrados da sociedade, que precisam ser respeitados. Estes elementos constitucionais são "o fundamento sagrado da vida" em sociedade, mas também num "sentido estrito" ligado às questões de ordem privada pessoais – como "a busca do sentido último", que, obviamente, varia de pessoa para pessoa – e às que refletem a diversidade religiosa, que procura "preservar o sagrado" a partir de seu entendimento da transcendência (dogmas), assim como nos saberes tradicionais, como os indígenas, africanos, chineses, entre outros, que trazem sistemas integrados ou racionalidades, conforme Tesser e Luz (2008), conceito ligado ao conhecer humano, mas não necessariamente estruturado em sistema.

Racionalidade não é sinônimo de *lógica*. Epistemologia ou ciência é a capacidade humana de produzir e transmitir ações, símbolos, doutrinas linguagens, conhecimentos, artes, organizados de modo a fazer sentido (fim social), pressupondo, conforme afirmado na PNEPS (2012), uma revolução epistemológica.

Assim, baseado nessa análise, propomos a seguinte definição instrumental de *espiritualidade* no campo da Psicologia, para que se possa iniciar uma discussão mais aprofundada sobre o assunto:

> A espiritualidade é um elemento constitucional e compartilhado pelos seres humanos. Uma força ou tendência natural, inerente à condição humana, que se manifesta na experiência individual ou social (pessoal ou coletiva) e impulsiona, motiva as pessoas e grupos, na busca pelo entendimento do sentido (último) da vida. Tal sentido pode ser de ordem natural (humano) ou sobrenatural (transcendente). A espiritualidade se materializa no conjunto vívido e diverso de crenças (pessoais e coletivas), de forma consciente e/ou inconsciente. Possibilita o encontro entre os seres humanos no respeito à diversidade. Sendo este conjunto diverso de crenças considerado fundamentais (sagrado).

REFERÊNCIAS

BOFF, L. **O povo brasileiro: um povo místico e religioso**. Disponível em: <https://leonardoboff.wordpress.com/2014/03/16/o-povo-brasileiro-um-povo-mistico-e-religioso/>.

BRASIL. Ministério da Saúde. **Política Nacional de Educação Popular em Saúde – PNEPS**. Brasília, DF: MS, 2012.

_____. Ministério da Saúde. **Minuta de Resolução CONAD**. Brasília, DF: MS, 2014.

CALVETTI, P. Ü.; MULLER, M. C.; NUNES, M. L. T. Qualidade de vida e bem-estar espiritual em pessoas vivendo com HIV/AIDS. **Psicol. Estud**., 13(3):523-530, Sept. 2008. Disponível em: <www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-73722008000300013&lng=en&nrm=iso>.

CANÇÃO NOVA (Formação). **Espiritualidade cristã e qualidade de vida**. Disponível em: <http://formacao.cancaonova.com/espiritualidade/espiritualidade-crista-e-qualidade-de-vida/>.

CRP SP. Conselho Regional de Psicologia de São Paulo. **Psicologia, Laicidade, Espiritualidade, Religião e os Saberes Tradicionais: Referências Básicas para Atuação Profissional**. São Paulo: CRP SP, 2014.

CUVILLIER, A. **Pequeno Vocabulário da Língua Filosófica**. São Paulo: Nacional, 1976.

DICIONÁRIO MICHAELIS. São Paulo: Melhoramentos, 2000.

FATAD. Faculdade Teológica da Assembleia de Deus. Disponível em: <www.escolaassembleiadedeus.com.br/titulo/mestre-em-espiritualidade-crista>. Acesso em: abr. 2015.

FLECK, M. P. A.; BORGES, Z. N.; BOLOGNESI, G.; ROCHA, N. S. da. Desenvolvimento do WHOQOL – módulo espiritualidade, religiosidade e crenças pessoais. **Rev. Saúde Pública**, 37(4):446-455, 2003. [on-line]. Disponível em: <www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-89102003000400009&lng=en&nrm=iso>.

KARDEC, A. **O Livro dos Médiuns**. São Paulo: Pettit, 2004.

OLIVEIRA, M. R. de; JUNGES, J. R. Saúde mental e espiritualidade/religiosidade: a visão de psicólogos. **Estud. Psicol**., 17(3):469-76, Dec. 2012. Disponível em: www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-294X2012000300016&lng=en&nrm=iso>.

PAIVA, G. J. Psicologia da religião, psicologia da espiritualidade: oscilações conceituais de uma disciplina. In: AMATUZZI, M. M. (Org.). **Psicologia e espiritualidade**. São Paulo: Paulus, 2005.

PINTO, E. B. Espiritualidade e religiosidade: articulações. **Rever – Revista de Estudos da Religião**, 68-83, dez. 2009.

TEIXEIRA, F. O potencial libertador da espiritualidade e da experiência religiosa. In: AMATUZZI, M. M. (Org.). **Psicologia e espiritualidade**. São Paulo: Paulus, 2005.

TESSER, C. D.; LUZ, M. T. Racionalidades Médicas e Integralidade. **Ciência e Saúde Coletiva**, 13(1):195-206, 2008.

VALLE, J. E. R. **Religião e Espiritualidade um Olhar Psicológico**. In: AMATUZZI, M. M. (Org.). **Psicologia e espiritualidade**. São Paulo: Paulus, 2005.

XAVIER, F. C. **Nosso Lar**. Brasília, DF: FEB, 1996.

ESPIRITUALIDADE NA PSICOLOGIA DE ACORDO COM A LOGOTERAPIA: A DIMENSÃO NOÉTICA E A BUSCA DE SENTIDO

Veridiana da Silva Prado Vega[1]

Resumo: Espiritualidade na Psicologia de acordo com a Logoterapia: a dimensão noética e a busca de sentido apresentam uma abordagem em Psicoterapia que compreende a espiritualidade como condição e potencial humano para a vida e para o enfrentamento das dificuldades na atualidade. Pouco difundidas no Brasil, a Logoterapia e Análise Existencial é considerada dentro do campo das abordagens fenomenológicas-humanístico-existenciais. Desenvolvida pelo psiquiatra austríaco Viktor Emil Frankl, sobrevivente de quatro campos de concentração durante a Segunda Guerra Mundial, é considerada a Terceira Escola de Psicoterapia de Viena – sendo a primeira a Psicanálise de Sigmund Freud e a segunda a Psicologia Individual de Alfred Adler. Mais que propor técnicas em Psicoterapia, a teoria está relacionada a uma antropologia que apresenta uma imagem de homem (ontologia dimensional) que o compreende como ser biopsicossocioespiritual, ou seja, que não é reduzido às condições biológicas, sociais e psíquicas, fato recentemente considerado pelo DSM-5 como indicador de bem-estar e saúde. A busca de sentido do homem é expressão de sua dimensão noética, sendo possível encontrar sentido a qualquer momento, independentemente das circunstâncias. Essa capacidade faz da pessoa alguém com mais possibilidades de superar suas dificuldades e enfrentar as adversidades. Frankl reforça a importância de utilizar o termo *noético* em vez de

1 *Graduada em Psicologia pela Universidade Presbiteriana Mackenzie (2009). CRP-06/97311. Associada, membro do Conselho Fiscal e Coordenadora da Comissão de Comunicação da Associação Brasileira de Logoterapia e Análise Existencial (ABLAE). São Paulo – SP.* E-mail: *veriprado@hotmail.com*

espiritual, pois este está sobrecarregado de significados culturais e religiosos. A espiritualidade abrange mais que identificações religiosas. Ainda que a religião também faça parte da dimensão noética essa não se reduz àquela, fato que a dimensão espiritual, ou melhor, noética, é uma dimensão humana, portanto, de todos os seres humanos, incluindo aqueles que não têm crenças religiosas. É sobre a busca de sentido que a Logoterapia vai se ocupar, e a religiosidade pode ou não fazer parte dessa busca. A Psicoterapia centrada no sentido oferece a recuperação ou desenvolvimento da capacidade de encontrar sentido, na medida em que o paciente se torna mais consciente de suas potencialidades, capacidades, individualidade (unicidade), de sua importância e seu papel no mundo, bem como de sua responsabilidade para consigo mesmo e com o outro (ou com o mundo, com a sociedade, etc.), fortalecendo os recursos para enfrentar as dificuldades provenientes do mundo exterior e de sua condição pessoal. As possibilidades apresentadas pela Logoterapia para encontrar sentido ocorre por meio da realização de valores vivenciais, criativos ou atitudinais, isto é, ao presenciar algo belo, bom e verdadeiro, criando algo no mundo (por meio do trabalho, por exemplo) ou mudando sua atitude, sua forma de ver ou de ser diante da impossibilidade de mudar as circunstâncias.

Palavras-chave: espiritualidade; sentido; noético; Logoterapia.

Temas sugeridos para apresentação de trabalhos:
- Religião e espiritualidade: perspectivas epistemológicas
- Psicologia e diversidade epistemológica não hegemônica
- Psicologias com fundamentos na transcendência: isso é possível?

BREVE APRESENTAÇÃO DO TEMA:

A autora utiliza a Psicoterapia centrada no sentido (Logoterapia) em sua prática clínica, orientada por essa antropologia ao diagnosticar e tratar os fenômenos humanos e sintomas provenientes "vazio existencial" e "neurose noogênica", resultantes da impossibilidade de encontrar sentido e expressar a dimensão noética (espiritual).

BREVE INTRODUÇÃO:

A Logoterapia e Análise Existencial, também conhecida como a Terceira Escola de Psicoterapia de Viena e "Psicoterapia centrada no sentido", foi desenvolvida pelo psiquiatra e neurologista austríaco Viktor Emil Frankl (1905-1997). A visão de homem na Logoterapia ocupa-se daquilo que é exclusivo da espécie, a dimensão *noética* (espiritual) e a busca de sentido. É precisamente nessa dimensão ontológica que se encontra o fenômeno exclusivamente humano. (FRANKL, 1988: p. 17)

TEXTO PRINCIPAL

A ontologia dimensional da Logoterapia apresenta um homem que tem uma dimensão noética (espiritual) e não está limitado às dimensões física e psíquica. "Nada se pode deixar de tomar aí em consideração: nem a dimensão somática, nem a psíquica, nem a noética". (FRANKL, 2010: p. 3) É uma dimensão "especificamente humana" que compreende: a liberdade, a responsabilidade, "as decisões pessoais, a criatividade, a religiosidade, o senso ético, a compreensão de valor" e a *autotranscendência*. (AQUINO, 2010: p. 20)

Como expressão da dimensão noética, o ser humano sempre está à procura de um sentido para a vida, tem como "interesse primário" a "vontade de sentido" e responde às questões apresentadas pela vida realizando o sentido. (FRANKL, 2005: p. 23) Frankl propõe que, em vez de o homem se questionar sobre o que esperar da vida, ele deve se perguntar o que é que a vida espera dele. (FRANKL, 1986: p. xvi-xvii)

Para compreender essa visão de homem, observemos a primeira tríade, que são os pilares da Logoterapia: liberdade de vontade; vontade de sentido; sentido da vida. *Liberdade de vontade* considera o ser humano como livre para escolher; *vontade de sentido* condiz com a busca do homem por sentido em sua vida; e *sentido de vida* refere-se à possibilidade incondicional de encontrar sentido.

O homem não está livre "de" condições, mas, apesar delas, é livre "para" fazer escolhas e se posicionar perante essas condições. "O homem também só se revela como verdadeiro homem quando se eleva à dimensão da liberdade." (FRANKL, 2010: p. 4). Se no lugar da palavra *condições* colocarmos a palavra *destino*, uma compreensão semelhante se apresenta nessa interessante consideração de Frankl:

> **O destino pertence ao homem como o chão a que o agarra a força da gravidade, sem a qual lhe seria impossível caminhar. Temos que comportar-nos em relação ao destino como em relação ao chão que nós pisamos: estando em pé; sabendo, entretanto, que esse chão é o trampolim donde nos cumpre saltar para a liberdade**. Liberdade sem destino é impossível; liberdade só pode ser liberdade em face de um destino, um livre comportar-se perante o destino. (FRANKL, 2010: p. 120. Grifo do autor.)

Ao abordar a liberdade, Frankl sempre a relaciona com a correspondente responsabilidade. O homem não é somente livre para fazer escolhas, é também responsável por fazê-las. "O existir humano é ser-responsável, porque é ser livre. É um ser que – como diz Jasper – de cada vez decide o que ele é: "ser que decide". [...] decide de cada vez o que ele "é" no segundo seguinte". A "forçosa necessidade de escolher entre as possibilidades". (FRANKL, 2010, p. 121-2)

Ao responder à vida, consciente de sua liberdade e responsabilidade perante o destino, o homem é capaz de "transcende[r] todas essas determinações, dominando-as ou configurando-as, se bem que dependa também delas". "A inalterabilidade do passado que, como tal, se transformou em destino, é precisamente o que mobiliza a liberdade humana: o destino sempre

tem que ser um incentivo para o agir ciente da responsabilidade." "Nunca é tarde demais para aprender, mas também nunca é demasiadamente cedo; sempre se está, enfim, 'na hora H'." (FRANKL, 2010: p. 121, 124)

A vontade de sentido está relacionada à busca de sentido decorrente da tensão existencial entre o que se é e o que se virá a ser. A vontade de sentido é inerente ao homem, e nessa concepção a vida tem um sentido incondicional, não podendo ser excluído nem mesmo pela dor ou a morte. (FRANKL, 1988: p. 156) É possivel (e um dever) encontrar e realizar sentido a cada momento. O sentido está acessível a todo ser humano sob quaisquer ciscunstâncias. (FRANKL, 1986: p. 51)

Quando a capacidade de encontrar sentido está impedida ou tem sua possibilidade reduzida, quando a tensão existencial não pode encontrar sentido, o homem cai num sentimento de vazio existencial resultante da frustração existencial. Nessas situações está sujeito à tríade trágica (terceira tríade) – sofrimento, culpa e morte – e também à tríade da neurose de massa: depressão, agressão e toxicodependência/adicção, sintomas do vazio existencial.

A busca de sentido, para Frankl (2005: p. 22), é uma condição exclusivamente humana, demonstração de humanidade, "característica distintiva do ser humano", necessária para uma vida autêntica. Encontrar sentido em sua vida é uma aspiração básica e última do ser humano, é o que o distingue dos animais. (FRANKL, 1986: p. 26)

> O problema do sentido da vida [é] um problema característicamente humano. [...] expressão do ser humano, – expressão precisamente do que de mais humano há no homem. [...] Só ao homem, como tal, é dado – a ele exclusivamente – ter a vivência da sua existência como algo problemático; só ele é capaz de experimentar a problematicidade do ser. (FRANKL, 2010: p. 55-6)

O sentido é único, na medida em que diz respeito a cada indivíduo, a cada situação e a cada momento, uma vez que não pode ser repetido. (FRANKL, 2005: p. 31)

Há pessoas que têm recursos satisfatórios, boa condição socioeconômica, e tudo caminha bem. Ainda assim, essas pessoas apresentam questões a respeito do sentido da vida, ou não encontram sentido para ela; há também aqueles que, mesmo em situações de extrema adversidade, são felizes, têm uma vida repleta de sentido. (FRANKL, 2005: p. 15)

Em sua vivência em campos de concentração nazista, Frankl (2008) observou que aqueles que não tinham algo ou alguém para quem viver, que não tinham um sentido para a vida, estavam fadados ao fim de sua existência, não poderiam sobreviver e sucumbiam rapidamente, física e psiquicamente, rumo ao fim. É claro que a sobrevivência não depende única e exclusivamente do sentido de vida. Entretanto, aquele que não tem ou não encontra sentido entrega-se avidamente ao fim do sofrimento. Já aquele que tem algo ou alguém para quem viver é capaz de resistir a qualquer sofrimento e até mesmo escolher dar a vida por seus ideais e valores. (FRANKL, 2006: p. 99)

Em seus livros, Frankl expõe diversos exemplos de pessoas que conseguiram responder à vida com sentido até estando diante da morte. Ele fala também da felicidade de presidiários que lhe enviavam cartas e se diziam felizes mesmo naquelas condições, nas quais foram privados de liberdade. Essas pessoas sentem que há sentido na vida, o encontram e o realizam, estão cientes de sua responsabilidade e de sua liberdade. São mesmo capazes de sentir a culpa e de superá-la. (FRANKL, 1988: p. 7)

Por meio da Logoterapia, é possível reconhecer que qualquer situação, sob qualquer circunstância, mesmo diante de um sofrimento inevitável e situações trágicas, pode ser transformada em conquista humana, o desespero pode se tornar um triunfo humano, pela forma como o ser escolhe se posicionar perante ela, perante a situação, as circunstãncias, a vida. A vida detém sentido para todo e qualquer indivíduo, até seu último suspiro. (FRANKL, 1988: p. ix)

Como poderia o homem trilhar o caminho do sentido? A resposta só pode ser dada pelo indivíduo, e somente ele pode responder por si enquanto ser único (unidade antropológica); ele é responsável por fazê-lo a todo momento, sob qualquer circunstância. Deve tornar-se ciente de sua unicidade, pois o sentido não pode ser dado, não vem de fora ou é emprestado, deve ser encontrado num livre existir perante a vida.

REFERÊNCIAS

AQUINO, T. A. A.; DAMÁSIO, B. F.; SILVA, J. P. (Org.). **Logoterapia & Educação: fundamentos e prática**. São Paulo: Paulus, 2010. (Coleção Logoterapia)

FRANKL, V. E. **The Doctor and the Soul: from Psychotherapy to Logotherapy**. 3.ed. New York: Vintage Books, 1986.

_____. **The Will to Meaning: foundations and applications of Logotherapy**. New York: Meridian, 1988.

_____. **Um sentido para a vida: Psicoterapia e humanismo**. Trad. Victor Hugo Silveira Lapenta. 11.ed. Aparecida: Ideias&Letras, 2005.

_____. **Man's Search for Meaning: an Introduction to Logotherapy**. Boston: Bacon Press, 2006.

_____. **Em busca de sentido: um psicólogo no campo de concentração**. Trad. Walter O. Schlupp e Carlos C. Aveline. 29.ed. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. **Psicoterapia e sentido da vida: fundamentos da Logoterapia e análise existencial**. Trad. Alípio Maia de Castro. 5. ed. São Paulo: Quadrante, 2010.

A EXPERIÊNCIA DA ESPIRITUALIDADE COMO NATUREZA DA SUBJETIVIDADE

Sidney Carlos Rocha da Silva[1]
Aurino Lima Ferreira[2]
Silas Carlos Rocha da Silva[3]

Ementa

FERREIRA, Aurino Lima; SILVA, Sidney Carlos Rocha da; SILVA, Silas Carlos Rocha da. **A experiência da espiritualidade como natureza da subjetividade**. São Paulo: CRP SP, Seminário Psicologia, Espiritualidade e Epistemologias Não Hegemônicas, 27 de novembro de 2015.

Resumo: O texto apresenta a subjetividade, aquilo que denominamos de "si mesmo", como um modo possível de ação, relação, pensamento; um espaço onde tudo isso é possível de acontecer e a capacidade de tudo isso colocar-se em criação. Assim, o que caracteriza nossa subjetividade e constitui nosso si mesmo não é um "eu" particular, sólido, fixo e fixado; é uma potência criativa, compassiva e divina que dignifica a vida humana, deixando aberta e sempre presente o mistério que é ser espiritualidade.

Palavras-chave: Espiritualidade; subjetividade; Psicologia Transpessoal.

1 *Mestre, CRP-02/16794 - NEIMFA- Recife - PE.* E-mail: *mahasido16@yahoo.com.br*
2 *Doutor, CRP-02/8867 - PPGE/UFPE - Recife – PE.* E-mail: *aurinolima@gmail.com*
3 *Mestre, CRP 02/16519 - PPGE/UFPE - Recife – PE.* E-mail: *silasrocha.yoga@gmail.com*

APRESENTAÇÃO DO TEMA

O estudo das relações entre espiritualidade e subjetividade na perspectiva transpessoal ocupou dois anos de trabalho no Núcleo de Pesquisa Educação e Espiritualidade, do Programa de Pós-graduação em Educação da UFPE (SILVA, 2015), e contribuiu para a problematização das diferentes visões de espiritualidade no cenário acadêmico nacional.

TEXTO

A Psicologia Transpesssoal surgiu nos anos 1960, apoiada na ideia de que a subjetividade é eminentemente espiritual (MASLOW, 1968; MATOS, 1992; TABONE, 1995; FERREIRA, BRANDÃO, MENEZES, 2005; FERREIRA, ACIOLY-REGNIER, 2011/2012; FRIEDMAN, HARTELIUS, 2013). Assim, uma das compreensões mais essenciais acerca da teoria e da experiência transpessoal é a de que a natureza humana é bem mais ampla do que o senso convencional de "eu" que atualmente empregamos. Adentrar nessa literatura, portanto, é abrir-se para uma visão penetrante, integrada e integradora de nossa própria natureza.

O que habitualmente entendemos como "eu" é, em verdade, uma construção; não é aquilo que nos constitui. É um evento que se deu e que não é, de maneira alguma, imutável. Acreditar que nossa natureza é delimitada e definida por um "eu" de um tipo particular, com o qual devemos nos identificar, é um investimento sem fundo.

A natureza humana é antes de tudo um processo, e não uma substância fixa, como geralmente pensamos em torno da experiência de identidade. O que caracteriza o "si mesmo" do humano é um território aberto, vazio e potente de criatividade. Como podemos perceber, para essa perspectiva a natureza humana não é pessoal, é muito maior do que isso: é transpessoal.

Por tal motivo, fica cada vez mais difícil criar uma teoria pautada na lógica da identidade e da personalidade – que tem sido a nossa – para compreender a natureza humana a partir de referenciais mais amplos. Não é nem seria surpresa perceber o embaralho e a confusão que a maioria de nossas filosofias cria para apreender a subjetividade nos termos da espiritualidade. Pois, parafraseando o Terceiro Patriarca Zen, buscar o "si mesmo" com o olho dessa racionalidade (analítica) "é o maior de todos os erros. [...] Quanto mais se falar sobre o 'si mesmo', mais longe se ficará da verdade deste" (SENGSTAN, 1975 *apud* VAUGHAN, WALSH, 1997: p. 28).

Talvez por isso seja mais fácil e confortável para nossa cultura do controle e da norma se apoiar em uma experiência de "eu" fixo, imutável e sólido do que reconhecer a potência espiritual da natureza humana. Esse "eu" pelo qual nos reconhecemos hoje, criado pelas identificações com certos corpos sociais, teme a experiência do desamparo e do imprevisível.

> A insignificância do ser, a transitoriedade da substância, as infinitas possibilidades de percepção são um choque tamanho que o seu reconhecimento costuma envolver sensações de vertigem, de ansiedade e de negação. O temor familiar da morte e do esquecimento não passa de uma modalidade desse

> que é o principal confronto existencial. Sentimo-nos soltos no espaço, sem sentido de direção e privados de conforto enquanto insistirmos em buscar uma dada identidade ou uma forma preexistente para nossa existência. E, no entanto, é precisamente a isso que repetidas vezes nos sentimos compelidos. (BUGENTAL, 1995 *apud* VAUGHAN, WALSH, 1995: p. 215)

O desafio é começar a perceber que a realidade que forma a sólida base do que chamamos de "eu" é apenas um efeito, uma consequência, um "dado arbitrário" daquilo com que nos identificamos. É urgente a necessidade de começar a desaprender desse aprendido, pois, sem esse desaprendizado, nossa vontade de liberdade será sempre utopia, ilusão, fantasia.

Nesse desaprendizado, começamos a descobrir que "a cada minuto, faço escolhas. A cada minuto, tenho a liberdade e as compensações. Cada possibilidade tem em si (no si) algo de convidativo, mas cada um tem seus custos" (BUGENTAL, 1995 *apud* VAUGHAN, WALSH, 1995: p. 216).

A subjetividade, aquilo que aqui denominamos de "si mesmo", é um modo possível de ação, relação, pensamento; é o espaço onde tudo isso é possível de acontecer e a capacidade de tudo isso colocar-se em criação.

Quando reconhecemos o "si mesmo" como espaço aberto e vazio de um "eu" de um tipo particular, a liberdade é real, presente, viva. Muito mais do que uma identidade, percebemo-nos como a própria liberdade. A cada instante podemos ser diferentes, pensar diferente, fazer diferente, porque somos a liberdade de escolher quem queremos ser. Somos a ação de fazer-se, o ato da liberdade, a presença como presente.

Por isso, somente no ato, na ação livre sou. Meu "si" não se encontra no passado, mas no ato presentificado. No momento somos, "tudo o mais é, em alguma medida, especulação" (BUGENTAL, 1995 *apud* VAUGHAN, WALSH, 1995: p. 216).

> Se sou apenas o processo, e não uma substância, uma imutabilidade do meu ser, posso e, na verdade, devo refazer minha vida a cada momento e preferir torná-la bem diferente do que foi no passado, porque o passado deixou de ser o mestre do momento presente. (BUGENTAL, 1995 *apud* VAUGHAN, WALSH, 1995: p. 215-6)

Assumir essas palavras significa revelar de forma muito intensa que nosso modo de vida, pautado nas limitações do reducionismo moderno que nos reduz a um "eu" sólido e imutável, é baseado em pura especulação e sonambulismo. É assumir, de forma dura e cruel, que não temos domínio e conhecimento sobre nós mesmos, sobre nossa própria vida.

É que a fixação no "eu" e em suas identificações nos torna impotentes, restritos, aprisionados. Infelizmente, a maioria de nós, diz Bugental (1995), não está acostumada a dar cuidado sério e continuado a nossa subjetividade, ao nosso "si mesmo".

Olhar de forma atenta e séria para o que de fato é nossa subjetividade não significa, portanto, tornar-se sério ou rígido. Isso é característica de uma vida pautada pelas fixações em identidades. Perceber-se no espaço de possibilidade,

que é a terra livre que somos, significa tornar a vida uma obra de arte e fazer-se artista de si.

> Quando alcançamos essa libertação, toda a experiência de estarmos vivos pode ser sutilmente diferente. Passamos a conhecer nossa própria individualidade; descobrimos riqueza no interior de nosso próprio fluxo perceptual; lidamos com questões e preocupações de maneira mais íntegra, descobrindo ser possível ter uma participação criativa e estética na vida. (BUGENTAL, 1995 *apud* VAUGHAN, WALSH, 1995: p. 217)

Mas,

> Enquanto os homens e as mulheres não aceitarem sua própria natureza e perceberem plenamente que são os autores, e não as vítimas, do próprio destino, todos os seus esforços estão condenados de antemão. Enquanto os seres humanos desconfiarem de si mesmos (do si mesmo) e fundarem suas tentativas de melhorar seu destino em elementos antagônicos à sua própria natureza, essas tentativas só poderão ser antagônicas aos seus criadores. Eis o trágico da situação humana. (BUGENTAL, 1995 *apud* VAUGHAN, WALSH, 1995: p. 218)

Não é à toa que, para Bugental, a perspectiva transpessoal apenas desvela a natureza humana como natureza divina. O "si mesmo" não pertence a essa ou aquela escola, teoria ou movimento. O "si mesmo" do humano é livre, divino, e, nesse caso, espiritual. Nessa perspectiva, afirma

> Para mim, Deus é uma palavra usada para indicar nossa subjetividade inefável, o potencial inimaginável que está no interior de cada um de nós, as aspirações a uma verdade maior e a uma maior vivacidade no viver que jorram em nosso íntimo, nossa compaixão pelo caráter trágico da condição humana, nosso orgulho pela dignidade não destruída mas interminavelmente assaltada do nosso ser e algo mais: o sentido de mistério no qual sempre vivemos se tivermos verdadeira consciência desse mistério e a dedicação para explorá-lo. (BUGENTAL, 1995 *apud* VAUGHAN, WALSH, 1995: p. 219)

Com base nesses argumentos, é inevitável não perceber que o que nos faz ser humanos, o que caracteriza nossa subjetividade e constitui nosso "si mesmo" não é um "eu" particular, sólido, fixo e fixado; é uma potência criativa, compassiva e divina que dignifica a vida humana, deixando aberto e sempre presente o mistério que é ser espiritualidade.

CONCLUSÃO

Na perspectiva transpessoal, a experiência da espiritualidade aparece inseparável da subjetividade, pois o "si mesmo" que nos constitui extrapola os limites de um "eu" fixo e essencialista, abrindo espaço para infinitas construções de si e do outro. Este deslocamento permite que operemos no mundo a partir de um olhar compassivo e amoroso, ao mesmo tempo que possibilita acolher e transformar nossas fixações e ilusões de separatividade geradas da ideia de um eu sólido e imutável.

REFERÊNCIAS

BUGENTAL, J. Níveis ônticos do crescimento. In: VAUGHAN, F; WALSH, R. **Além do ego: dimensões transpessoais em Psicologia**. São Paulo: Cultrix, 1995.

FERREIRA, A. L.; ACIOLY-REGNIER, N. (Org.). **Psicologia Transpessoal: reflexões e pesquisas no campo acadêmico brasileiro**. Recife: Top Produções, 2012.

_____. **Psicologia e processos interativos nos espaços de periferia: a formação humana em questão**. Recife: Edufpe, 2011.

FERREIRA, A. L.; BRANDÃO, E.; MENEZES, S. **Psicologia e Psicoterapia Transpessoal: caminhos de transformação**. Recife: Comunigraf, 2005.

FRIEDMAN, H. L.; HARTELIUS, G. **The Wiley-Blackwell Handbook of Transpersonal Psychology**. United Kingdom: Wiley-Blackwell, 2013.

MATOS, L. Psicologia Transpessoal. **Revista Plural/Fumec**, 1992.

MASLOW, A. **Introdução à Psicologia do Ser**. Rio de Janeiro: Eldorado, 1968.

SILVA, S. C. R. da. **A espiritualidade na perspectiva transpessoal: contribuições para repensar o sujeito da educação**. 2015. 150p. Dissertação (Mestrado em Educação) – Pós-graduação em Educação. Universidade Federal de Pernambuco. Recife.

TABONE, M. **A psicologia transpessoal**. São Paulo: Cultrix, 1995.

VAUGHAN, F.; WALSH, R. N. **Caminhos além do ego**. São Paulo: Cultrix/ Pensamento, 1997.

ESPIRITUALIDADE, RELIGIOSIDADE, CIÊNCIA – HOJE

Marina Boccalandro[1]

Resumo: No início do século passado, com a divulgação das pesquisas da Física Moderna, começou a reformulação da visão mecanicista da ciência. As pesquisas na área da Física sobre a natureza da consciência fizeram que essa área se aproximasse cada vez mais da Psicologia e da visão dos místicos do Oriente. Esses estudos ajudaram os psicólogos humanistas e transpessoais a adotar uma concepção holística que leva em conta tanto os aspectos físicos como os emocionais, mentais e espirituais dos seres humanos. Entre esses estudiosos da psique, temos Roberto Assagioli, criador da Psicossíntese. Segundo Assagioli (1982), para muitos pacientes a Psicossíntese Pessoal é satisfatória, trazendo-lhes harmonia para suas vidas. Porém, sempre houve certo número de indivíduos que necessitam de algo mais do que isso. Para eles, existe outro tipo de Psicossíntese: a Psicossíntese Espiritual ou Transpessoal. No processo psicoterapêutico psicossintético é possível também dar assistência àqueles que não acreditam em religião, nem têm qualquer crença filosófica clara. Para estes, existem métodos e técnicas para a realização espiritual. Na medida em que se trabalha a integração do Inconsciente Inferior e do Inconsciente Superior, estamos ajudando a abrir o canal para o ego receber o fluxo energético do *Self* Transpessoal. É importante ressaltar que é importante que o psicoterapeuta que queira trabalhar com a Psicossíntese Espiritual tenha passado pelo processo psicoterápico em sua formação didática e em seu processo de vida e já tenha contato com sua espiritualidade. Os psicoterapeutas psicossintéticos ocupam-se da dimensão espiritual no trabalho psicoterapêutico. Essa preocupação não descaracteriza a prática psicoterapêutica, mas reafirma a concepção de homem como uma totalidade, da qual a espiritualidade é parte integrante. É importante ressaltar a laicidade dessa abordagem psicológica, na qual cada religião ou a ausência dela são respeitadas e cada cliente é tratado de acordo com suas crenças e sua cultura.

Palavras-chaves: religião; espiritualidade; Psicossíntese.

1 *Psicóloga, Doutora em Psicologia, Professora da PUC SP.*

No âmbito das epistemologias não hegemônicas, entendo ser importante a apresentação da Psicossíntese como escola da Psicologia Transpessoal. Assim, este trabalho traz como base as experiências da autora como estudiosa, professora, psicoterapeuta e escritora de livros e artigos referentes à abordagem.

Com o advento do estudo da Física Quântica a partir do século passado, a visão mecanicista da ciência começou a ser reformulada. Entre os psicólogos humanistas pertencentes à Terceira Força da Psicologia, temos Richard Maurice Bucke, psiquiatra canadense e um dos pioneiros dos estudos científicos dos estados superiores de consciência humana; William James, considerado um dos maiores psicólogos americanos; Carl Gustav Jung, criador da Psicologia Analítica; e Roberto Assagioli, criador da Psicossíntese. Esses estudiosos também são considerados precursores da Quarta Força da Psicologi: a Psicologia Transpessoal.

A colocação da espiritualidade como parte integrante da saúde é muito recente. Nos últimos tempos, o interesse em estudar a consciência, a espiritualidade e a religiosidade tem aumentado. Já temos muitas pesquisas científicas sobre o assunto realizadas em universidades brasileiras, assim como artigos publicados em revistas científicas, dissertações de mestrado e teses de doutorado, além de livros escritos por cientistas da área.

Dentre os trabalhos publicados gostaria de citar dois que considero relevantes para a compreensão de como o tema tem sido abordado no âmbito da Psicologia Clínica, ambos organizados por Camon: *Psicologia e religião* (2008) e *Espiritualidade e prática clínica* (2004). Estes textos trazem contribuições relevantes para a compreensão da temática, sendo boas referências para os interessados no assunto.

Esta é uma pequena amostra de como o tema espiritualidade/ religiosidade tem interessado os profissionais da área psi, muitas vezes relacionada com saúde e qualidade de vida. E isso não ocorre apenas no cenário brasileiro atual; esse interesse também está presente em muitas outras partes do mundo e, cada vez mais, estuda a importância da espiritualidade na vida humana.

Ao realizar uma avaliação básica na literatura científica, é fácil constatar que não há consenso quanto ao significado de espiritualidade/religiosidade, sendo tais termos, por vezes, usados como sinônimos para alguns, enquanto para outros existe uma notável diferença. Para iniciar essa breve discussão, é importante que se possa compreender que na Psicossíntese o termo *religiosidade*, em geral, refere-se ao fato de a pessoa estar ligada a determinada instituição religiosa, frequentar seus rituais e procurar seguir suas orientações na vida pessoal. Já a espiritualidade está mais ligada a crenças pessoais, de modo que a pessoa procura viver de acordo com sua consciência, muitas vezes mesclando orientações de várias religiões, crenças e conhecimentos filosóficos de grupos espiritualistas.

Assagioli nasceu em 27 de fevereiro de 1888, na cidade de Veneza, na Itália. Seu pai faleceu quando ele era bem pequeno, e sua mãe casou-se com um judeu de sobrenome Assagioli, cujo nome Roberto assumiu. Graduou-se em Medicina em Florença, com especialização em Psiquiatria e Neurologia, e doutorado em Zurich, com Freud e Jung. Após o doutorado, fez seu aprimoramento com Bleuler

num hospital de Zurich. Temos alguns livros de sua autoria traduzidos para o português, entre os quais podemos citar: *Psicossíntese – as bases da Psicologia Moderna e Transpessoal* (2013); *O ato da vontade* (1973); e *Os sete tipos humanos – o poder das motivações profundas* (2006). Inicialmente, depois de formado, voltou para a Itália e se estabeleceu em Roma, onde tinha seu Instituto. Depois da guerra, mudou-se para Florença, onde permaneceu até o fim da vida e onde hoje temos o Centro de Psicossíntese Italiano. Publicou mais de 300 artigos em revistas científicas e faleceu em Florença, em 1974.

Assagioli, como já foi dito, teve uma educação familiar por meio da qual lhe foi passado muito dos conhecimentos espiritual e religioso. Ele era conhecido por ser uma pessoa profundamente alegre, feliz e sábia. Seu bom humor e sua disposição para a vida são comentados por todos os seus discípulos, isto é, pessoas que tiveram o privilégio de estudar pessoalmente com ele. Ele era um indivíduo de bem com a vida, que sabia aproveitar tanto as situações boas como as ruins para seu crescimento pessoal, profissional e espiritual. Sobre ter sido confinado numa prisão italiana pelos fascistas, na época da Segunda Guerra Mundial, ele comentou tranquilamente, mais tarde, que tinha sido uma experiência positiva e que havia sido uma época bastante proveitosa, pois ele pôde fazer seus exercícios psicoespirituais, já que tinha bastante tempo disponível.

Para Assagioli, a Psicossíntese não é mais uma teoria criada, mas um processo natural de desenvolvimento humano; é o princípio da síntese que há no universo aplicado à Psicologia. Quanto à espiritualidade, ele nos diz o seguinte:

> Uso o termo *espiritual* em sua conotação mais ampla e sempre com referência à experiência humana, empiricamente observável. Nesse sentido, "espiritual" remete não somente às experiências tradicionalmente consideradas religiosas, como também a todos os estados de consciência e todas as funções e atividades humanas que têm como denominador comum a posse de valores superiores aos comuns – valores éticos, estéticos, heroicos, humanitários e altruístas. (ASSAGIOLI *apud* GROF e GROF, 1989)

Quanto às religiões, a Psicossíntese tem uma posição de neutralidade. Ela é laica e respeita toda e qualquer crença, religiosa ou não.

Observe a representação a seguir:

Figura 1 *– Diagrama do ovo representativo da personalidade humana. (ASSAGIOLI, 1998)*

Nessa representação, destacam-se as seguintes estruturas:

- **Inconsciente inferior** (também chamado de "profundo" ou "interior"): aqui se encontram todos os impulsos básicos ou desejos primitivos; as atividades fisiológicas fundamentais; os complexos carregados de emoção; os sonhos e imaginações de espécie inferior; as manifestações patológicas, como fobias, obsessões, compulsões e crenças paranoides. Trata-se da representação do inconsciente, que, na verdade, é muito parecida com o inconsciente de Freud. Não há como acessar o inconsciente inferior, mas pode-se criar condições para que ele emerja mais facilmente, por meio de exercícios de relaxamento e estados alterados de consciência. É possível, pois, atingir o inconsciente interior por meio do conteúdo que aparece nos sonhos e nos atos falhos.
- **Inconsciente médio**: aqui se encontra o material a que se pode ter acesso facilmente. São as nossas experiências elaboradas, desenvolvidas, nossas lembranças e nossa história, ou seja, tudo o que não está no campo da consciência no momento e de que podemos nos lembrar assim que quisermos.
- **Campo da consciência**: designa a parte da personalidade da qual temos uma percepção direta – o fluxo incessante de sensações, imagens, pensamentos, sentimentos, desejos e impulsos que podemos analisar e julgar.
- **Eu consciente ou ego**: o "eu" é o centro do campo da personalidade. É como uma tela branca na qual se projetam as mais diferentes imagens (pensamentos, emoções, sentimentos). A tela branca permanece sempre a mesma; o que muda são as projeções que nela acontecem. O "eu", para Assagioli, é um reflexo do "eu superior", só cognoscível por meio de vivências transpessoais de muito difícil comunicação.
- **Inconsciente superior**: é a região de onde emanam todo o esclarecimento, as intuições e as inspirações superiores – artísticas, filosóficas, científicas, "imperativas" éticas, impulsos para as ações humanitárias e heroicas. É a fonte de sentimentos superiores, como o amor altruísta, os estados de contemplação, iluminação e êxtase. Aqui estão latentes todas as funções psíquicas superiores e as energias espirituais.
- **Eu superior ou *self* transpessoal**: também chamado "eu espiritual", "centelha divina", "espírito" etc., é o centro ordenador, um centro de energia de pura consciência. É o "si-mesmo", isto é, aquele aspecto de cada um que permanece sempre inalterado. Quando dormimos ou desmaiamos, quando estamos anestesiados ou hipnotizados, o "eu pessoal" desaparece, mas, quando acordamos, ele reaparece. Isso leva a supor que o reaparecimento do "eu consciente" ou

ego deve-se à existência de um centro permanente, de um "eu verdadeiro" situado "além" ou "acima" do "eu pessoal".

- **Inconsciente coletivo**: é supostamente o espaço das memórias da raça, do conhecimento dos mitos.

Como pesquisadora da Psicossíntese, entendo que a religiosidade está contida na espiritualidade, mas o contrário nem sempre é verdadeiro.

- A Psicossíntese vê o homem como ser espiritual que tem instrumentos para se realizar no mundo que são seus corpos físicos, emocional e mental.
- A Psicossíntese não interfere na crença religiosa do individuo; pelo contrário, pode ajudá-lo a fazer melhor uso dos métodos e ensinamentos da religião (crença) que professa.

Assagioli não plagiou ou copiou simplesmente a herança espiritual e religiosa e suas aplicações, mas reformulou-as, adaptou-as a sua sociedade. Ele estudou essas heranças de acordo com os parâmetros da sociedade moderna ocidental, dentro do modelo científico. O método desenvolvido por ele é muito próprio e tem a ver com suas características, crenças e valores pessoais. Os resultados obtidos pela Psicossíntese têm sido aplicados tanto na prática clínica quanto na educacional.

Assagioli criou sua concepção psicológica de homem de acordo com estudos rigorosos e suas crenças espirituais, embasando-as nos conhecimentos ao alcance da comunidade científica daquela época. Quanto ao desenvolvimento humano, crises e problemas são vistos como fases passageiras que podem afetar os corpos físico, emocional e mental, pois, para Assagioli, o homem é o seu *self* transpessoal, que é livre de doenças e permanece inalterado.

O que Assagioli deixou continua evoluindo, e seus seguidores continuam reformulando suas ideias e principalmente reavaliando-as, de acordo com os conhecimentos que a evolução da Física vem trazendo para as ciências modernas.

REFERÊNCIAS

ASSAGIOLI, R. **Psicossíntese – manual de princípios e técnicas**. São Paulo: Cultrix, 1982.

_____. **O ato da vontade**. São Paulo: Cultrix, 1985.

_____. Autorrealização e distúrbios psicológicos. In: GROF, S.; GROF, C. (Org.) **Emergência espiritual: crise e transformação espiritual**. São Paulo: Cultrix, 1989.

_____. **Os 7 tipos humanos – o poder das motivações profundas**. São Paulo: Totalidade, 1995.

BOCCALANDRO, M. P. R. Las relaciones entre psicoterapia e dessarrollo espiritual a través de la Psicossíntesis. **Alternativas en Psicología**, 9:89-98, Febrero-Marzo, 2004.

_____. Vontade um atributo do *self*. In: CAMON, A. A. (Org.). **Espiritualidade e Prática Clínica**. São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2004.

_____. A influência da religião e da espiritualidade na teoría e prática da psicossíntese. In: CAMON, A. A. (Org.). **Psicologia e Religião**. São Paulo: Cengange Learning, 2008.

ESPIRITUALIDADE LAICA: UMA VISÃO DO SEGUNDO HUMANISMO

Mariana Marques Arantes[1]
Aurino Lima Ferreira[2]
Eugênia Paula Benício Cordeiro[3]

Ementa

ARANTES, M. M.; FERREIRA, A. L.; CORDEIRO, E. P. B. **Espiritualidade laica: uma visão do Segundo Humanismo**. São Paulo: CRP SP – Seminário Psicologia, Espiritualidade e Epistemologias Não Hegemônicas, 27 de novembro de 2015.

Resumo: Este texto discute o conceito de *espiritualidade* laica a partir da visão do Segundo Humanismo. Foi feito um breve resgate das concepções do Homem e de sua visão de mundo sobre si mesmo desde a Antiguidade até a Pós-modernidade e um diálogo com a chamada Revolução do Amor, que está no núcleo das mudanças das relações sociais da fase contemporânea, obrigando o ser humano a repensar a forma de reaproximação com a transcendência.

Palavras-chave: espiritualidade laica; Segundo Humanismo; laicidade.

1 *Mestra, Programa de Pós-graduação em Educação/UFPE. Recife - PE. Agência Financiadora: FACEPE – Fundação de Amparo à Ciência e Tecnologia de Pernambuco -* E-mail: *marantes11@gmail.com*
2 *Doutor, CRP-02/8867 - PPGE/UFPE - Recife – PE.* E-mail: *aurinolima@gmail.com*
3 *Instituto Técnico Federal de Pernambuco – Campus Recife – Recife - PE.* E-mail: *epaulabenicio@gmail.com*

APRESENTAÇÃO DO TEMA

O estudo da espiritualidade laica surge dentro do contexto de uma dissertação de mestrado (ARANTES, 2014) que abordou as contribuições dessa temática para pensarmos o manejo das emoções nas relações professores e alunos. A espiritualidade, nessa perspectiva, vem norteando orientações de teses e dissertações (FERREIRA, 2007; CORDEIRO, 2012; SILVA, 2013; LIMA, 2014; BRASIL, 2015) no Programa de Pós-graduação em Educação da UFPE.

TEXTO

O modo como o ser humano enxerga o mundo determina como ele entende sua própria história e a definição que tem de si mesmo; o questionamento sobre qual é a força que a espiritualidade exerce na sua vida é central para delimitar como ele vê o mundo e se percebe nele.

Neste trabalho, problematizamos o conceito de *espiritualidade* que tem sido retomado filosoficamente na Pós-modernidade e nos perguntamos como se dá essa reaproximação do homem com a transcendência. Nosso objetivo é discutir de que forma o homem enxerga a si mesmo a partir da espiritualidade, que, na contemporaneidade inclui – mas vai além de – o poder divino enquanto experiência religiosa. Faremos isso a partir de uma breve retomada histórica do Humanismo e de um diálogo com a obra do filósofo francês Luc Ferry (2011; 2012), para quem vivemos, atualmente, um laicismo que caracteriza o Segundo Humanismo, ou o que ele chama de "A Revolução do Amor".

Historicamente, temos que voltar à Grécia antiga e nos remeter a Sócrates (séculoV a.C.), que acreditava que, ao encontrar o conhecimento em sua própria alma, o homem conseguiria vencer a ignorância e tornar-se virtuoso. Nesse Humanismo antigo, o homem é sua própria alma num sentido elevado espiritualmente. Já o advento do Cristianismo, no século I, conciliou os pensamentos filosóficos gregos e romanos, mas atribuiu a Deus a criação das coisas e também do homem. Foi o período de um Humanismo religioso que entendia o homem como uma figura arquetípica do filho de Deus e que perdurou por vários séculos, até a Renascença (séculoXIV), quando, em substituição à visão teológica, o homem passou a ser valorizado como centro do universo e medida de todas as coisas.

Com o advento da Modernidade (século XVIII), novas descobertas sobre o cosmos (*re*)marcaram a concepção sobre como o ser humano entendia a imagem de si mesmo e seu papel no mundo. O Humanismo clássico foi configurado a partir do conhecimento científico, em que ganharam forças as ideias que afastavam a divindade, o sagrado e quaisquer aspectos transcendentais dos núcleos centrais de discussão sobre o que é ser um ser humano.

Para Kant (século XVIII), o homem não deveria mais se ocupar de questões metafísicas – incluindo Deus – e a mediação dos sentidos era o limite da razão. O positivismo de Comte, no século XIX, desprezou ainda mais a ideia de qualquer presença ou inspiração divina na concepção que o homem poderia ter de si, valorizando somente o que era acessível metodologicamente e passível de verificabilidade científica para a época.

No início do século XX, Heidegger (1989-1976) introduziu uma visão humanista peculiar ao retomar o pensamento metafísico, mas por meio de vias não tradicionais. O homem heideggeriano é uma história que está acontecendo, é a sua própria identidade em construção, que perdurará durante toda sua vida (*dasein*). E com a Pós-modernidade, a partir de meados do século XX, advieram discussões conceituais sobre a essência e a significação dos fenômenos, que reabriram fortemente as possibilidades para o estudo de fatos internos e externos ligados à consciência, entre eles a espiritualidade e a laicidade.

No entender do filósofo francês Luc Ferry (2011; 2012), na Pós-modernidade a civilização contemporânea ocidental sofreu uma desconstrução do *Cosmos* dos gregos, do Deus dos judeus e dos cristãos, assim como do sujeito metafísico do primeiro Humanismo, assim como os prolongamentos políticos, o patriotismo, o colonialismo ou a ideia revolucionária do Humanismo moderno e republicano. Esse abalo deu-se por conta de três traços marcantes na caracterização do século XX: a primeira é a desconstrução de valores tradicionais alimentada por uma crítica ao passado e pela globalização liberal; a segunda é o fenômeno da impotência pública; e a terceira é o resultado paradoxal das duas anteriores, "uma nova forma de vida amorosa e familiar, fundada não mais no casamento por conveniência, mas na invenção do casamento por amor e na união livremente escolhida". (FERRY, 2012: p. 22). Trata-se agora de uma reconciliação da humanidade consigo mesma por meio do amor, que deixou se ser uma experiência íntima e perturbadora para assumir o papel vital de dar sentido e trazer significado a uma nova visão de mundo.

Usando o termo *sagrado* num sentido filosófico e ideológico, como "aquilo pelo qual podemos nos sacrificar", Ferry (2012: p.16) questiona por quem nos arriscaríamos na atualidade:

> Os únicos seres pelos quais agora estaríamos dispostos a arriscar nossa existência, se absolutamente necessário, são primordialmente os seres humanos, não mais os ideais políticos ou religiosos, mas seres de carne e osso, a começar, é claro por aqueles que amamos, por aqueles que são, por assim dizer, transfigurados e em seguida "sacralizados" pelo amor. (FERRY, 2012: p. 17)

Não é estranheza afirmar que o homem passou a carregar consigo, por onde for, o pensamento nas pessoas que lhe importam, sejam os filhos, sejam as paixões, e a pautar suas ações em função disso. As escolhas fundamentais, como a profissão, e as do cotidiano, como as atividades de lazer, não têm mais como finalidade satisfazer (somente) ao divino, ao racional e às próprias necessidades; incluem-se aí também os desejos e os anseios das pessoas por quem nutrimos afeto.

Como consequência dessa modificação de sentido pós-moderna, percebemos que as pesquisas psicológicas na área da espiritualidade ampliaram-se nos últimos anos. Nesse sentido, Koenig (2007: p. 5-6) destaca que:

De fato, uma pesquisa *on-line* na PsycINFO (uma base de dados que contém 2,3 milhões de pesquisas e artigos acadêmicos de 49 países em 27 idiomas), usando as palavras-chave "religion", "religiosity", "religious beliefs" e "spirituality", revela algumas tendências interessantes. Quando restringi os anos da busca de 1971 a 1975, foram identificados 1.113 artigos, mas ao repetir a pesquisa restringindo-a aos anos entre 2001 e 2005, obtive 6.437 artigos, havendo um aumento de mais de 600% em 30 anos. Assim, parece ocorrer um rápido incremento na pesquisa e discussão acadêmicas relacionadas à relação entre religião, espiritualidade e saúde mental. Dado que religião é importante para a maioria dos brasileiros e outros sul-americanos, não causa surpresa que haja interesse na ligação entre envolvimento religioso e saúde mental. Dos 6.437 artigos sobre religião/espiritualidade publicados entre 2001 e 2005, 20 envolveram artigos sobre religião, espiritualidade e saúde de brasileiros. Seis desses 20 artigos relatavam resultados de estudos quantitativos, e quatro dessas pesquisas eram focadas em saúde mental.

Percebemos que a resistência à introdução da espiritualidade no campo acadêmico deve-se, em parte, ao ranço adquirido contra a religião desde o Iluminismo. Todavia, desde os trabalhos pioneiros de Fowler (1992), as diferenciações entre religião e espiritualidade têm sido mais bem estabelecidas. Esse autor, por exemplo, coloca a religião como uma "tradição cumulativa", marcada por textos, escrituras, leis, narrativas, mitos, profecias, relatos de revelações, símbolos visuais, tradições orais, música, dança, ensinamentos éticos, teologias, credos, ritos, liturgias, arquitetura, enquanto a fé (espiritualidade) é mais profunda e pessoal, sendo a forma como a pessoa ou o grupo responde ao valor transcendente.

Seguindo essa linha de raciocínio, Koenig et al. (2001) definem *religião* como um sistema organizado de crenças, práticas, rituais e símbolos delineados para facilitar a proximidade com o sagrado e o transcendente, e *espiritualidade* como a busca pessoal por respostas compreensíveis para questões existenciais sobre a vida, seu significado e a relação com o sagrado ou transcendente, podendo ou não estar atrelada a rituais religiosos ou a uma comunidade.

O Humanismo baseado na espiritualidade laica problematiza o que significa ter o amor presente em todas as coisas, na vida cotidiana e familiar, mesmo que apenas de forma ideal. De modo paradoxal, trouxe a intimidade e o amor pelas crianças, mas também o divórcio e o abandono; abriu espaço para o laicismo, mas também para a sacralização do humano. Não é um conceito que simplifica o entendimento, pois reconfigura a relação com o poder político e religioso, inspirando discussões profundas e abrangentes sobre convivência.

CONCLUSÃO

Em nossa compreensão, a laicidade é, portanto, um convite e um confronto. Um convite para abrir-se no sentido de reconfigurar a proteção dos direitos individuais, incluindo o direito à religião, ao mesmo tempo que se preserva o estado de direito, mas de modo que transcenda a concepção teológico-ética, sem deixar de incluí-la. É um convite a viver a coerência do amor divino em si, independentemente da crença religiosa. E, por isso mesmo, é também um confronto que coloca o homem com a responsabilidade de ser a si mesmo e incluir o outro em suas decisões. Sobretudo, ela é o apontamento de um caminho que nos instiga a pensar uma nova forma de visão de todos os campos da existência, de nosso comprometimento com o sentido de integralidade do ser humano.

REFERÊNCIAS

ARANTES, M. M. **O (des)conhecimento sobre a influência das emoções na relação professor-aluno: uma investigação no campo acadêmico brasileiro**. 2015. 187p. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, Pernambuco.

BRASIL, T. L. **Promoção de resiliência em alunos do curso de pedagogia da UFPE; uma análise do Programa Adulto: resiliência ao longo da vida**. 2015. 148p. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, Pernambuco.

CORDEIRO, E. P. **Formação humana para jovens e adultos: elaboração, implementação e teste de um componente curricular em cursos tecnológicos do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia – Pernambuco**. 2012. 207p. Tese de Doutorado em Educação – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, Pernambuco.

FERREIRA, A. L. **Do entre-deux de Merleau-Ponty à atenção consciente do budismo e da abordagem transpessoal: análise de uma experiência de formação integral**. 2007. 440p. Tese de Doutorado em Educação – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, Pernambuco.

FERRY, L. **A Revolução do Amor: por uma espiritualidade laica**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012.

_____; VINCENT, J. D. **O que é o ser humano? Sobre os princípios fundamentais da Filosofia e da Biologia**. Rio de Janeiro: Vozes, 2011.

FOWLER, J. W. **Estágios da fé. A psicologia do desenvolvimento humano e a busca de sentido**. São Leopoldo: Sinodal, 1992.

FREITAS, A. S. **Seminário de Teoria e Metodologia da Pesquisa em Educação II**. 2015. Notas de Aula. Disciplina do Programa de Pós-graduação em Educação – Educação. Doutorado da Universidade Federal de Pernambuco, Recife, Pernambuco.

KOENIG, H. G. Religião, espiritualidade e psiquiatria: uma nova era na atenção à saúde mental. **Rev. Psiq. Clín.**, 34(supl. 1):5-7, 2007.

_____; LARSON, D. B.; LARSON, S. S. Religion and coping with serious medical illness. **Ann Pharmacother**, 35:352-359, 2001.

LIMA, A. F. **Contribuições da teoria de Ken Wilber para pensar a integralidade da Educação**. 2014. 193p. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, Pernambuco.

RÖHR, F. **Seminário de Teoria e Metodologia da Pesquisa em Educação II**. 2015. Notas de Aula. Disciplina do Programa de Pós-graduação em Educação – Doutorado da Universidade Federal de Pernambuco, Recife, Pernambuco.

A ESPIRITUALIDADE COMO ACONTECIMENTO TRANSPESSOAL

Aurino Lima Ferreira[1]
Sidney Carlos Rocha da Silva[2]

Ementa

FERREIRA, Aurino Lima; SILVA, Sidney Carlos Rocha da. **A espiritualidade como acontecimento transpessoal**. São Paulo: CRP SP. Seminário Psicologia, Espiritualidade e Epistemologias Não Hegemônicas, 27 de novembro de 2015.

Resumo: Este texto tem como objetivo apontar que a noção de espiritualidade não é outra coisa senão um acontecimento transpessoal. Nesse caso, ela emerge como aquilo que caracteriza o ser mesmo do sujeito, o si mesmo do humano. Em outros termos, o transpessoal é apenas um signo moderno que muitos intelectuais utilizam para designar uma experiência espiritual. Isso significa exatamente que a espiritualidade desponta como a capacidade de ir além dos modos usuais de perceber e interpretar a si e ao mundo a partir de uma perspectiva do eu, do ego, da identidade.

Palavras-chave: perspectiva transpessoal; espiritualidade; ego; subjetividade.

1 *Doutor, CRP-02/8867 PPGE/UFPE - Recife – PE.* E-mail: *aurinolima@gmail.com*
2 *Mestre, CRP-02/16794 - NEIMFA- Recife - PE.* E-mail: *mahasido16@yahoo.com.br*

As psicologias transpessoais ancoram-se na ideia de que a espiritualidade é um eixo central para o entendimento do fenômeno humano. Grof e Grof (2010: p. 25) indicam que:

> A espiritualidade é uma dimensão natural e de grande importância da psique humana e a busca espiritual é um desafio humano legítimo e totalmente justificado. No entanto, é preciso enfatizar que isso se aplica à espiritualidade genuína, com base na experiência pessoal, e não significa um apoio a ideologias e dogmas de religiões organizadas.

A questão é: Se a temática da espiritualidade não pode ser confundida em termos religiosos, o que caracteriza a natureza de uma experiência ou fenômeno espiritual? Para Grof e Grof (2010), o espiritual aponta para experiências pessoais que proporcionam à vida de um indivíduo – e à existência em geral – uma qualidade numinosa. Ou seja, pela capacidade de perceber e se relacionar com o mundo e a realidade a partir de outros referenciais que não o comum, o normal, o mesmo. É uma experiência capaz de modificar a visão de sujeito e o sujeito por inteiro.

Não por acaso, Grof (1994) indica que *transpessoal* é apenas o termo moderno que muitos intelectuais utilizam para designar uma experiência espiritual. Isso significa que a espiritualidade não pode ser outra coisa que não a capacidade de ir além dos modos usuais de perceber e interpretar a si mesmo e ao mundo a partir de uma perspectiva do eu, do ego, da identidade.

Isso significa que, na Psicologia Transpessoal, a espiritualidade não tem relação com o que fazemos para ganhar utilitariamente a vida, mas com o que fazemos para vivê-la intensamente de maneira "incorporada" (VARELA, THOMPSON, ROSCH, 2003). Relaciona-se com o que fazemos para tornar a vida plena não de títulos, mas de sentido, com o que fazemos para cultivar não nossos papéis, mas a capacidade de criar vínculos afetivos.

Em síntese, pelo fato de o espiritual ser uma experiência transpessoal, tem relação direta com a natureza da subjetividade. Nesse caso, a espiritualidade emerge como aquilo que caracteriza o ser mesmo do sujeito. Assim, nosso si mesmo, antes de qualquer coisa, é espiritual, e não um eu de um tipo particular.

Portanto, o que vai diferenciar a perspectiva transpessoal de outras modalidades de conhecimento é sua visão espiritual da subjetividade. Entretanto, é de fundamental importância entender que há diferentes modos de fazer a experiência de "eu", segundo essa literatura. Mais importante ainda é percebermos que essa multiplicidade de dizer "eu" só é possível devido à natureza de nosso si mesmo: aberto, amplo, abrangente, criativo, espiritual.

Não é casual que um dos pressupostos básicos dessa abordagem esteja centrado no fato de que a natureza humana não pode não ser instrumento de investigação e análise cuidadosa, pois o si mesmo do humano é tanto "o instrumento da mudança como também é o seu objeto" (VAUGHAN, WALSH, 1997: p. 155) .

Não é à toa que "Quem sou eu?" e "O que é o ser mesmo do homem?" são as questões centrais no campo da perspectiva transpessoal. Mas não apenas para o campo, pois, como afirma Ken Wilber (1991: p. 16):

> A indagação provavelmente vem atormentando a humanidade desde o alvorecer da civilização e permanece hoje como uma das questões humanas mais controversas. Pode-se fornecer respostas que vão do sagrado ao profano, do complexo ao simples, do científico ao romântico, do político ao individual.

Por essa razão, diferentes escolas têm criado múltiplas explicações e imagens em torno da natureza humana. É muito comum, todavia, considerar essas perspectivas como sendo opostas entre si. Nossa hipótese, de outro lado, é que são, em verdade, fragmentos de um complexo multifacetado que é ser humano (VAUGHAN, WALSH, 1995).

> Mas, em vez de examinar a diversidade de respostas a essa questão, examinemos um processo muito específico e básico que ocorre quando uma pessoa pergunta e depois responde às questões "Quem sou eu? Qual é o meu verdadeiro eu? Qual é minha identidade fundamental?". (WILBER, 1991: p. 16)

É importante salientar que a lente transpessoal não busca – muito menos pretende – negar as imagens elaboradas pelas diferentes escolas psicológicas de pensamento anteriores. Não existe aqui uma recusa, uma guerra ou uma luta com os movimentos precedentes. Muito além disso, a ética transpessoal tem visado sobretudo situar a natureza humana em contextos mais amplos, contextos esses que incluem a valorização de diferentes dimensões e experiências antes não abraçadas.

Dito isso, cabe-nos perguntar: Como, então, a perspectiva transpessoal considera a natureza humana? Que tipo de imagem ela tem desenhado para pensar o humano a partir daquilo que o constitui?

Poderíamos dar uma resposta direta a essas questões se considerássemos apenas o ponto de vista do *self* espiritual, nosso si mesmo. No momento, é suficiente saber que a identidade – isso que convencionalmente nos faz nos reconhecermos como um "eu" – não pode ser sinônimo de nossa subjetividade. Essa noção, que termina por produzir em nós um senso de continuidade e igualdade pessoal na experiência de ser humano, não é preexistente, muito menos tem realidade concreta. Como aponta Engler (1997 *apud* VAUGHAN, WALSH, 1997: p. 121).

> O sentimento do "eu" – da unidade e continuidade pessoal, de ser o mesmo "eu" no tempo, no espaço e nos diversos estados da consciência – é concebido como algo que não é inato na personalidade, não é inerente à nossa constituição psicológica ou espiritual, mas evolui e se desenvolve de nossa experiência dos objetos. O "eu" é literalmente construído a partir de nossa experiência dos objetos. Aquilo que tomamos por nosso "eu" e sentimos ser tão presente e real é na verdade uma imagem internalizada, uma representação composta [...].

Assim, quando dizemos que a natureza humana ganha destaque por sua instância transpessoal, estamos apenas enfatizando que é o espiritual que a define, e não uma identidade – mesmo que isso não seja frequentemente observado pelas ciências modernas. Por isso, Boainaim Jr. (1998) ressalta, para a

perspectiva transpessoal, a tendência a buscar a realização espiritual mediante a ultrapassagem da lógica do ego e da personalidade, o que é encarado como uma necessidade tão básica quanto a buscar um crescimento cognitivo.

Aqui, é indispensável a compreensão de que a espiritualidade é componente essencial da natureza humana, de tal forma que não se pode não falar de subjetividade quando se pretende discutir os sentidos da espiritualidade, pois o espiritual, segundo Maslow (1994), é uma característica definidora da natureza humana, elemento tão central sem o qual a subjetividade não se torna plena, inteira, integral, transpessoal. Dentro dessa perspectiva,

> [...] o homem é visto como um sistema ou totalidade cuja estrutura específica emerge da interação dos níveis da consciência – físico, emocional, mental, existencial e espiritual – interligados e interdependentes. Essa concepção substitui o modelo de homem fragmentado e reducionista baseado na orientação mecanicista do paradigma newtoniano-cartesiano. (TABONE, 1995: p. 166)

Mais do que substituir, a transpessoal, a partir da espiritualidade, amplia a noção e a experiência da subjetividade na Modernidade. Agora a subjetividade é muito maior e mais ampla do que o sentido de "eu" que geralmente utilizamos. Desse modo,

> [...] a questão do eu, da identidade e autonomia pessoais, assim como a da própria estrutura e desenvolvimento da personalidade do individuo, questões estas tão centrais e vitais nas teorias humanistas, costumam também receber um tratamento característico [...]. (BOAINAIN JR., 1998: p. 65)

Por tal motivo, a Psicologia Transpesssoal surge nos anos 1960, apoiada na ideia de que a subjetividade é eminentemente espiritual (MASLOW, 1968; MATOS, 1992; TABONE, 1995; FERREIRA, BRANDÃO, MENEZES, 2005; FERREIRA, ACIOLY-REGNIER, 2011/2012; FRIEDMAN, HARTELIUS, 2013). Assim, uma das compreensões mais essenciais acerca da teoria e experiência transpessoal é a de que a natureza humana é bem mais ampla do que o senso convencional de "eu" que atualmente empregamos. Adentrar essa literatura, portanto, é abrir-se para uma visão penetrante, integrada e integradora de nossa própria natureza.

O que habitualmente entendemos como "eu" é, em verdade, uma construção, e não aquilo que nos constitui. É um evento que se deu e que não é, de maneira alguma, imutável. Acreditar que nossa natureza é delimitada e definida por um "eu" de um tipo particular com o qual devemos nos identificar é investimento sem fundo.

A natureza humana é antes de tudo um processo, e não uma substância fixa, como geralmente pensamos em torno da experiência de identidade. O que caracteriza o si mesmo do humano é um território aberto, vazio e potente de criatividade. Como podemos perceber, para essa perspectiva a natureza humana não é pessoal, é muito maior do que isso: é transpessoal.

Assim, fica cada vez mais difícil uma teoria pautada na lógica da identidade e da personalidade – que tem sido a nossa – compreender a natureza humana a partir de referenciais mais amplos. Não é, nem seria surpresa perceber o embaralho e a confusão que a maioria de nossas filosofias cria para apreender a subjetividade nos termos da espiritualidade, pois, parafraseando o Terceiro Patriarca Zen, buscar o si mesmo com o olho dessa racionalidade (analítica) "é o maior de todos os erros. [...] Quanto mais se falar sobre o si mesmo, mais longe se ficará da verdade deste" (SENGSTAN, 1975 *apud* VAUGHAN, WALSH, 1997: p. 28).

Talvez por isso seja mais fácil e confortável, para nossa cultura do controle e da norma, apoiar-se em uma experiência de "eu" fixo, imutável e sólido do que reconhecer a potência espiritual da natureza humana. Esse "eu" pelo qual hoje nos reconhecemos, criado pelas identificações com certos corpos sociais, teme a experiência do desamparo e ao imprevisível.

> A insignificância do ser, a transitoriedade da substância, as infinitas possibilidades de percepção são um choque tamanho que o seu reconhecimento costuma envolver sensações de vertigem, de ansiedade e de negação. O temor familiar da morte e do esquecimento não passa de uma modalidade desse que é o principal confronto existencial. Sentimo-nos soltos no espaço, sem sentido de direção e privados de conforto enquanto insistirmos em buscar uma dada identidade ou uma forma preexistente para nossa existência. E, no entanto, é precisamente a isso que repetidas vezes nos sentimos compelidos. (BUGENTAL, 1995 *apud* VAUGHAN, WALSH, 1995: p. 215)

O desafio é começar a perceber que a realidade que forma a sólida base do que chamamos de "eu" é apenas um efeito, uma consequência, um "dado arbitrário" daquilo com que nos identificamos. É urgente a necessidade de começar a desaprender desse aprendido, pois, sem esse desaprendizado, nossa vontade de liberdade será sempre utopia, ilusão, fantasia. Nesse desaprendizado, começamos a descobrir que "a cada minuto, faço escolhas. A cada minuto, tenho a liberdade e as compensações. Cada possibilidade tem em si (no si) algo de convidativo, mas cada um tem seus custos" (BUGENTAL, 1995 *apud* VAUGHAN, WALSH, 1995: p. 216).

A subjetividade, aquilo que aqui denominamos de "si mesmo", é um modo possível de ação, relação, pensamento; é o espaço onde tudo isso é possível de acontecer e a capacidade de tudo isso colocar-se em criação.

Quando reconhecemos o si mesmo como espaço aberto e vazio de um "eu" de um tipo particular, a liberdade é real, presente, viva. Muito mais do que uma identidade, percebemo-nos como a própria liberdade. A cada instante podemos ser diferente, pensar diferente, fazer diferente, porque somos a liberdade de escolher quem queremos ser. Somos a ação de fazer-se, o ato da liberdade, a presença como presente.

Por isso, somente no ato, na ação livre sou. Meu "si" não se encontra no passado, mas no ato presentificado. No momento somos, "tudo o mais é, em alguma medida, especulação" (BUGENTAL, 1995 *apud* VAUGHAN, WALSH, 1995: p. 216).

> Se sou apenas o processo, e não uma substância, uma imutabilidade do meu ser, posso e, na verdade, devo refazer minha vida a cada momento e preferir torná-la bem diferente do que foi no passado, porque o passado deixou de ser o mestre do momento presente. (BUGENTAL, 1995 *apud* VAUGHAN, WALSH, 1995: p. 215-6)

Assumir essas palavras significa revelar de forma muito intensa que nosso modo de vida, pautado nas limitações do reducionismo moderno que nos reduz a um "eu" sólido e imutável, é baseado em pura especulação e sonambulismo. É assumir, de forma dura e cruel, que não temos nem domínio nem conhecimento sobre nós mesmos, sobre nossa própria vida.

É que a fixação no "eu" e em suas identificações nos torna impotentes, restritos, aprisionados. Infelizmente, a maioria de nós, diz Bugental (1995), não está acostumada a dar cuidado sério e continuado a nossa subjetividade, ao nosso si mesmo. Olhar de forma atenta e séria para o que de fato é nossa subjetividade não significa, portanto, tornar-se sério ou rígido. Isso é característica de uma vida pautada pelas fixações em identidades. Perceber-se no espaço de possibilidade que é a terra livre que somos significa transformar a vida em obra de arte e fazer-se artista de si.

> Quando alcançamos essa libertação, toda a experiência de estarmos vivos pode ser sutilmente diferente. Passamos a conhecer nossa própria individualidade; descobrimos riqueza no interior de nosso próprio fluxo perceptual; lidamos com questões e preocupações de maneira mais íntegra, descobrindo ser possível ter uma participação criativa e estética na vida. (BUGENTAL, 1995 *apud* VAUGHAN, WALSH, 1995: p. 217)

Mas,

> Enquanto os homens e as mulheres não aceitarem sua própria natureza e perceberem plenamente que são os autores, e não as vítimas, do próprio destino, todos os seus esforços estão condenados de antemão. Enquanto os seres humanos desconfiarem de si mesmos (do si mesmo) e fundarem suas tentativas de melhorar seu destino em elementos antagônicos à sua própria natureza, essas tentativas só poderão ser antagônicas aos seus criadores. Eis o trágico da situação humana. (BUGENTAL, 1995 *apud* VAUGHAN, WALSH, 1995: p. 218)

Não é por acaso que, para Bugental, a transpessoal apenas desvela a natureza humana como natureza divina. O si mesmo não pertence a essa ou aquela escola, teoria ou movimento. O si mesmo do ser humano é livre, divino, e, nesse caso, espiritual. Nessa perspectiva, afirma:

Para mim, Deus é uma palavra usada para indicar nossa subjetividade inefável, o potencial inimaginável que está no interior de cada um de nós, as aspirações a uma verdade maior e a uma maior vivacidade no viver que jorram em nosso íntimo, nossa compaixão pelo caráter trágico da condição humana, nosso orgulho pela dignidade não destruída mas interminavelmente assaltada do nosso ser e algo mais: o sentido de mistério no qual sempre vivemos se

tivermos verdadeira consciência desse mistério e a dedicação para explorá-lo. (BUGENTAL, 1995 *apud* VAUGHAN, WALSH, 1995: p. 219)

Com base nesses argumentos, é inevitável não perceber que o que nos faz ser humanos, o que caracteriza nossa subjetividade e constitui nosso si mesmo não é um "eu" particular, sólido, fixo e fixado; é uma potência criativa, compassiva e divina que dignifica a vida humana, deixando aberta e sempre presente o mistério que é ser: espiritualidade.

CONCLUSÃO

Na perspectiva transpessoal, a experiência da espiritualidade aparece inseparável da subjetividade, pois o si mesmo que nos constitui extrapola os limites de um "eu" fixo e essencialista e abre espaço para infinitas construções de si e do outro. Esse deslocamente permite que operemos no mundo a partir de um olhar compassivo e amoroso, ao mesmo tempo que possibilita acolher e transformar nossas fixações e ilusões de separatividade geradas da ideia de um "eu" sólido e imutável.

REFERÊNCIAS

BOAINAIN JR., E. **Tornar-se transpessoal: transcendência e espiritualidade na obra de Carl Rogers**. São Paulo: Summus, 1998.

BUGENTAL, J. Níveis ônticos do crescimento. In: VAUGHAN, F.; WALSH, R. **Além do ego: dimensões transpessoais em Psicologia**. São Paulo: Cultrix, 1995.

FERREIRA, A. L. **Psicologia e processos interativos nos espaços de periferia: a formação humana em questão**. Recife: Edufpe, 2011.

_____. Matrizes conceituais: transcendência, espiritualidade e tradições de sabedoria do Oriente. In: **Tratado de Psicologia Transpessoal: antigos ou novos saberes em psicologia?** v. 1. Natal: EDUFRN, 2012.

_____; BRANDÃO, E.; MENEZES, S. **Psicologia e Psicoterapia Transpessoal: caminhos de transformação**. Recife: Comunigraf, 2005.

_____; SILVA, S. C. R. da; SILVA, S. C. R. da. **Psicologia Transpessoal: histórias, conquistas e desafios**. Recife: Edufpe, 2015. [no prelo].

FRIEDMAN, H. L.; HARTELIUS, G. **The Wiley-Blackwell Handbook of Transpersonal Psychology**. United Kingdom: Wiley-Blackwell, 2013.

GROF, S. **A mente holotrópica: novos conhecimentos sobre Psicologia e pesquisa da consciência**. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

GROF, S.; GROF, C. **A tempestuosa busca do ser: uma guia para o crescimento pessoal através da crise de transformação**. São Paulo: Cultrix, 1994.

_____. **Respiração holotrópica: uma nova abordagem de autoexploração e terapia**. Rio de Janeiro: Capivara, 2010.

MASLOW, A. H. **Introdução à psicologia do ser**. Rio de Janeiro: Eldorado, 1968.

_____. **La personalidad creadora**. Madrid: Kairós, 1994.

MATOS, L. Psicologia Transpessoal. In:_____. **Revista Plural/Fumec**. Belo Horizonte: Faculdade de Ciências Humanas de Minas Gerais, 1992.

SILVA, S. C. R. da. **A espiritualidade na perspectiva transpessoal: contribuições para repensar o sujeito da educação**. 2015. 150p. Dissertação (Mestrado em Educação) – Pós-graduação em Educação, Universidade Federal de Pernambuco. Recife, Pernambuco.

TABONE, M. **A Psicologia Transpessoal**. São Paulo: Cultrix, 1995.

TRUNGPA RINPOCHE, C. **Muito além do divã ocidental**. São Paulo: Cultrix, 2008.

VARELA, F. J.; THOMPSON, E.; ROSCH, E. **A mente incorporada: ciências cognitivas e experiência humana**. Porto Alegre: Artmed, 2003.

VAUGHAN, F.; WALSH, R. N. **Além do ego. Dimensões transpessoais em Psicologia**. São Paulo: Cultrix/Pensamento, 1995.

_____. **Caminhos além do ego**. São Paulo: Cultrix/Pensamento, 1997.

WILBER, K. **A consciência sem fronteiras: pontos de vista do Oriente e do Ocidente sobre o crescimento pessoal**. São Paulo: Cultrix, 1991.

VISÃO TRANSPESSOAL DA RELAÇÃO ENTRE RELIGIÃO E ESPIRITUALIDADE

Manoel José Pereira Simão[1]

Ementa

As vivências consideradas místicas e espirituais podem se dar dentro de uma religião formal, institucionalizada ou não. As abordagens transpessoais dão suporte teórico e prático para a compreensão dessas experiências fornecendo subsídios para a construção da Psicologia.

Resumo: As vivências espirituais e místicas estão presentes na humanidade desde sempre, estudadas há mais de um século pela Psicologia, desde Willian James e, mais recentemente, pelo movimento transpessoal. O treinamento dos profissionais de Saúde, de forma ética e focada no cliente, se faz necessário pelas categorias, de modo que tenhamos adequação e melhor atendimento. Este texto traz algumas reflexões sobre a religião e a espiritualidade à luz dos pressupostos do paradigma transpessoal.

Palavras-chave: religião; espiritualidade; transpessoal; capacitação profissional.

1 *CRP-06/39130. Psicólogo, psicoterapeuta, educador, mestre em Neurociências – IP USP. Pós-graduado em Psicologia da Saúde, Transdisciplinaridade e Psicologia Transpessoal. Coordenador da Alubrat São Paulo.* E-mail: *manoeljpsimao@gmail.com*

APRESENTAÇÃO

O contexto clínico em Psicoterapia é marcado por demandas de várias queixas e necessidades. Algumas dessas demandas são marcadamente permeadas por vivências espirituais e místicas que dão ao profissional a necessidade de conhecimento e postura ética adequada diante do cliente. Este texto propõe a discussão dessa relação e dos aspectos práticos e de formação profissional com os quais o autor se encontra envolvido há pelo menos 20 anos.

TEXTO

O interesse sobre a espiritualidade e a religião sempre existiu no curso da História humana. No início dos anos 1960, quando os estudos eram dispersos, surgiram os primeiros periódicos especializados, dentre os quais o *Journal of Religion and Health*. A partir de então, os estudos sobre espiritualidade e religiosidade realizados com base em amostras específicas mostraram pertinência quanto à investigação do impacto dessas práticas na saúde mental e na qualidade de vida (PARGAMENT, 1997; KOENIG, 2001).

A experiência religiosa deixou de ser considerada fonte de patologia e, em certas circunstâncias, passou a ser reconhecida como provedora do reequilíbrio e saúde da personalidade (LEVIN et al., 1996; KOENIG, 2001). As teorias sociológicas atuais veem a crença na vida após a morte como um componente central de muitos sistemas religiosos, fornecendo significado para a vida atual com a continuidade na seguinte (STARK, BAINBRIDGE, 1996).

Considerando os dados demográficos sobre religião, mais de três quartos dos americanos acreditam na vida após a morte (GREELEY, HOUT, 1999; KLENOW, BOLIN, 1989/1990) e aproximadamente 92% dos brasileiros tem a mesma crença, uma vez que apenas 7,3% da população não tem religião (IBGE, 2000).

Por considerar as experiências místicas e meditativas processos mensuráveis e quantificáveis, com base nas evidências acumuladas na literatura e na prática médica, a Organização Mundial de Saúde (OMS), por meio do grupo de Qualidade de Vida, incluiu em seu instrumento genérico de avaliação de qualidade de vida o domínio Religiosidade, Espiritualidade e Crenças Pessoais, com 100 itens. A maioria dos estudos que investigaram a relação entre a religiosidade/espiritualidade e a saúde mental revelou que níveis mais elevados da participação religiosa estão associados com o maior bem-estar e a saúde mental (MOREIRA-ALMEIDA et al., 2006).

A inclusão de "problemas religiosos ou espirituais" como uma categoria diagnóstica inserida no DSM-IV (APA, 1994) reconhece que os temas religiosos e espirituais podem ser o foco da consulta e do tratamento psiquiátrico/psicológico (LUKOFF, 1995). Entretanto, integrar dimensões espirituais e religiosas de vidas dos clientes durante a Psicoterapia requer profissionalismo ético, alta qualidade de conhecimento e habilidades para alinhar as informações coletadas sobre as crenças e os valores ao benefício do processo terapêutico. Alguns achados empíricos mostram que os clientes adotam/são convertidos para os valores dos psicoterapeutas – especialmente os valores morais, religiosos e políticos –,

revelando sérios problemas éticos, tais como: redução da liberdade do cliente, violação do contrato terapêutico, falta de competência do terapeuta, perda da neutralidade do terapeuta (TJELTVEIT, 1986).

Podemos considerar três conceitos distintos: o movimento, a experiência e as disciplinas transpessoais. O movimento transpessoal integra diferentes especialistas de diversas disciplinas que se dedicam ao estudo das experiências transpessoais, fenômenos correlatos a suas aplicações. A experiência transpessoal pode definir-se como aquela em que o senso de identidade ou do "eu" ultrapassa (trans + passar = ir além) o individual e o pessoal, a fim de abarcar aspectos da humanidade, da vida, da psique e do cosmo. Em relação às disciplinas, temos a Psicologia, a Psiquiatria e a Medicina, bem como outras disciplinas Transpessoais que se concentram no estudo das experiências e dos fenômenos transpessoais, enfocando particularmente seus aspectos biológicos, psicológicos e sociais (SALDANHA, 2008).

Pierre Weil, importante representante do movimento transpessoal como psicólogo, reúne diferentes experiências transpessoais no Oriente e no Ocidente – particularmente as experiências de consiência cósmica –, apontando para o caráter transformador e positivo delas (WEIL, 1972/1978/1992).

Abraham Maslow, um dos responsáveis por oficializar a Psicologia Transpessoal em 1968 se interessou por valores espirituais dizendo que o ser humano tem uma necessidade cognitiva de compreender e, por isso, precisa de uma estrutura de valores, uma filosofía de vida, uma religião ou substituto em que pautar sua vida (MASLOW, s/d).

Lomax et al. (2002) avaliaram psicólogos que buscam integrar Psicoterapia e religião ou Psicoterapia e espiritualidade, considerando que a primeira é dificultosa, enquanto a integração da Psicoterapia não religiosa com a espiritualidade é possível e dá bons resultados. Os autores apontam que algumas observações éticas merecem atenção, tais como: 1) a habilidade de inquirir sobre a vida religiosa e espiritual dos pacientes é um elemento importante da competência psicoterapêutica; 2) a informação sobre a vida religiosa e espiritual dos pacientes revela, frequentemente, dados muito importantes para a superação de suas dificuldades; 3) o processo do inquérito sobre esse domínio deve ser respeitoso; e 4) há um potencial significativo para faltas éticas quando o terapeuta exagera suas convicções pessoais abandonando o princípio da neutralidade.

Em convenção com a Associação Psiquiátrica Americana (APA), Shafranske (2001) recomenda alguns procedimentos para os psicoterapeutas ao abordarem o tema "espiritualidade e religiosidade": i) identificar se variáveis religiosas e espirituais são características clínicas relevantes para as queixas e os sintomas apresentados; ii) pesquisar o papel da religião e da espiritualidade no sistema de crenças; iii) identificar se idealizações religiosas e representações de Deus são relevantes e abordar clinicamente essa idealização; iv) demonstrar o uso de recursos religiosos e espirituais no tratamento psicológico; v) utilizar um procedimento de entrevista para acessar o histórico e o envolvimento com

a religião e a espiritualidade; vi) treinar intervenções apropriadas a assuntos religiosos e espirituais e atualizar a respeito da ética sobre temas religiosos e espirituais na prática clínica.

Os psicoterapeutas devem estar confortáveis com clientes que levantam questões existenciais e espirituais (SHAW et al., 2005), sendo que explorar as crenças religiosas e espirituais pode ser útil no processo psicoterápico (SPARR, FERGUESON, 2000) e uma necessidade terapêutica, além de ser um dever ético o respeito a essas opiniões, a empatia, assim como a continência à realidade que o cliente traz, ainda que os terapeutas não compartilhem das mesmas crenças religiosas (SHAFRANSKE, 1996; MILLER, 1999).

Metzner (1995) define Estado Alterado de Consciência (EAC) como uma mudança temporária no pensamento, no sentimento e na percepção em relação ao estado de consciência ordinário, que tem um início, uma duração e um final. EAC induzidos pela prece e pela meditação têm sido estudados com métodos de neuroimagem funcional.

Tart et al. (1990) e Metzner (1995) estudaram os EAC e seu uso em Psicoterapia, revelando que as experiências durante tais estados podem influenciar mudanças de comportamentos. Diferentes estados de consciência podem promover novas percepções a respeito de um mesmo fenômeno e, consequentemente, novos estados emocionais favoráveis à superação de dificuldades e sofrimentos no âmbito psicológico (DIETRICH, 2003). Teoricamente, práticas religiosas/espirituais subjetivas, como preces, contemplações e meditações, podem alterar o estado de consciência, influenciando a mudança da percepção de um evento que desencadeia sofrimento.

Mesmo que a hipnose seja conhecida por promover EAC com objetivos terapêuticos (ESLINGER, 2000), o estudo e a aplicação dos EAC talvez possa ser um dos caminhos para a integração da espiritualidade e da religiosidade à Psicoterapia, visando o atendimento das pessoas que, em seus sistemas de crença, valorizam essa instância subjetiva. Como exemplo, a Psicoterapia Transpessoal aborda tópicos como a importância da espiritualidade para a reconquista da saúde e bem-estar do cliente, assim como a utilização dos EAC para a promoção de relaxamentos e visualizações com impacto terapêutico (WALACH et al., 2005).

Kelly e cols. (2007) apresentam em uma revisão de quase um século de pesquisas nas implicações de várias experiências transpessoais, como estudos em placebo, transtornos dissociativos, escrita automática/psicografia, estados de transe, experiências mediúnicas, fenômenos de quase-morte e experiências místicas. Afirmam que, à luz das evidências disponíveis, as principais teorias monistas materialistas atuais a respeito do complexo mente-corpo são seriamente falhas e incapazes de explicar muitas das experiências transpessoais humanas.

Às vezes, experiências religiosas e espirituais correlacionadas com o declínio de uma psicopatologia e com a restauração da saúde psíquica podem muito bem expor experiências subjetivas que ultrapassam e muito os chamados "limites normais do ego".

Faz-se necessário reconhecer a espiritualidade como componente essencial da personalidade e da saúde pelos profissionais; esclarecer os conceitos de *religiosidade* e *espiritualidade* junto dos profissionais; incluir a espiritualidade como recurso de saúde na formação dos novos profissionais; adaptar e validar escalas de espiritualidade/religiosidade à realidade brasileira; oferecer treinamento específico para a área clínica.

A discussão com os alunos sobre as diferenças entre os conceitos, as pesquisas sobre o tema, a compreensão dos processos saudáveis e nocivos do uso de práticas religiosas e espirituais contribuem para melhor qualidade de atendimento às necessidades dos clientes, diminuindo o preconceito, informando e formando profissionais melhores. De maneira similar à exploração de toda a dimensão pessoal da experiência humana, a integração das dimensões espirituais e religiosas dos clientes em seus tratamentos requer profissionalismo ético, alta qualidade de conhecimento e habilidades para alinhar as informações coletadas sobre as crenças e os valores com o benefício do processo terapêutico.

As abordagens transpessoais reconhecem o fato de que estamos em constante crescimento. Essa perspectiva ajuda-nos a restituir sentido e valor à vida, e a determinar o que somos e o que desejamos. Também pode contribuir para a percepção de nossas responsabilidades pessoais e para com o mundo como um todo. Pode acrescentar um sentido de personalidade dinâmico ao momento presente e dar uma sensação de sentido à nossa existência e ao nosso futuro.

REFERÊNCIAS

APA. American Psychiatric Association. **Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders**. 4.ed. Washington, D.C.: American Psychiatric Association, 1994.

CROSSLEY, J. P.; SALTER, D. P. A question of finding harmony: a grounded theory study of clinical psychologists' experience of addressing spiritual beliefs in therapy. **Psychol. Psychother**., 78(3):295-313, 2005.

DIETRICH, A. Functional neuroanatomy of altered states of consciousness: he transient hypofrontality hypothesis. **Consciousness and Cognition**, 12:231-56, 2003.

ESLINGER, M. R. Hypnosis principles and applications: an adjunct to health care. **CRNA**, 11(4):190-6, 2000.

GRAVES, D. L.; SHUE, C. K.; ARNOLD, L. The role of spirituality in patient care: incorporating spirituality training into medical school curriculum. **Acad. Med**. 77(11):1167, 2002.

GREELEY, A. M.; HOUT, M. American's increasing belief in life after death: Religious competition and acculturation. **Am. Sociol. Rev**., 64:813-35, 1999.

IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Censo Demográfico – Brasil 2000. [citado 25 jul 2005]. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br>.

KELLY, E.; KELLY, E. W.; CABTREE, A.; GAULD, A.; GROSSO, M.; GREYSON, B. **Irreducible Mind: Toward a Psychology for the 21st Century**. Plymouth: Rowman & Little, 2007.

KLENOW, D. J.; BOLIN, R. C. Belief in an afterlife: A national survey. **Omega**, 20:63-64, 1989-1990.

KOENIG, H. **Handbook of Religion and Health: a Century of Research Reviewed**. Oxford: Oxford University Press, 2001.

LUKOFF, D.; LU, F. G.; TURNER, R. Cultural considerations in the assessment and treatment of religious and spiritual problems. **Psychiatr. Clin. North Am.,** 18(3):467-85, 1995.

MASLOW, A. **Introdução a Psicologia do Ser**. Rio de Janeiro: Eldorado, s/d.

METZNER, R. Therapeutic application of altered states of consciousness (ASC). In: SCHILICLITINY, M.; LEUNES, H. (Ed.). **Worlds of Consciousness**. v. 5. Berlin: VWB, 1995.

MILLER, W. R. (Ed). **Integrating Spirituality into Treatment: Resources for Practitioners**. Washington, D.C.: APA, 1999.

MOREIRA-ALMEIDA, A.; NETO, F. L.; KOENIG, H. G. **Religiousness and mental health: a review**. Rev. Bras. Psiquiatr., 28(3):242-50, 2006.

PARGAMENT, K. I. **The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, and Practice**. New York: Guilford Press, 1997.

SALDANHA, V. **Psicologia Transpessoal – Abordagem integrativa. Um conhecimento emergente em Psicologia da consciência**. Ijuí: Unijuí, 2008.

SHAFRANSKE, E. (Ed.). **Religion and the Clinical Practice of Psychology**. Washington, D.C.: APA, 1996.

SHAW, A.; JOSEPH, S.; LINLEY, P. A. **Religion, spirituality, and posttraumatic growth: a systematic review**. Mental Health, Religion & Culture, 8(1):1-11, 2005.

SPARR, L. F.; FERGUESON, J. F. Moral and spiritual issues following traumatization. In: BOEHNLEIN, J. K. (Ed.). **Psychiatry and Religion: The Convergence of Mind and Spirit**. Washington, D.C.: APA, 2000.

STARK, R; BAINBRIDGE, W. S. A Theory of Religion. New Brunswick: Rutgers University Press, 1996.

TART, C. **Altered States of Consciousness**. 3.ed. San Francisco: Harper, 1990.

WALACH, H.; KOHLS, N.; BELSCHNER, W. Transpersonal Psychology – psychology of consciousness: chances and problems. **Psychother. Psychosom. Med. Psychol**., 55(9-10):405-15, 2005.

WEIL. P. **Antologia do êxtase**. Palas Athena, São Paulo, 1992

_____. Variáveis da consciência cósmica. **Jornal Bras. de Psicologia Clínica**, 1978.

_____. **A consciência cósmica – introdução à Psicologia Transpessoal**. Vozes: Petrópolis, 1972.

O ECLIPSE DA ESPIRITUALIDADE NA FORMAÇÃO D@ PSICÓLOG@

Sidney Carlos Rocha da Silva[1]
Aurino Lima Ferreira[2]

Ementa

SILVA, S. C. R.; FERREIRA, A. L. **O eclipse da espiritualidade na formação do psicólogo**. São Paulo: CRP SP. Seminário Psicologia, Espiritualidade e Epistemologias Não Hegemônicas, 27 de novembro de 2015.

Resumo: O texto apresenta uma breve problematização acerca do eclipse da espiritualidade na formação d@ psicólog@. Aponta as implicações desse processo e destaca a necessidade de resgate dos antigos princípios da espiritualidade como elemento central para a construção de uma psicologia que prioriza o bem viver, o compromisso com o coletivo e uma ética do cuidado.

Palavras-chave: espiritualidade; formação d@ psicólog@; cuidado.

1 *Mestre, CRP-02/16794 - NEIMFA - Recife - PE.* E-mail: *mahasido16@yahoo.com.br*
2 *Doutor, CRP-02/8867 PPGE/UFPE. Recife – PE.* E-mail: *aurinolima@gmail.com*

A modernidade vai endossando, a partir da supremacia do "momento cartesiano" (FOUCAULT, 2006), a edificação de um sujeito cognoscente e, em contraposição, vai sendo marginalizada a noção espiritual da *subjetividade*. Melhor dizendo, o que ocorre, em especial no campo psicológico, é uma espécie de eclipse da espiritualidade, o que acaba impossibilitando a emergência de um sujeito espiritual e de uma psicologia como cuidado.

Não seria estranho, portanto, dizer que a espiritualidade – apesar de toda a sua importância para as filosofias antigas, como já retratado por Michel Foucault (2006), Pierre Hadot (1999; 2014), Grof (1997), Tart (2012) e Wilber (2006) – não tem valor formativo para as práticas psicológicas no presente. Pelo contrário, as experiências espirituais vêm sendo pensadas, de modo geral e dominante, como algo da ordem do romântico, do ingênuo e do não científico. Como aponta Grof (1997; p. 245), os cientistas ocidentais tradicionais gostam de assumir uma posição de "sabe-tudo" e descartar qualquer noção de espiritualidade como superstição primitiva, pensamento mágico regressivo, falta de educação ou psicopatologia clínica. Na atualidade, em suma, parece não haver espaço para pensar a espiritualidade como instrumento formativo, pois

> a ciência moderna, o mais poderoso e exato sistema de conhecimento da História, que levou a um domínio extraordinário sobre o mundo físico, parece nos dizer com certeza absoluta que ansiamos por nada mais que fantasias – superstições absurdas e ultrapassadas que nos tornarão menos aptos a viver no mundo real. (TART, 2012: p. 53)

Nesse sentido, apesar de essa noção ser crucial em nossos processos de crescimento e formação humana, não queremos, diz Charles Tart (2012), "parecer tolos ou malucos". Menos ainda românticos ou ingênuos. Ao lado disso, muitas de nossas ciências "governadas pela visão de mundo mecanicista são incapazes de distinguir entre as crenças religiosas dogmáticas e estritas das religiões principais e a profunda sabedoria das grandes filosofias espirituais [...]" (GROF, 1997: p. 245).

A espiritualidade se perdeu nas sombras de uma razão positivista e se requalificou, em situação completamente distinta, no contexto moderno:

> Para a ciência moderna, que já nos deu tanto, os que se dedicam à busca espiritual e os que têm essa tendência não passam de pessoas simplórias que, na melhor das hipóteses, perdem tempo relutando em adotar uma postura verdadeiramente científica sobre o que é ou não real. Ainda segundo essa concepção, essas pessoas acreditam em superstições tolas e provavelmente sofrem de uma grave estupidez e de uma psicopatologia que as leva a buscar o espiritual. (Na verdade, não é exatamente a ciência que nos diz tal coisa, mas, sim, o cientificismo, uma deturpação sedimentada e dogmática da ciência [...].) (TART, 2012: p. 39)

Como bem ressalta Ken Wilber (2006), ainda que consideremos (e devemos considerar) os benefícios e dignidades que a modernidade também nos trouxe, a exclusão da espiritualidade foi clara. Afinal de contas,

> Depois que a espiritualidade, como um todo, foi descartada, o modo de discurso dominante não apenas tornou ilegal a espiritualidade mítica ou pré-racional, mas também a espiritualidade racional e pós-racional. E exatamente porque a linha espiritual responde à pergunta "O que é mais preocupante?", ela – e o tipo específico de inteligência indicado para abordar essa pergunta que a vida nos concede – foi mutilada no Ocidente moderno. (WILBER, 2006: p. 239)

Em razão disso, parafraseamos Foucault (2006) com o intuito de colocar em evidência as seguintes questões: Por que motivos a experiência da espiritualidade foi desconsiderada e desqualificada no modo como nossa formação ocidental refez sua história? Por que a negação e a negativização da espiritualidade como elemento formativo?

Stanislav Grof (1997), ao falar de nossa forma moderna de produzir conhecimentos e excluir de imediato a experiência espiritual como elemento central de estudo e pesquisa, dirá: nossa ciência ocidental é cega quanto ao fato de a espiritualidade ser questão de ingenuidade, falta de estudo e observação precisa, pois muito já se fez nesse aspecto. O problema, continua ele, é que

> muitos cientistas tradicionais confundem o atual modelo newtoniano-cartesiano do universo com uma descrição definitiva da realidade, cuja verdade e precisão tenham sido provadas além de qualquer dúvida razoável. (GROF, 1997: p. 246)

Não é casual que

> não há lugar para qualquer forma de espiritualidade como um aspecto relevante e significativo da existência num universo em que a matéria é primária, e a vida, a consciência e a inteligência são seus produtos acidentais. (GROF, 1997: p. 246)

Por tal motivo, com raríssimas exceções, não tem havido reconhecimento da espiritualidade no mundo acadêmico ocidental moderno, menos ainda o valor dessa experiência para o processo de humanização.

Michel Foucault (2006) vai ainda mais longe ao afirmar que a razão pela qual fomos esquecendo e apagando o preceito "natureza espiritual" no processo de produção e acesso à verdade está no que denominou de "momento cartesiano". A hipótese do filósofo e psicólogo é a de que o "momento cartesiano" não apenas desqualificou a espiritualidade como elemento fundamental da formação dos homens, como também renovou a noção do "Conhece-te a ti mesmo", de tal forma que na modernidade pedagógica o preceito "conhecimento de si" é muito diferente do que era na Antiguidade. Como podemos perceber,

> o procedimento cartesiano, por razões bastante simples de compreender, requalificou o *gnothi seautón*, ao mesmo tempo muito contribuiu, e sobre isto gostaria de insistir, para desqualificar o princípio do cuidado de si, desqualificá-lo e excluí-lo do campo do pensamento filosófico moderno. (FOUCAULT, 2006: p. 19)

Em suma, a espiritualidade, no campo da modernidade, é excluída e desarticulada dos processos de conhecimento de si, do mundo, da verdade:

> Digamos esquematicamente: durante todo este período que chamamos de Antiguidade e segundo modalidades que foram bem diferentes, a questão filosófica do "como ter acesso à verdade" e a prática de espiritualidade (as transformações necessárias no ser mesmo do sujeito que permitirão acesso à verdade) são duas questões, dois temas que jamais estiveram separados. Não estiveram separados para os pitagóricos, é claro. Não estiveram separados também para Sócrates e Platão: a *epiméleia heautoû* (cuidado de si) designa precisamente o conjunto das condições de espiritualidade, o conjunto das transformações de si que constituem a condição necessária para que se possa ter acesso à verdade. Portanto, durante toda a Antiguidade (para os pitagóricos, para Platão, para os estoicos, os cínicos, os epicuristas, os neoplatônicos, etc.), o tema da Filosofia (Como ter acesso à verdade?) e a questão da espiritualidade (Quais são as transformações no ser mesmo do sujeito para se ter acesso à verdade?) são duas questões que jamais estiveram separadas. (FOUCAULT, 2006: p. 21-2)

Não por acaso, a espiritualidade é a menos importante, menos precisa, menos valorizada e mais esquisita em nosso tempo:

> Pois bem, se fizermos agora um salto de muitos séculos, podemos dizer que entramos na Idade Moderna (quero dizer, a história da verdade entrou no seu período moderno) no dia em que admitimos que o que dá acesso à verdade, as condições segundo as quais o sujeito pode ter acesso à verdade, é o conhecimento e tão-somente o conhecimento. É aí que, parece-me, o que chamei de "momento cartesiano" encontra seu lugar e sentido, sem que isso signifique que é de Descartes que se trata, que foi exatamente ele o inventor, o primeiro a realizar isso. Creio que a Idade Moderna da História da verdade começa no momento em que o que permite aceder ao verdadeiro é o próprio conhecimento e somente ele. (FOUCAULT, 2006: p. 22)

De forma distinta do que vinha ocorrendo na Antiguidade, em que o conhecimento estava articulado e a serviço da espiritualidade, na Era Moderna, afirma Foucault (2006: p. 24),

> o conhecimento se abrirá simplesmente para a dimensão indefinida de um progresso cujo fim não se conhece e cujo benefício só será convertido, no curso da História, em acúmulo instituído de conhecimentos ou em benefícios psicológicos ou sociais que, no fim das contas, é tudo o que se consegue da verdade, quando foi tão difícil buscá-la.

As consequências desse processo são duas: de um lado, a convicção em um sujeito que é capaz de verdade por si mesmo, sem necessidade de uma transformação; um sujeito concreto e substancial que ganha visibilidade não em sua capacidade de modificar-se e autoformar-se, mas em caráter cognoscente:

> Os modernos são arremessados para dentro de si mesmos, fechando-se na interioridade de sua própria consciência e expandindo uma das mais persistentes tendências da filosofia moderna: o cultivo de uma preocupação com o *cogito*, fazendo com que o mundo seja apreendido pelo filtro do "eu". (FREITAS, 2012: p. 65)

De outro lado, destacamos a emergência de uma Psicologia da adaptação compreendida como um modo de condicionar um individuo ao um ideal de "eu". Nesse caso, nossas psicologias se desenvolvem centradas no governo dos outros, e não no cuidado consigo mesmo. Ou seja, ao eliminarmos a espiritualidade dos processos de formação do psicólog@, eliminamos também a possibilidade de fazer da Psicologia uma estratégia de cuidado e crescimento humano integral e efetivo.

De acordo com esses argumentos, as práticas psicológicas vigoram, ainda, sob o esteio de um sujeito racional, substancial e identitário que se debate para não morrer, mas não percebe que já está morto. Sob as influências de uma modernidade que recusa a espiritualidade, o processo de formação d@ psicólog@ passou a reduzir a ideia mesma de cuidar em Psicologia focalizando unidimensionalmente os procedimentos e as competências a fim de atender às demandas do mercado capitalista. Como resultado, passamos a viver, na contemporaneidade, uma psicologia-da-exclusão pautada em uma governamentalização da vida e dos homens – passando a ajustar os indivíduos ao meio social por meio de uma racionalidade isolada e fragmentada que visa à eficiência, produtividade e qualidade total, tornando-os ou não empregáveis/normais/adaptáveis.

Assim, os antigos princípios da espiritualidade, elemento central em uma psicologia que prioriza o bem viver, o compromisso com o coletivo e uma ética do cuidado, agora perdem espaço e tornam-se meros simulacros e fantasias. Enfim, de quem cuidamos, se o sujeito que acreditávamos existir já não nos representa? Para que cuidamos, se não há mais um ideal de sujeito a desenvolver? Na Psicologia, diria o Pequeno Príncipe cuidador: "Os homens embarcam nos trens, mas já não sabem mais o que procuram. Então eles se agitam, sem saber para onde ir [...] E isso não leva a nada [...]". (SAINT-EXUPÉRY, 2006: p. 80)

É fundamental repensar a forma pela qual experienciamos a nós mesmos na medida em que as Ciências Humanas, em particular a Psicologia, têm na noção de sujeito sua categoria central. Assim, deslocar a prática psicológica da forte e insistente dependência de um modelo antropológico é uma questão urgente.

Faz-se necessário, portanto, antes mesmo de reagir ao "momento cartesiano" e tentar cobrir cegamente os efeitos trazidos por eles, pensar a formação d@ psicólog@ a partir dela mesma, ou seja, não deixando de lado uma reflexão crítica em torno de nossa dês-humanidade acerca da natureza da subjetividade. Ao lado disso, é questão urgente pensar o ser mesmo do sujeito a partir de outras cifras, em que se leve em consideração a experiência espiritual no processo de formação.

PELO RESGATE DA ESPIRITUALIDADE: A NECESSÁRIA (RE) APROXIMAÇÃO PELO ESPIRITUAL NA FORMAÇÃO D@ PSICOLOG@.

Diante do que foi exposto até aqui, faz-se necessário repensar o modo de olhar os problemas que afetam a formação do psicólogo na atualidade, a fim de produzir reflexões e questionamentos que possibilitem tematizar os

processos formativos para além dos modismos de nosso tempo. Talvez – e não por acaso – estejamos vendo, nos últimos anos, diferentes autores se aproximando pela tópica da espiritualidade. Apesar do conflito entre ciência e espiritualidade na modernidade, que vem marginalizando articulações das diversas áreas do saber (como a Psicologia, a Filosofia e a Educação) com a experiência espiritual, parece ser incontestável a ampliação do interesse de diferentes disciplinas e teóricos pela temática nas últimas décadas. Isso deve ser no mínimo admirável, pois

> o aumento do interesse pela espiritualidade e pela busca interna é certamente um dos poucos desenvolvimentos que trazem esperança em nosso mundo conturbado. Se esta tendência continuar, a transformação interna da humanidade poderia tornar-se uma importante força para impedir a atual tendência suicida e a catástrofe global em direção à qual o mundo parece estar se movendo num ritmo assustador. (GROF, 1997: p. 251)

Como apontou Wilber (2011), por meio da influência das tradições orientais e do crescente interesse pelo misticismo cristão e neoplatonismo, muitos pesquisadores ocidentais que até pouco tempo se recusavam a pensar sobre espiritualidade, a não ser dentro do campo teológico ou religioso, estão se abrindo para explorar as experiências espirituais de forma direta e autêntica. Ao lado disso,

> a convergência entre a nova ciência e as tradições místicas da filosofia perene, que está se processando rapidamente, oferece uma perspectiva excitante de uma futura visão de mundo abrangente que vai cobrir o abismo entre a pesquisa científica e a busca espiritual. Um novo paradigma tão abrangente poderia ser um importante catalisador na evolução da consciência que parece ser uma condição crítica para a sobrevivência da vida neste planeta. (GROF, 1997: p. 251)

O que já foi possível perceber é que, nas últimas décadas, a exagerada rejeição e a imperiosa guerra com o campo da espiritualidade começaram a sofrer drásticas modificações, e não podemos isolar esse fato dos avanços revolucionários no modo de conceber a ciência.

A partir de visões de mundo menos estruturalistas e mais integrais, de concepções de ciência menos positivistas e não duais, começamos a ampliar nosso senso do que é *ciência* para além das bases do cientificismo. Com isso, ainda que essa forma tradicional e rígida de fazer ciência seja o paradigma dominante do nosso tempo, novas ideias e conceitos começaram a emergir, já a partir do século XX, para solapar as evidências e as certezas da forma de conceber o mundo e o humano. A consequência tem sido pequenas grandes mudanças no pensamento da Medicina, Psicologia, Antropologia, Filosofia, Educação, entre outras. Cativada por visões de mundo mais abrangentes e integrais, nossa forma de pensar a vida tem começado a abrir espaços para o fenômeno espiritual:

> Ainda que na vida prática o indivíduo pense em termos de matéria sólida, espaço tridimensional, tempo unidirecional e causalidade linear, a compreensão filosófica da existência torna-se muito mais complexa e sofisticada, e se aproxima daquela encontrada nas grandes tradições místicas do mundo. O universo é visto como uma intensa trama de aventuras na consciência e é superada a dicotomia entre experimentador e experimentado, entre forma e vazio, tempo e não tempo, determinismo e livre-arbítrio, existência e não existência (GROF, 1987, p. 35).

Nessa direção, é natural que a aparente incompatibilidade entre ciência e espiritualidade comece, mesmo que aos poucos, a se dissolver. Essa revolução conceitual que vem ocorrendo na forma de fazer ciência aponta para a possibilidade da complementaridade entre a visão de mundo dos variados campos do saber com experiência espiritual. De forma gradativa, estamos começando a perceber que a encantadora espiritualidade a que nos referimos é plenamente compatível com qualquer área de conhecimento específico. Por exemplo,

> é interessante notar que muitos cientistas importantes que revolucionaram a Física moderna – Albert Einstein, Niels Bohr, Erwin Schröedinger, Werner Heisenberg, Robert Oppenheimer e David Bohm – perceberam que seu pensamento científico era bastante compatível com a espiritualidade e a visão mística do mundo (GROF, 1987: p. 36).

O que estamos vendo nas últimas décadas, com todos os embates e disputas, é uma crescente convergência entre a ciência e a espiritualidade, seja em artigos, livros, dissertações, teses, seminários, seja em congressos, a possibilidade e a necessidade de (re)encontro dessas duas experiências têm sido amplamente discutidas. Assim, tivemos a oportunidade de ver o desenvolvimento de variadas teorias na Sociologia, na Medicina, na Antropologia, na tecnologia do laser, na holografia, na Física Quântico-relativista, além de pesquisas avançadas que vêm levando a descobertas de novos valores e princípios que inovaram a pesquisa moderna sobre a consciência, a realidade, a subjetividade e a ciência de modo mais global.

Esses avanços e pesquisas foram denominados, segundo Grof (1987), de *holonômicos*, *holográficos* ou *hologrâmicos*, na medida em que têm possibilitado pensar a relação entre o todo e as partes, mas principalmente abrindo portas para pensar o binômio da ciência-espiritualidade como um (re)encontro necessário e um caso (de amor) no mínimo interessante para os profissionais em formação.

REFERÊNCIAS

FOUCAULT, M. **A Hermenêutica do sujeito**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

FREITAS, A. S. O cuidado de si como articulador de uma nova relação entre Filosofia, Educação e Espiritualidade. In: RÖHR, F. (Org.) **Diálogos em Educação e espiritualidade**. Recife: Edufpe, 2012.

GROF, S. **A aventura da autodescoberta**. São Paulo: Summus, 1997.

_____. **Além do cérebro: nascimento, morte e transcendência em Psicoterapia**. São Paulo: McGraw-Hill, 1987.

HADOT, P. **O que é a Filosofia Antiga?** São Paulo: Edições Loyola, 1999.

_____. **Exercícios espirituais e Filosofia Antiga**. São Paulo: E. realizações, 2014.

SAINT-EXUPÉRY, A. **O Pequeno Príncipe.** Rio de Janeiro: Agir, 2006.

SILVA, S. C. R. da. **A espiritualidade na perspectiva transpessoal: contribuições para repensar o sujeito da educação**. 2015. 150p. Dissertação (Mestrado em Educação) – Pós-graduação em Educação, Universidade Federal de Pernambuco. Recife, Pernambuco.

TART, C. **O fim do materialismo: como as evidências científicas dos fenômenos paranormais estão unindo ciência e espiritualidade**. São Paulo: Cultrix, 2012.

WILBER, K. **A visão integral: uma introdução à revolucionária abordagem integral da vida, de Deus, do universo e de tudo mais**. São Paulo: Cultrix, 2006.

_____. **Um deus social**. São Paulo: Pensamento, 2011.

A ESPIRITUALIDADE NA PERSPECTIVA TRANSPESSOAL: UMA NOÇÃO DE MÚLTIPLOS USOS E DIFERENTES CONCEITOS

Sidney Carlos Rocha da Silva[1]
Aurino Lima Ferreira[2]

Ementa

SILVA, S. C. R.; FERREIRA, A. L. **A espiritualidade na perspectiva transpessoal: uma noção de múltiplos usos e diferentes conceitos**. São Paulo: CRP SP. Seminário Psicologia, Espiritualidade e Epistemologias Não Hegemônicas, 27 de novembro de 2015.

Resumo:
O texto busca apresentar, de modo sintético e claro, o(s) uso(s) que a perspectiva transpessoal tem feito em torno da noção de *espiritualidade*. Embora o termo esteja gradativamente se tornando um conceito nuclear nessa abordagem, parece ainda não se apresentar como uma noção claramente delineada. Nessa direção, nossa análise apontou o uso de quatro noções bases de espiritualidade: 1) a espiritualidade como o não religioso; 2) a espiritualidade como experiência transformadora; 3) a espiritualidade como cultivo de valores humanos fundamentais; 4) a espiritualidade como visão integral. Assim, tudo indica que, da perspectiva transpessoal, não podemos falar em *espiritualidade*, no singular, mas em *espiritualidades*, no plural.

Palavras-chave: espiritualidades; Psicologia Transpessoal.

1 *Mestre, CRP-02/16794 - NEIMFA- Recife - PE.* E-mail: *mahasido16@yahoo.com.br*
2 *Doutor, CRP-02/8867 PPGE/UFPE. Recife – PE.* E-mail: *aurinolima@gmail.com*

INTRODUÇÃO

Segundo Grof e Grof (2010: p. 22), "a filosofia dominante da ciência ocidental tem sido o monismo materialista". Isso significa que as diferentes disciplinas científicas, ao descrever a realidade como o desenvolvimento da matéria, aceitando como verdadeiro apenas o que pode ser mensurado e pesado, acabaram marginalizando a experiência da espiritualidade como elemento transformador e fundamental da vivência humana. Na atualidade, ter uma atitude científica dominante significa aceitar e endossar a insignificância da espiritualidade e, mais ainda, de um indivíduo que se faz sujeito espiritual.

> Significa também saber que somos nada mais do que animais altamente desenvolvidos e máquinas biológicas compostas de células, tecidos e órgãos. Finalmente, uma compreensão científica da existência inclui a aceitação de que a consciência é uma função fisiológica do cérebro e que a psique é governada por forças inconscientes de natureza instintual (GROF, 1987: p. 242).

Em um universo compreendido dessa maneira, o lugar da espiritualidade está fora dos muros da cidade, pois dentro desse mundo as experiências espirituais são consideradas primitivas, supersticiosas, manifestação de doenças graves ou crenças religiosas e dogmáticas.

Parece estar claro que nossa cultura ainda não reconhece o valor e a importância que os domínios da espiritualidade têm para os seres humanos, de modo geral e particularmente para nossos processos educativos. Geralmente, eles são considerados estranhos e ameaçadores para o universo acadêmico.

Com isso, os valores espirituais têm sido altamente ignorados e substituídos por visões de mundo que limitam e reduzem o ser humano e a vida em considerações racionalistas e materialistas. Entretanto, queremos ressaltar que essa forma de pensar e de se relacionar com os valores espirituais é exagerada, imatura e desnecessária. Apontamos que a ciência genuína e a espiritualidade não precisam competir pelo mesmo território. Afinal, elas são complementares, e não competitivas. De acordo com Wilber (2011) e Grof e Grof (2010), o conflito que se instaurou entre *ciência* e *espiritualidade* decorre, entre outros fatores, do engano fundamental que existe em torno desses termos:

> A aparente incompatibilidade deve-se ao fato de que ambos os lados compreendem de modo seriamente equivocado a posição do outro e provavelmente cada um deles representa também uma falsa versão de sua própria disciplina. (GROF, GROF, 2010: p. 23)

Se há o conflito e persiste a incompatibilidade, é bem provável que estejamos nos relacionando com uma versão limitada de espiritualidade, pois se esse conceito for devidamente bem compreendido, não há razões práticas, nem mesmo científicas, para tanto desprezo.

Com base nesses argumentos, e com o intuito de evitar esse tipo de confusão, precisamos não apenas nos debruçar sobre o conceito de *espiritualidade*, mas também delimitar o sentido com que a pensamos. Isso ocorre por diferentes razões: 1) porque o termo tem sido confundido com o aspecto religioso mais estrito; 2) porque é, sem dúvida, um conceito complexo, mas sobretudo por ser um campo em que a literatura é não apenas vasta, mas principalmente antiga, dando margem a vários significados, interpretações e análises.

> Desde os textos oriundos das tradições de sabedoria da humanidade à literatura que traz perspectivas místicas, filosóficas, sociais, econômicas, antropológicas, históricas, artísticas, médicas e psicológicas, religião e espiritualidade estão presentes em verso e prosa. Um passeio literário sobre as páginas que tratam sobre o tema da espiritualidade nos leva a paisagens que evidenciam nuances várias, que terminam por nos deixar com certa perplexidade diante da sua amplitude face os horizontes da nossa humanidade. (ERVEDOSA, PORTELA, OLIVEIRA, 2012 *apud* TAVARES, AZEVEDO, BEZERRA, 2012: p. 153)

Observamos o quanto a temática abre um leque de perspectivas que podem trazer sentidos os mais diversos e controversos. Não por acaso, é fundamental, para qualquer trabalho, refinar seu contexto de partida e demarcar seu parâmetro de estudo. Como consequência, fazemos a ressalva de que, para as intencionalidades deste texto, nos ancoramos nas contribuições da *perspectiva transpessoal*, tomando como referência o pensamento dos principais e mais citados teóricos dessa abordagem. Entretanto, e não seria de estranhar, a própria transpessoalidade apresenta múltiplos usos acerca do conceito, o que tornou nosso trabalho ainda mais intenso e complexo, exigindo, portanto, os devidos cuidados.

A ESPIRITUALIDADE NA PERSPECTIVA TRANSPESSOAL: QUATRO ACONTECIMENTOS

Devido a essa heterogeneidade, para melhor compreensão do termo em análise, exibiremos os usos que vêm sendo feitos da espiritualidade nesse pensamento a partir de quatro acontecimentos: 1) a espiritualidade como um acontecimento não religioso; 2) a espiritualidade como acontecimento de mudança e transformação (do numinoso de Grof às experiências fundamentais de Tart); 3) o espiritual acontecendo como valores supremos e altruístas; 4) a espiritualidade como acontecimento integral.

Esses quatro acontecimentos nos levaram a um consenso: apesar de, por vezes, essa abordagem incluir e valorar as experiências religiosas como sendo importantes para a vida humana – como vemos na visão integral de Ken Wilber (2000, 2006) –, a espiritualidade em momento algum é sinônimo de dogmas, ritos, institucionalização ou crença de qualquer tipo. De forma muito direta, o espiritual emerge como uma experiência transpessoal. Mesmo com todas as divergências no uso do termo, contudo, parece existir um fio articulador que nos conduz a um ponto convergente, e esse filamento não é outro senão o próprio processo de ruptura com a lógica rígida e substancial de "eu".

O que estamos querendo dizer é que o transpessoal, mais do que uma escola de pensamento moderna, desponta como um fenômeno espiritual por excelência. Não por acaso, o termo *transpessoal* foi criado mais para indicar experiências por meio das quais os indivíduos modificavam a forma de se relacionar consigo mesmo, com o outro e com o mundo, menos para consolidar uma escola psicológica fechada nela mesma, ou, ainda, se referir a algo sobrenatural da vida. Em síntese, a espiritualidade, de modo geral, caracteriza-se por tudo aquilo que desmonta as sólidas estruturas identitárias e aponta para a natureza criativa, aberta e sem limites da subjetividade. O denominador comum na heterogeneidade dos usos que se fazem do termo encontra-se no ponto em que o sujeito é levado a alterar a natureza de sua relação com as coisas e com o mundo de tal modo que não possa levar a vida como vinha levando anteriormente. A alusão não é ao que se faz, mas à forma como se faz; não a como sobrevive, mas no modo como vive a própria vida; não a assumir este ou aquele papel social, mas à forma de viver o próprio "eu".

Não casualmente, não se pode falar em espiritualidade sem se referir à natureza da subjetividade, pois, como experiência transpessoal, no fenômeno espiritual é dada pouca importância à racionalidade que pensa o sujeito como identidade. Aqui, o ego é completamente anulado. O problema dessa conclusão lógica, contudo, é que ela tem nos levado a dois grandes perigos devido ao desenvolvimento de más interpretações em torno do tema. O primeiro situa-se no não entendimento adequado acerca da experiência de anulação do ego. Nesse caso, ainda somos cegos à natureza transegoica da subjetividade. E, por conseguinte, adentramos no segundo perigo ao acreditar que o processo de mudança da espiritualidade refere-se à passagem de um ego "mundano" para outro mais elevado, santificado, imaculado.

Mas essas são outras questões e discussões. Neste artigo, o que nos cabe é apresentar, com detalhes, o uso do termo *espiritual* a partir dos quatro acontecimentos, ou seja, em suas divergências. Quanto a seu consenso (a espiritualidade como acontecimento transpessoal) e aos perigos a que essa conclusão lógica nos leva (a natureza transegoica da subjetividade), isso fica para outro momento.

A ESPIRITUALIDADE COMO ACONTECIMENTO NÃO RELIGIOSO

Ao analisar os diferentes usos do conceito em questão, a primeira coisa que salta aos olhos é o espiritual como um acontecimento distinto do fenômeno religioso. Por isso, é importante fazer a ressalva de que a natureza de nossa discussão gira em torno da *espiritualidade*, e não da *religião*. Como afirma Tart (2012), embora esses termos não possam ser integralmente separados, pois tal diferenciação é uma simplificação de um fenômeno complexo, as distinções entre um fato e outro são essenciais em qualquer investigação. Para os teóricos que defendem esse uso, o religioso, diferentemente do espiritual, diz respeito a um sistema de organizações e crenças sociais que se tornaram institucionalizadas.

> Essas organizações e esses sistemas de crenças geralmente passam a existir depois das experiências espirituais pelas quais passou o fundador da religião, e ambos incorporam e desenvolvem (com mais ou menos fidelidade) essas experiências iniciais, transformando-as em estruturas sociais, relações, crenças, necessidades e costumes permanentes (TART, 2012: p. 26).

Assim, "para evitar a falta de compreensão e a confusão que no passado comprometeram discussões semelhantes, é essencial estabelecer uma distinção clara entre espiritualidade e religião" (GROF, GROF, 2010: p. 25), pois na religião o que se encontram são doutrinas e práticas que foram institucionalizadas e, consequentemente, socializadas. Nas palavras de Grof e Grof (1994), o episódio religioso é uma atividade grupal institucionalizada e organizada que pode ou não tender para a espiritualidade. Isso vai depender de ela ser capaz de proporcionar um campo para descobertas pessoais ou para o florescimento de certos tipos de qualidades no modo de vida do sujeito. Em todo caso,

> as religiões organizadas tendem a criar sistemas hierárquicos que se concentram na busca por poder, controle, política, dinheiro, posses e outras preocupações mundanas. Nessas circunstâncias, a hierarquia religiosa não aprova e ainda desestimula as experiências espirituais diretas de seus membros, já que elas estimulam a independência e não podem ser controladas de modo eficaz. (GROF, GROF, 2010: p. 27)

Como podemos perceber, o problema é que a religião há muito perdeu a ligação com seu aspecto vital, com suas bases e o que lhe deu origem. E, uma vez que o processo de *religare* se torna organizado e institucionalizado, tende a perder a ligação com suas bases espirituais, passando a se preocupar menos com experiências de modificação pessoal e mais com dogmas, ritos e formalismos vazios de sentido. Por esse motivo, completa Grof e Grof (2010: p. 27), a religião torna-se uma "instituição secular que explora as necessidades espirituais humanas sem satisfazêlas".

O principal efeito disso é que "o dogmatismo das religiões organizadas tende a enfatizar as diferenças entre diversos credos e gerar antagonismo e hostilidade" (GROF, GROF, 2010: p. 27). No entanto, a situação é completamente diferente quando pensamos na espiritualidade, porque as experiências espirituais não devem ser entendidas como um sistema de crenças ou dogmas a ser seguido. O sistema de crenças é o modo limitado, rígido e formalístico de tratar esse fenômeno, e essa é a principal razão de se fazer a distinção entre *espiritualidade* e *religião*, além de prevenir a má comunicação e evitar seu uso indevido.

A ESPIRITUALIDADE COMO PROCESSOS DE MUDANÇA E TRANSFORMAÇÃO DO SUJEITO

Nesse segundo uso, diferentemente da religião, a espiritualidade não aparece como sistema de dogmas e crenças a ser internalizado e em que nada modifica o modo de vida do sujeito. Nesse caso, o fenômeno espiritual desponta na forma de *experiências fundamentais* capazes de transformar a vida de uma pessoa.

Segundo Tart (2012), se quisermos ficar com as explicações mais estritas desse uso, é importante entendermos que na espiritualidade encontram-se as experiências capazes de modificar a vida de um indivíduo, que, por isso, são chamadas pelo pesquisador de experiências fundamentais, uma vez que transformam o sujeito não no nível externo (na forma de vestir, nos sapatos que usa ou deixa de usar, no que come ou deixa de comer, nas músicas que escuta ou deixa de escutar, no que bebe ou deixa de beber etc.), mas principalmente no modo como ele vive sua vida por inteiro. Assim,

> a espiritualidade é uma dimensão natural e de grande importância da psique humana e a busca espiritual é um desafio humano legítimo e totalmente justificado. No entanto, é preciso enfatizar que isso se aplica à espiritualidade genuína, com base na experiência pessoal, e não significa um apoio a ideologias e dogmas de religiões organizadas. (GROF, GROF, 2010: p. 25)

Diferentemente da religião, o espiritual aponta, dentro desse segundo uso, para experiências pessoais que proporcionam à vida de um indivíduo e à existência em geral uma qualidade numinosa (GROF, GROF, 1994/2010). Por *qualidade numinosa* entende-se a capacidade de perceber e se relacionar com o mundo e a realidade a partir de outros referenciais que não o comum, o normal, o mesmo. É uma experiência capaz de modificar a visão de sujeito e o sujeito por inteiro.

Dentro dos referenciais da transpessoal, o numinoso é, portanto, um termo que traduz a qualidade da percepção e da vida que se tornou espiritual. Nesse âmbito, a espiritualidade é aquela experiência que tem o potencial de tornar a visão de um sujeito numinosa, ou seja, o olhar sobre si mesmo e sobre o mundo passa a ser radicalmente diferente, extraordinário, sagrado. Não casualmente, "a espiritualidade é algo que caracteriza o relacionamento entre a pessoa e o universo e não requer, necessariamente, uma estrutura formal, um ritual coletivo ou a meditação feita por um sacerdote" (GROF, GROF, 1994: p. 47).

De modo ainda mais simplificado, a espiritualidade é entendida aqui como aquelas experiências capazes de transformar a relação de um sujeito consigo mesmo e com o mundo em que vive. O esforço, portanto, não está em mudar o mundo, nem os outros. Pelo contrário, o trabalho exige de nós uma mudança na forma como nos relacionamos com tudo isso.

Entretanto, o que vai caracterizar uma experiência espiritual não é o fato de um indivíduo aprender este ou aquele assunto, mas de ele ser capaz de, no decorrer da vida, alterar a natureza da relação que estabelece com o universo: ele mesmo, o outro e a vida como um todo. Se a natureza dessas relações continua sendo a mesma, é sinal de que ainda não adentrou o território da espiritualidade, pois conforme Tart (2012), o fenômeno espiritual faz que um indivíduo já não seja o mesmo homem ou mulher de antes, pois "trans-formou" sua forma de ser e estar no mundo.

Segundo Grof e Grof (2010), essas experiências podem ser mobilizadas em duas grandes categorias: o divino imanente e o divino transcendente. Na primeira categoria de experimentação estão as experiências em que o sagrado

manifesta-se no mundo diário. O efeito desse processo é que as coisas conhecidas ganham um brilho e uma percepção diferentes. Assim, começamos a perceber as pessoas, a natureza, os vizinhos, a família, os animais com um novo olhar; mais ainda, as fronteiras que separam eu e outro passam a ser percebidas como ilusórias e sem concretude.

> Usando a analogia com a televisão, essa experiência poderia ser relacionada a uma situação na qual uma imagem em preto e branco de repente ganhasse cores muito vívidas. Como na experiência do divino imanente, muitas das características da imagem da televisão continuam as mesmas, mas são radicalmente intensificadas de uma nova dimensão. (GROF, GROF, 2010: p. 26)

Já a segunda experiência, o divino transcendente, não está em oposição à primeira, apenas apresenta graus diferentes de percepção e vivência. Nesse nível, as experiências revelam-se na medida em que aquilo que antes não era possível ver dá-se a conhecer: as visões de divindades, heróis lendários, de Deus etc., "voltando à analogia da televisão, seria como descobrir que existem canais diferentes daqueles que costumamos assistir" (GROF, GROF, 2010: p. 26). O que podemos perceber é que a experiência espiritual pode ser vivenciada por meio de duas ordens inseparáveis e interdependentes, por isso, dizemos que na transpessoal o que há é um jogo constante entre uma transcendência na imanência e uma imanência em transcendência, de tal modo que adentrar o espiritual não significa deixar de viver nossa vida e ir para algum reino sobre-humano ou sobrenatural. Poderíamos nos perguntar, então:

> E o que essas transformações significam para nossa vida? A famosa história do aluno zen e de seu mestre dá conta maravilhosamente bem da resposta. O discípulo perguntou ao mestre: "O que o senhor fazia antes de alcançar a iluminação?". O mestre respondeu: "Cortava madeira e carregava água". "O que o senhor passou a fazer depois de alcançar a iluminação?" O mestre respondeu: "Cortei madeira e carreguei água". (GROF, GROF, 1994: p. 225).

Por isso, para além dessas categorias de experimentações, o que nos interessa aqui são os efeitos que uma experiência espiritual é capaz de trazer para a vida de um indivíduo, pois as experiências espirituais "podem provocar uma verdadeira influência transformadora benéfica nos seus receptores e em suas vidas". (GROF, GROF, 1994: p. 48)

Como podemos perceber, nesse segundo uso, o termo *espiritual* apresenta uma conotação de "trans-formação", de um processo a ser trilhado na intenção de encaminhar o indivíduo a novas formas de experienciar a si mesmo, a modos mais amplos em que as maneiras usuais de se ver são modificadas em suas bases.

A ESPIRITUALIDADE ACONTECENDO COMO AQUISIÇÃO DE VALORES SUPREMOS E ALTRUÍSTAS

Sobre o terceiro uso, pudemos averiguar que é muito comum encontrar a espiritualidade sendo utilizada dentro da perspectiva transpessoal como

sinônimo da aquisição de atitudes e comportamentos impregnados de valores altruístas. Quando usado nesse sentido, observa-se que adentrar essa experiência significa adquirir, por uma espontaneidade e naturalidade próprias da mudança de visão do sujeito, as características de bondade, compaixão, desapego, generosidade, amor, paciência etc. Nas palavras do cientista Tart (2012: p. 57),

> o que eu quero dizer quando emprego palavras como "espírito" e "espiritual"? Não sei se elas podem ser definidas com a mesma precisão das coisas materiais (por exemplo, geladeira), mas por "espiritual" refiro-me a uma esfera de valores, experiências, realidades e intuições[...].

Nesses termos, o *espiritual* remete não somente às experiências do não religioso e de mudanças na forma de ver e viver a si mesmo e à vida,

> [...] como também a todos os estados de consciência e a todas as funções e atividades humanas que têm como denominador comum a posse de valores superiores aos comuns – valores éticos, estéticos, heroicos, humanitários e altruístas. (ASSAGIOLI, 1992 *apud* GROF, GROF, 1992: p. 51)

De modo bem concreto e prático, a espiritualidade, por ser essa experiência de transformação radical com o modo que se vive e não com o que se exerce, provoca consequências de muitas ordens:

> Podem aliviar várias formas de desordens emocionais e psicossomáticas, assim como dificuldades com relacionamentos interpessoais. Podem também reduzir tendências agressivas, valorizar a própria imagem, aumentar a tolerância para com os outros e elevar sua qualidade de vida (GROF, GROF, 1994: p. 48).

Além disso, trazem efeitos na redução da separatividade com as outras pessoas, com a natureza e o mundo. Mas o mais importante é que essa aquisição de valores supremos e altruístas "[...] são consequências naturais das experiências transpessoais; a pessoa as aceita e as adota voluntariamente, sem a imposição de injunções externas, preceitos, ordens ou ameaças de punição". (GROF, GROF, 1994: p. 48)

É com base no que foi dito que encontramos outro aspecto distintivo das modificações próprias da experiência espiritual em um processo formativo. Elas não se baseiam em leis ou ordens externas ao indivíduo. O sujeito não precisa de regras ou normas externas que garantam o bem viver ou o equilíbrio social, nem mesmo de normas que digam que ele precisa ser mais amoroso ou paciente. Esses valores ocorrem de modo natural, e não por uma força que vem de fora. O indivíduo coloca-se, ele mesmo, em trabalho de perceber o valor de certas qualidades e atitudes. Não por uma lei que diz que precisa ser assim, mas porque ele acredita que assim é o melhor para o mundo, para vida, para o universo.

Por tal motivo, o processo de formação e desenvolvimento espiritual

> é uma longa e árdua jornada, uma aventura por estranhas terras plenas de surpresas, de alegrias e beleza, de dificuldades e até de perigos. Envolve o despertar de potencialidades até então adormecidas [...]. (ASSAGIOLI, 1992 *apud* GROF, GROF, 1992: p. 51)

Nessa via, as experiências espirituais são ativadoras de valores e potenciais adormecidos (éticos, estéticos, humanitários) que levam um indivíduo, no trabalho de mudança consigo, a adquirir o que Wilber (2006) denomina de *atitudes especiais*, como bondade, amabilidade, sabedoria etc., e esse é um uso muito comum.

A ESPIRITUALIDADE COMO ACONTECIMENTO INTEGRAL

A partir de uma definição mais abrangente, Wilber (2000; 2006) apresenta uma perspectiva integral de concepção da espiritualidade. O uso que esse autor faz procura ser tão inclusivo e holístico que termina abarcando o ponto de vista da religião. Fundamentado pelo modelo de desenvolvimento integral denominado "o grande ninho do ser", Ken Wilber busca superar dicotomias e confusões em torno do termo:

> Esse modelo compreensivo e global nos ajuda a compreender o desenvolvimento religioso-espiritual, traz clareza quanto à definição de *religião* e *espiritualidade*, além de ser um instrumento para compreender e classificar as várias expressões religioso-espirituais (como também as inúmeras definições de *religião*, *espiritualidade*, *sagrado*) de acordo com o estágio de desenvolvimento correspondente a cada uma delas. (ERVERDOSA, PORTELA, OLIVEIRA, 2012: p. 168-9)

Assim, o esforço de Wilber (2000) ao elaborar uma obra sobre o uso que se faz da espiritualidade como acontecimento integral é expor que todo o processo de crescimento humano se dá a partir de duas grandes dimensões. Uma dimensão horizontal denominada de *translativa* e uma dimensão vertical chamada de *transformadora*. No campo horizontal encontram-se, diz ele, as religiões em sua função de oferecer significado e interpretação para os homens e mulheres; já no terreno vertical encontra-se a espiritualidade autêntica, pois exerce a função de transformação radical nos indivíduos.

A dinâmica do desenvolvimento humano a partir da espiritualidade, portanto, configura-se a partir de dois momentos interligados entre si. Esses momentos são oferecidos por meio, primeiramente, da translação (religião interpretativa) e, em segundo lugar, da transformação (espiritualidade autêntica ou religião como libertação radical). Com isso, a função translativa da religião tem um papel fundamental para a sociedade ao possibilitar aos sujeitos uma visão interpretativa das coisas do mundo e das situações da vida.

> Ela age de modo a criar um significado para o *self* alienado: oferece mitos, histórias, contos, narrativas, rituais e revivescências que, em conjunto, ajudam o *self* a entender e suportar as pedras e flechas do destino implacável. Geralmente, essa função da religião não necessariamente altera

> o nível de consciência da pessoa; não provoca transformação radical. Nem provoca, tampouco, uma libertação definitiva do *self* alienado. Ao contrário, ela consola o *self*, fortalece o *self*, defende o *self*, promove o *self*. À medida que o *self* alienado acredita nos mitos, executa os rituais, balbucia as orações ou aceita os dogmas, então crê fervorosamente que será "salvo" – ainda nesta vida, pela glória da salvação de Deus ou da proteção da Deusa, ou na vida após a morte, quando ser-lhe-á assegurada felicidade eterna. (WILBER, s/d: p. 1)

Assim, na maioria dos casos as religiões têm sido o lugar no qual buscamos fortalecer o ego, e não transformá-lo – afinal, o uso da palavras *self* (com "s" minúsculo) indica o trato com o ego, o pequeno "eu", a identidade. É o contexto e o nome que dou para apontar o âmbito de consolo a partir das crenças, dos dogmas e dos ritos; é o meio pelo qual o ego busca amparo, segurança, salvação.

Entretanto, para além do horizontal e do translativo oferecido, na maioria dos casos, pelas religiões, existe uma dimensão vertical no processo de formação humana. O acesso a essa dimensão, que pode ser oferecido pelas religiões (em raríssimos casos), é denominado de *espiritualidade autêntica*, ou espiritualidade que transforma na medida em que o espiritual é o lugar de transformação radical. Ou, se quisermos, todo o processo de transformação autêntica refere-se à experiência espiritual. Nesse caso,

> Não fortalece o *self* alienado; ao contrário, despedaça-o completamente – não consolação, mas devastação, não entrincheiramento mas esvaziamento, não complacência, mas explosão, não conforto, mas revolução – em síntese, não fortalecimento convencional da consciência, mas transmutação e transformação radicais nas profundezas da própria consciência. (WILBER, s/d: p. 2)

Apesar de saber que Ken Wilber utiliza essas duas dimensões para dizer das diferentes funções da religião, parece claro que a espiritualidade não se apresenta em caráter de dogmas, ritos, crenças ou consolo, mas emerge na medida em que o ego vai além dele mesmo e a lógica de manutenção e preservação do pequeno "eu" é transcendida. A religião como função interpretativa – como geralmente tem sido orientada – simplesmente oferece ao "eu" um modo de viver a realidade e seus pesares com sentido. O "eu", nessa perspectiva, aprende a interpretar os acontecimentos dolorosos, tensos e difíceis a partir de crenças, dogmas, contos, histórias.

Mas enquadrar a religião em seu sentido translativo é, para Wilber, cair em reducionismos. Por isso, na espiritualidade radical (essa que seria ou deveria ser a segunda função da religião), o próprio processo de interpretação pelos dogmas é desafiado, solapado, desfeito, interpelado. Enquanto na religião ou função translativa do crescimento humano o indivíduo aprende a interpretar o mundo e as coisas, na espiritualidade ou função transformativa da religião, o próprio sujeito passa a interrogar-se, olhar para seu "eu" e levá-lo até a morte.

É importante ressalvar que a religião pode e deveria incluir aspectos espirituais, pois essa é sua segunda função. Todavia, percebe-se que a espiritualidade – essa que é questão de transformação autêntica –

> não é uma questão de crença, e sim de morte do crente; não uma questão de interpretar o mundo, mas sim de transformá-lo; não uma questão de encontrar alívio, mas sim de encontrar o infinito no outro lado da morte. Não é dada importância ao *self*, ele é cremado. (WILBER, s/d: p. 2)

Parece mais claro que a espiritualidade, ou aquilo que deveria ser a segunda função da religião, não pode ser outra coisa senão um processo de transformação radical do sujeito por inteiro, um movimento vertical que aponta para uma transgressão dos limites usuais do ego.

Apesar de considerar o primeiro aspecto (translativo) importante e útil para o desenvolvimento humano, Wilber (2000) sinaliza que. em algum momento no processo de amadurecimento. a própria interpretação – não importa o quanto seja adequada ou confiável – simplesmente deixa de consolar. Assim, nenhuma crença, por mais nova e instigante que seja, nenhum rito, nenhum dogma é capaz de dar conta do sofrimento que se instala em nós ou de levar o ego para além dele mesmo, a não ser por meio da espiritualidade autêntica. O que podemos extrair até o momento é um uso de espiritualidade que é, antes de tudo, integral. Só assim, para o autor, poderemos evitar confusões em torno da temática e respeitar os modos translativos como práticas primeiras e menores, mas não menos importantes para essa transformação. Por isso, "um enfoque integral à espiritualidade teria que articular o melhor do translativo horizontal com o melhor da função transformadora". (ERVERDOSA, PORTELA, OLIVEIRA, 2012: p. 176)

Ainda segundo Wilber (2006), devido a essa perspectiva integral, há várias formas de se fazer uso do termo *espiritualidade*. O fundamental, nesse caso, não é saber qual é a mais correta. O desafio desse uso é, antes de qualquer empreitada, mencionar a que espiritualidade estamos nos referindo. Afinal, se analisarmos com cuidado, dirá ele, tanto em *Espiritualidade Integral* (2006) quanto em *Psicologia Integral* (2002) existem, no mínimo e de modo geral, quatro grandes definições para a palavra *espiritual*: 1) o nível mais elevado de qualquer linha de desenvolvimento. Aqui, as pessoas consideram a espiritualidade como o ponto máximo a que se chega seja em linha do cognitivo, emocional, moral etc.; 2) o espiritual pode também referir-se a uma linha isolada, sendo considerada uma linha a parte de crescimento humano. Ou seja, além do cognitivo, afetivo, moral, haveria também a linha espiritual de desenvolvimento; 3) é um estado ou experiência de "pico" extraordinária. Nesse caso, significa dizer que *espiritual* pode referir-se àquelas experiências passageiras que leva um indivíduo a dimensões não duais ou transpessoais da existência, de si mesmo, da vida. Como exemplo, temos as práticas xamânicas, a meditação, a prática devocional etc.; 4) por fim, na perspectiva integral de Wilber, *espiritualidade* pode significar determinada atitude especial, como o amor, a compaixão, a generosidade; remete-nos, assim, às atitudes baseadas em princípios ou valores altruístas, como pudemos perceber no terceiro uso do termo.

O esquema integral de olhar o fenômeno em análise pode ser complicado, mas, segundo Wilber (2006), é o mínimo necessário para conseguirmos falar da espiritualidade de modo mais coerente e menos confuso. A espiritualidade integral, portanto, busca contemplar, integrar e acolher essas diferentes perspectivas de vivência espiritual, desde que saibamos de onde estamos falando e a que estamos nos referindo.

REFERÊNCIAS

ERVEDOSA, G.; PORTELA, G. S.; OLIVEIRA, V. N. Espiritualidade. In: TAVARES, M. F. A.; AZEVEDO, C. R. F.; BEZERRA, M. A. **Tratado de Psicologia Transpessoal: antigos ou novos saberes em psicologia?** Natal: Edufrn, 2012.

FERREIRA, A. L. **Psicologia e processos interativos nos espaços de periferia: a formação humana em questão**. Recife: Edufpe, 2011.

_____. Matrizes conceituais: transcendência, espiritualidade e tradições de sabedoria do Oriente. In: **Tratado de Psicologia Transpessoal: antigos ou novos saberes em psicologia?** Natal: Edufrn, 2012.

FERREIRA, A. L.; SILVA, S. C. R. da; SILVA, S. C. R. da. **Psicologia Transpessoal: histórias, conquistas e desafios**. Recife: Edufpe, 2015. [no prelo].

GROF, S. **Além do cérebro: nascimento, morte e transcendência em Psicoterapia**. São Paulo: McGraw-Hill, 1987.

_____; GROF, C. **Respiração holotrópica: uma nova abordagem de autoexploração e terapia**. Rio de Janeiro: Capivara, 2010.

_____. **Emergência espiritual: crise e transformação espiritual**. São Paulo: Cultrix, 1992.

_____. **A tempestuosa busca do ser: uma guia para o crescimento pessoal através da crise de transformação**. São Paulo: Cultrix, 1994.

SILVA, S. C. R. da. **A espiritualidade na perspectiva transpessoal: contribuições para repensar o sujeito da educação**. 2015. 150p. Dissertação (Mestrado em Educação) – Pós-graduação em Educação, Universidade Federal de Pernambuco. Recife, Pernambuco.

TART, C. **O fim do materialismo: como as evidências científicas dos fenômenos paranormais estão unindo ciência e espiritualidade**. São Paulo: Cultrix, 2012.

WILBER, K. **O olho do espírito**. São Paulo: Cultrix, 2000.

_____. **A visão integral: uma introdução à revolucionária abordagem integral da vida, de deus, do universo e de tudo mais**. São Paulo: Cultrix, 2006.

_____. **Um Deus social**. São Paulo: Pensamento, 2011.

_____. **Uma espiritualidade que transforma**. s/d. Disponível em: <www.ariray.com.br/textossaladeleitura/uma_espiritualidade_que_transforma.pdf>.

REPENSANDO PARADIGMAS NA PRODUÇÃO DE CONHECIMENTOS EM PSICOLOGIA: POSSSIBILIDADES METODOLÓGICAS E ÉTICAS

Luiz Eduardo V. Berni[1]

Ementa

Tema: Epistemologia, metodologia em Psicologia. **Objetivos**: Refletir sobre o processo de inovação metodológica na produção de conhecimento científico na área da Psicologia. **Método**: Descritivo, a partir de análise bibliográfica e relato de experiências. **Resultados**: a) Descrição de situações reais de rejeição de trabalhos acadêmicos; b) Reflexão sobre os fundamentos dos paradigmas científicos c) Reflexão sobre ética na pesquisa. **Conclusões**: Ao atuar na fronteira do paradigma científico, pesquisadores podem ter seus trabalhos rejeitados por pesquisadores que confundem rigor com rigidez. Torna-se, portanto, necessário um constante referencial ético para produzir e validar conhecimentos no campo da inovação.

Palavras-chave: epistemologia; metodologia; Psicologia; ética; inovação; pesquisa.

1 *Psicólogo - CRP-06/35863, mestre em Ciência da Religião - PUCSP, doutor em Psicologia - USP, pesquisador da URCI-NSP e do CETRANS, conselheiro do CRP SP, presidente da COF e coordenador do Projeto Diverpsi (gestão 2013-2016)* – E-mail *berni@usp.br*

A ciência está preocupada com a produção e a validação de conhecimentos. Nessa breve apresentação, discuto, a partir do relato de experiências, o fundamento epistêmico da Psicologia como ciência propondo uma orientação ética.

Recentemente, um pesquisado da área da Saúde, bastante conceituado academicamente, com muitas publicações em revistas de impacto (indexadas) e vinculado ao programa Bolsa Produtividade do CNPq, realizou um experimento que visava medir se a entoação concentrada de sons vocálicos (mantras) durante a realização de um seminário intensivo sobre o assunto poderia produzir alguma alteração na consciência, conforme a proposta, a partir de medições captadas por um gerador *Psyleron* de efeitos aleatórios. Os resultados significativos obtidos fizeram com que esse pesquisador submetesse seu trabalho a um simpósio internacional nada ortodoxo na área médica, que abordava a temática da Medicina Tradicional e das Práticas Contemplativas. Ele obteve um parecer da Comissão Científica que informava a impossibilidade de aceitação do trabalho, em função de não haverem pesquisas "consistentes" com o referido aparelho, reportadas em revistas indexadas.

Outro pesquisador, também da área da Saúde (Psicologia Transpessoal), teve sua pesquisa de doutoramento sumariamente reprovada por notório acadêmico da Psicologia que comporia a banca e que, na última hora, recusou-se a comparecer, alegando que se o fizesse "reprovaria o trabalho" sem dar maiores explicações. A tese foi defendida sem aquele avaliador e o trabalho foi aprovado pelos demais membros da banca, igualmente notórios.

Esses exemplos trazem, com clareza, situações corriqueiras de rigidez vivenciadas por pesquisadores que ousam atuar nas fronteiras de um paradigma científico, repensando suas propostas.

No primeiro caso, mesmo sendo experiente, o pesquisador sofre rejeição, fruto da rigidez refletida na postura do avaliador, que espera encontrar o novo, o avanço, o "anômalo", o não hegemônico em revistas indexadas que refletem o "normal", o *mainstream* da ciência, mesmo num congresso que se dispunha a discutir conhecimentos que estavam para além da fronteira da ciência ou fora da racionalidade científica, como é o caso da Medicina Tradicional e das Práticas Contemplativas.

No segundo caso, a rejeição é fruto da rigidez do avaliador experiente, que, autocentrado em suas verdades e em postura arrogante, impossibilita ao colega iniciante a dignidade da defesa de seu trabalho diante da banca – quem sabe para reprovação do trabalho (o que não se confirmou pelos demais) –, mas a rejeição sumária fere os preceitos da ética acadêmica, pois está centrada na intolerância prepotente.

A história da inovação é repleta de situações dessa natureza. Luís Claudio M. Figueiredo, autor de *Matrizes do pensamento psicológico*, em que discute o *status* epistemológico da Psicologia, relembra que

> o livro ficou pronto em julho de 1981, mas, durante 10 anos, foi usado apenas por mim e por alguns amigos em algumas grandes universidades, como a USP e a PUC-RJ. Várias editoras se recusavam a publicá-lo alegando sua falta de valor comercial; chegavam a dizer: "Não haverá muitos professores capazes de usar e adotar esse livro". (FIGUEIREDO, 2010)

Esse autor (FIGUEIREDO, 1996), ao analisar o fundamento epistemológico da Psicologia Moderna, afirma que este se assenta na obsessão do Ocidente na "produção e validação" de crenças. Segundo ele, tais fundamentos decretaram a falência das tradições, que sucumbem diante do cientificismo que se instala, radicalizando-se em posturas cada vez mais fundamentalistas, calcadas na "privatização da individualidade" particularizada nas categorias analíticas que passaram a ser objeto da Psicologia Moderna. Michel Bernard (*apud* JAPIASSU, 1982) afirma que a necessidade da Psicologia de pretender-se científica é um reflexo da ideologia que a precedeu – aliás, isso ocorreria em qualquer campo científico. Esses preceitos ideológicos e epistemológicos formam a base da racionalidade da Psicologia nascente, que Khun (1998) define como paradigma.

Um *paradigma* é um acordo intersubjetivo, um elemento circular "tautológico" que se retroalimenta de si mesmo. "Um paradigma é aquilo que os membros de uma comunidade científica partilham e, inversamente, uma comunidade científica consiste de pessoas que partilham um paradigma." (KHUN, 1998: p. 219)

Para Morin (2000), o Grande Paradigma Ocidental é composto das fortes relações entre os conceitos mestres inconscientes que regem os discursos e os conhecimentos, dos que falam e pensam por meio dele.

> O paradigma está oculto sob a lógica e seleciona as operações lógicas que se tornam ao mesmo tempo preponderantes, pertinentes e evidentes sob seu domínio. É ele quem privilegia determinada operações lógicas em detrimento de outras, é o que atribui validade e universalidade à lógica que o elegeu. Por isso mesmo, dá aos discursos e às teorias que controla as características da necessidade e da verdade. Por sua prescrição e proscrição funda o axioma e se expressa em axioma. (MORIN, 2000: p. 25)

A Psicologia é uma ciência, e como tal tem objeto e método. Melhor dizendo, a Psicologia é uma ciência que tem diferentes objetos e múltiplos métodos, o que torna seu *status* científico bastante controverso.

Segundo Wundt (1832-1920), "a Psicologia é uma ciência intermediária entre as Ciências Naturais e as Ciências da Cultura". (*apud* FIGUEIREDO, SANTI, 2000: p. 58) Esse lugar sem lugar possibilita a existência de uma gama tão expressiva de objetos e métodos que é certo afirmar que a ciência psicológica não tem campo unívoco; assim, o acordo intersubjetivo (paradigma) que a sustenta pode ser extremamente frágil do ponto de vista de uma epistemologia hegemônica, como é aquela formalizada – e amplamente aceita –, baseada em Karl Popper. Dessa forma, o dissenso é a característica mais marcante entre "as psicologias", que são muitas, e, é claro, existe também entre os psicólogos.

Não é possível repensar paradigmas em Psicologia e sua relação com as práticas a partir de um único referencial metodológico ou epistêmico. Talvez isso seja possível nas Ciências Naturais, que apresenta unicidade de campo[1], em que os paradigmas se sucedem em razão de anomalias no campo da "ciência normal".

A Psicologia é, em si, uma ciência anômala, fundada sob a égide de diferentes epistemologias[2]. Entendendo-se a construção epistêmica como um conjunto de elementos que fundam uma racionalidade, qual seja: a) uma visão de *ser humano*; b) uma visão de *desenvolvimento*; c) uma visão de *cosmos e realidade*; d) uma visão de *conhecimento* (verdade).

Assim, a partir dessas diferentes concepções epistêmicas e da variação de objetos de estudo, enfatizados por tais concepções, tais como: a) *mente* (estrutura, desenvolvimento operações); b) *comportamento* (estrutura, desenvolvimento – humano/animal); c) *consciência* (vontade, estados, linguagem, memória, imaginação, emoções, sonhos); d) *subjetividade/intersubjetividade* (grupos e sociedades) etc. O que mantém essa disciplina unida (não unificada) é um acordo discursivo (paradigma) que garante à produção de conhecimento, nos diferentes campos, abordagens, etc., um lastro, uma retórica mais centrada numa dimensão lógico-epistêmica ou em métodos mais ou menos compartilhados.

A produção de conhecimento científico (investigação científica) é da ordem da especialização, ou seja, da circunscrição de elementos passíveis de análise (lógico-epistêmica).

Há certo acordo quanto ao uso dos métodos para a produção de pesquisas que, de acordo com Silva e Menezes (2001), poderiam variar quanto à: a) natureza – que pode ser *básica* (novo, universal, teórico) ou *aplicada* (local, específico, aplicado); b) abordagem, que pode ser *quantitativa* (centrada no objeto – redução estatístico matemática) ou *qualitativa* (centrada no sujeito – interpretativa, busca de significados); c) foco (objetivos), que pode ser *exploratório/descritivo* (familiarização com o problema – sondagem) ou *explicativo* (causa-efeito); ou d) técnico – bibliográfico (material publicado); *documental* (originais); *experimental* (controle de variáveis); *levantamento* (opinião); *estudo de caso* (profundidade de poucos objetos); *ex-post facto* (sem controle de variável, após o fato); pesquisa participante (pesquisador e sujeito estão envolvidos, mas não há o compromisso de alterar a realidade); pesquisa-ação (pesquisador-sujeito envolvido simultaneamente para transformar a realidade).

Assim, o desenvolvimento de (novas) metodologias da pesquisa (SANTOS, 2012), isto é, de como aplicamos de forma sistemática uma concepção lógica[3] para produzir e validar conhecimentos (verdades), que, no caso da ciência, são sempre contingenciais, verificáveis, é fundamental.

1 *Não há dúvida sobre o que venha a ser* átomo, *por exemplo, enquanto na Psicologia não existe nenhum consenso sobre o que venham a ser* Eu, Self, Ego *etc.*

2 *"Matriz de pensamento", conforme a qualificação de Luis Claudio Figueiredo (2000), ou "forças" conforme Abraham Maslow (1970).*

3 *Segundo Morin (1999) e outros autores transdisciplinares, existem diversos tipos de lógica, que podem, todavia, dialogar (pela dialógica).*

Alguns métodos que, num passado recente, foram bastante questionados, como a Pesquisa Participante e Ação, hoje, graças à quantidade de trabalhos produzidos, começam a ganhar notoriedade.

Desse modo, é no contexto desse desenvolvimento epistemológico que a transdisciplinaridade (NICOLESCU, 1999) se apresenta na fronteira dos conhecimentos, abrindo campo para novas metodologias de pesquisa que possibilitem diálogos entre os saberes disciplinares e interdisciplinares, próprios da ciência psicológica, e aqueles de origem tradicional, como o dos indígenas, africanos e esotéricos que estão para além destas.

Assim, como princípio ético a todos aqueles que se debruçam na tarefa de rever paradigmas, gostaria de encerrar esta apresentação com uma máxima transdisciplinar, inspirada nos *Versos de Ouro* de Pitágoras:

> Ao procurardes inovar, lembra-te de que podes estar na fronteira e isso te fará rejeitado. Não esquece, porém, quando, e se, fordes aceito por teus pares de que, ao sê-lo, tu mudarás de posição estando provavelmente mais ao centro. Assim, quando chegar tua vez de julgar, acautela-te contra a rigidez, a intolerância e o autocentramento que um dia sofreste, e então julga com rigor, tolerância e abertura permitindo que o novo te rejuvenesça e ao fazê-lo revigore o conhecimento.

REFERÊNCIAS

FIGUEIREDO, L. C. Epistemologia, história, e além: reflexões sobre uma trajetória pessoal. **Psicologia: ciência e profissão**, 30(esp.):140-147, 2010. Disponível em: http://www.scielo.br/pdf/pcp/v30nspe/v30speca05.pdf acessado em 20/10/2015

_____. **Revisitando as Psicologias: da epistemologia à ética das práticas e discursos psicológicos**. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1996.

_____. **Matrizes do pensamento psicológico**. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____; SANTI, P. L. R. Psicologia: uma (nova) introdução. São Paulo: Educ, 2000.

JAPIASSU, H. **Introdução à epistemologia da Psicologia**. 3. ed. Rio de Janeiro: Imago, 1982.

KHUN, T. **A estrutura das revoluções científicas**. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 1998.

MASLOW, A. H. **Motivation and personality**. New York: Harper & Row Publishers, 1970.

MORIN, E. **Os sete saberes necessários à educação do futuro**. Brasília, DF: Unesco/Cortes, 2000.

_____. **Complexidade e transdisciplinaridade**. Natal: Edufrn, 1999.

NICOLESCU, B. **O manifesto da transdisciplinaridade**. São Paulo: Triom, 1999.

SANTOS, I. E. **Manual de métodos e técnicas de pesquisa científica**. Niterói: Impetus, 2012.

SILVA, E. L.; MENESES, E. M. **Metodologia da pesquisa e elaboração de dissertações**. 3.ed. Florianópolis: UFSC/PPGEP/LED, 2001.

REPENSANDO OS PARADIGMAS CIENTÍFICOS NA PSICOLOGIA E SUAS RELAÇÕES COM AS PRÁTICAS

Fábio Eduardo da Silva[1 2]
Thereza C. de Arruda S. D'Espíndula[2]
Celia Regina C. Sampaio[2]
Tatiany Porto[2 3]
Ana Inês Souza[2]

Ementa

Ciência e paradigmas científicos, divergências quanto à eficácia das práticas clínicas psicológicas, efeito placebo, terapias alternativas, práticas da Psicologia baseada em evidências, ética.

Parece não haver consenso sobre o que é a ciência e o que a diferencia da não ciência. Como complemento, segundo a nova Sociologia da Ciência, os aspectos epistemológicos (como os propostos por Poper) não são suficientes para tal demarcação, a qual é fruto de tensos fatores sociais em negociação e/ou disputa. Entre eles, têm especial destaque o econômico, o político e o geopolítico (SANTOS, 2007; GOULART, 2014).

1 *Doutor em Psicologia. CRP-08/13866.* E-mail: *facbio.z@gmail.com*
2 *Interpsi – USP, Instituto Neuropsi, Curitiba – PR,* E-mail: *ineuropsi@gmail.com*
3 *Psicóloga, mestre em Análise do Comportamento e Doutora em Psicologia Experimental, atualmente atua como docente e pesquisadora na PUC Paraná, campus Curitiba.*

Nesse jogo de forças, vemos diferentes *paradigmas científicos*, os quais são definidos por Guba (1990) pela forma como responde a questões ontológicas ("Qual é a natureza do conhecimento? Ou qual é a natureza da realidade?"), epistemológicas ("Qual é a natureza da relação entre o conhecedor [o inquisidor] e o conhecimento [o conhecido]") e metodológicas ("O que o inquisidor deve fazer para encontrar o conhecimento?"). Esse autor concebe quatro paradigmas científicos: o Positivista, o Pós-positivista, a Teoria Crítica e o Construtivismo, como será descrito a seguir. (ibid.: p. 18)

POSITIVISTA

Ontologia – Realista – a realidade existe fora e é dirigida por leis e mecanismos naturais e imutáveis, que devem ser descobertos pela ciência, permitindo-lhe predizer e controlar os fenômeno naturais. Busca generalizar, conhecer as causas e os efeitos.	**Epistemologia** – Dualista – objetivista – a realidade é material e pode ser estudada de forma direta, objetiva e imparcial, ou seja, o pesquisador não interfere com seus valores nos resultados obtidos.	**Metodologia** – Experimental – manipulativa – a manipulação experimental permite o controle sobre as influências do pesquisador, neutralizando-as. As questões e suas hipóteses são lançadas e testadas (falsificação) em condições de cuidadoso controle.

PÓS-POSITIVISTA

Ontologia – Realismo crítico – ainda que a realidade exista fora e seja dirigida por mecanismos naturais, é impossível para os seres humanos percebê-la e compreendê-la completamente, dadas suas limitações sensoriais e cognitivas.	**Epistemologia** – objetividade modificada – a imparcialidade objetiva é abandonada e substituída por um ideal regulatório, numa aproximação. A neutralidade total não existe, mas pode-se alcançar um nível razoável e aceitável. O uso de uma tradição e comunidade crítica (publicações em veículos científicos) pode amenizar tais influências (guardiões externos).	**Metodologia** – Experimental – manipulativa modificada – 1) sendo os mecanismos humanos sensoriais e de inteligência não confiáveis e a objetividade jamais alcançada completamente, é importante que os resultados sejam baseados em tantas fontes quanto possível – de dados, pesquisadores, teorias e métodos –, reduzindo a possibilidade de distorções interpretativas. 2) desequilíbrios precisam ser reconhecidos e reavaliados: a. rigor × relevância (explorando mais em ambientes naturais); b. precisão × risco (usando mais métodos qualitativos); c. elegância × aplicabilidade (generalizações × especificidades), valorizando mais as teorias baseadas em dados de base, locais, estas mais derivadas dos dados que precursoras dos mesmos; d. descoberta × verificação (reintroduzir a descoberta [criativa] no processo de pesquisa).

TEORIA CRÍTICA[1]

Ontologia – Realismo crítico – os teóricos críticos ou ideologistas acreditam numa falsa consciência, o que conduz à perspectiva de uma consciência verdadeira. A pesquisa orienta-se para libertar o mundo da falsa consciência em favor da verdadeira consciência.	**Epistemologia** – Subjetivista – os valores medeiam a pesquisa.	**Metodologia** – Dialética, transformativa – busca eliminar a falsa consciência e facilitar a transformação.

CONSTRUTIVISMO[2]

Ontologia – Relativista – realidades existem na forma de múltiplas construções mentais, social e experimentalmente baseadas, específicas e locais. Sua forma e seu conteúdo dependem das pessoas que as mantêm.	**Epistemologia** – Subjetivista – sujeito (pesquisador) e objeto (realidade) estão fundidos, e as descobertas são a criação do processo de interação entre eles.	**Metodologia** – Hermenêutica dialética – as criações individuais são eliciadas e refinadas hermeneuticamente e contrastadas dialeticamente, com o objetivo de generalizar construções que tenham substancial consenso.

A Psicologia, que buscou seu "reconhecimento científico", inspirou-se especialmente no paradigma positivista (atualmente pós-positivista), por meio

1 ***Investigação ideologicamente orientada*** *é uma designação mais apropriada, tal como* neomarxismo, materialismo, feminismo, freireismo, pesquisa participante, *todas se opondo claramente à perspectiva positivista e pós-positivista de isenção de valores. Sendo construções humanas, os paradigmas refletem os valores de seus construtores, afetando os questionamentos, problemas, instrumentos, análises, conclusões e recomendações, sendo determinados valores e não outros e trazendo consequências sociais, a pesquisa assume característica política.*

2 ***As crenças básicas do construtivismo:***

1. *A natureza é investigada por testes e hipóteses, com base de que a linguagem teórica e observacional sejam diferentes, isto é, os fatos coletados precisam ser independentes das perspectivas teóricas adotadas. Porém, filósofos da ciência concluíram que os fatos só existem por meio de uma estrutura teórica. Com isso, está perdida a base para a descoberta de como as coisas realmente são e como funcionam. A realidade existe no contexto de uma estrutura mental que reflete a respeito dela.*
2. *Nenhuma teoria pode ser testada completamente em função do problema da indução. A observação de um milhão de cisnes brancos não permite a generalização de que todos os cisnes são brancos. Existem sempre muitas teorias que podem, a princípio, explicar um conjunto de fatos, mas não existe uma forma inequívoca de escolher qual delas o faz melhor. A realidade só pode ser vista por meio de teorias, implícitas ou explícitas.*
3. *A pesquisa não é livre de valores; se a realidade só pode ser vista por meio de uma janela teórica, essa janela é feita de valores. Muitas construções são possíveis.*
4. *Na interatividade dualista entre sujeito e objeto, até mesmo os pós-positivistas concordam que a objetividade não é possível, porém, os resultados da pesquisa são sempre designados como a interação entre sujeito e objeto. Se essa interconectividade tão íntima ocorre nas Ciências Físicas, o que se deveria esperar das Ciências Sociais? Esse aspecto é devastador para o Positivismo e para o Pós-positivismo e torna a diferença entre antologia e epistemologia obsoleta. O que pode ser conhecido, se o indivíduo que vai conhecer está fundido com o que busca conhecer? Assim, os resultados obtidos não são relatórios do que está fora, mas resíduos de processos que os criaram.*

de pesquisas em laboratórios experimentais. No entanto, também "divide-se e/ou multiplica-se" em abordagens mais político/sociais e/ou também construtivistas. Tal diversidade paradigmática também reflete outra questão (de dificuldade ou vantagem) indentitária dessa área, dita *borderline* entre as Ciências Humanas-Sociais e Biológicas-Naturais (BUNGE, 2002; CASTRO, 1999).

Nesse contexto multifacetado e ricamente controverso, indaga-se *o quanto suas práticas se baseiam ou deveriam se basear na ciência*, ou melhor, em alguma abordagem científica – nesse caso, seria esse o principal critério de sua validação ou reconhecimento social? A *eficácia e a utilidade clínica da terapia psicológica são alvo de divergências* entre autores, variando desde os métodos que seriam mais apropriados/limitados para tais avaliações até quanto aos resultados e se estes efetivamente refletem o "modelo teórico" que inspira a técnica de intervenção. (NEUBERN, 2001; LÓPEZ, GRAU, ESCOLANO, 2002; SOUSA, 2006; JUNG, FILLIPPON, NUNES, EIZIRIK, 2006; CASTRO, 1999) Por exemplo, é possível que parte dos resultados obtidos por praticamente todos os métodos se deva ao *efeito placebo*.

Uma meta-análise recente sugere que Terapia Cognitivo-Comportamental aplicada à depressão vem perdendo efeito ao longo do tempo, talvez porque esse efeito estivesse ligado à expectativa de eficácia relacionada a ela (JOHNSEN, FRIBORG, 2015). Mas tal efeito não restringe a TCC, afetando potencialmente todas as terapias psicológicas, como sugere o psicanalista Francisco Martins (2008). O poder desse efeito é tamanho que pode observado também em animais (RIBEIRO, SOUZA, BARRETO, BANDEIRA, 2012).

Tais reflexões podem ser ainda mais impactantes se considerarmos as *terapias alternativas* na Psicologia, as quais, historicamente, vêm sendo abordadas por meio de movimentos de denúncia, proibição, discussão e regulamentação e, mais recentemente, de abertura e "revisitação", como pode ser observado pelas posturas e práticas do CRP-PR e do CRP-SP.

De um lado, podemos pensar que tais terapias não são passíveis de avaliação dentro dos paradigmas mais prevalentes em Psicologia; de outro, vemos pesquisadores que sugerem que os efeitos de tais métodos se devem basicamente ao efeito placebo, e, mais, que esse efeito pode ser tomado como sucesso, mesmo que não produza uma cura, impedindo as pessoas de procurar um profissional especializado para a situação (FAGGIANI, 2009).

Essas práticas podem envolver questões éticas, trazendo problemas para os clientes e deturpando a imagem da Psicologia. Em 2004, aproximadamente 25% dos processos no CRP-SP foram denúncias contra psicólogos que incluíam tais práticas em suas sessões psicoterápicas. Talvez devêssemos considerar seriamente a importância das *práticas da Psicologia baseada em evidências*, levando em conta que parece existir uma demanda mundial por essas práticas na saúde e que tal orientação questiona e verifica se o cuidado ofertado é efetivo e, consequentemente, ético (MELNIK, SOUZA, CARVALHO, 2014). Porém, se o fizéssemos exclusivamente, perderíamos a ecologia dos saberes, aceitando as monoculturas do saber científico e do rigor, da escala dominante

e também da produção capitalista, visto que certos paradigmas científicos estão mais intimamente ligados ao poder econômico hegemônico. (SANTOS, 2007) De outro lado, esse mesmo poder econômico também motiva a criação, o desenvolvimento e a disseminação de várias práticas alternativas, muitas das quais são "importadas" da América do Norte e da Europa para nosso contexto, sem qualquer criticidade e reflexão ética.

Os modelos, protocolos e procedimentos clínicos refletem não apenas a influência do base teórica que os inspira, mas também a busca de eficácia. Claro que precisamos da história e do *status* de um paciente em sua chegada. Também sabemos que o *rapport* ou bom relacionamento precisa ser estabelecido, que os pacientes precisam acreditar no que está acontecendo. O respeito é claramente essencial, como o é a necessidade de motivar e aumentar a autoestima/fortalecer o ego, a fim de atingir nossos objetivos. No entanto, quando se pensa na eficácia de um procedimento psicoterapêutico, tais fatores raramente são considerados vitais. Talvez apenas 8% de tal eficácia seja decorrente do modelo que as inspire e 70% das características gerais comuns a todas as boas terapias (WALMPOLD, 2001).

Acreditamos que é importante o respeito pelas práticas tradicionais e inovadoras em Psicologia, visto que elas podem contribuir tanto para a compreensão do ser humano como para auxiliar no alcance de seu bem-estar e desenvolvimento individual e coletivo; porém, também podem ser nocivas. Por isso, parece-nos essencial considerar criticamente os mecanismos que produzem o reconhecimento social/cultural/econômico dessas e outras práticas já consagradas em Psicologia e, igualmente de forma crítica, revisitar a própria ciência (em suas diferentes manifestações paradigmáticas) e seu papel na reflexão sobre riscos, eficácia e compreensão de ser humano implicada em tais práticas.

Apesar de termos avançado muito em termos da quantidade de instrumentos, modelos e técnicas de que dispomos para compreender e atuar sobre a realidade humana, talvez estejamos apenas começando a entender tudo o que usamos e em que acreditamos; talvez ainda estejamos apenas no começo da compreensão do próprio ser humano. Se assim for, a contínua reflexão, crítica e autocrítica sobre nossas construções teóricas e pragmáticas em Psicologia parece ser o caminho necessário para uma ética cada vez maior.

REFERÊNCIAS

BUNGE, M.; ARDILA, R. **Filosofía de la psicología**. México: Siglo XXI, 2002.

CASTRO, P. F. de Reflexões em Psicologia e ciência: uma análise da pesquisa aplicada à Psicologia Clínica. **Revista Psicologia-Teoria e Prática**,1(1):1999.

CONSELHO REGIONAL DE PSICOLOGIA. CRP-SP. Questões éticas. Psicologia e misticismo não se misturam. **Jornal de Psicologia CRP-SP**, 140: 2004. Disponível em: <http://www.crpsp.org.br/portal/comunicacao/jornal_crp/140/frames/fr_questoes_eticas.aspx>.

FAGGIANI, R. B. **Psicologia vs terapias alternativas**. 2009. Disponível em: <http://www.Psicologiaeciencia.com.br/Psicologia-vs-terapias-alternativas/>.

GOULART, F. L. **Entre a ciência e a não ciência: um estudo de caso sobre a Psicologia e a Psicologia Anomalística na academia brasileira**. 2014. Tese – Instituto de Geociências da Unicamp, Campinas.

GUBA, E. G. **The Paradigm Dialog**. California: Seage Publications, 1990.

JOHNSEN, T. J.; FRIBORG, O. The effects of cognitive behavioral therapy as an anti-depressive treatment is falling: A meta-analysis. **Psychological Bulletin**, 141(4):747-768, 2015.

JUNG, S. I.; FILLIPPON, A. P. M.; NUNES, M. L. T.; EIZIRIK, C. L. História recente e perspectivas atuais da pesquisa de resultados em psicoterapia psicanalítica de longa duração. **Revista de Psiquiatria do Rio Grande do Sul**, 28(3):298-312, 2006.

LÓPEZ, A. B.; GRAU, E. G.; ESCOLANO, A. F. Eficacia y utilidad clínica de la terapia psicológica. **International Journal of Clinical and Health Psychology**, 2(3):477-502, 2002.

MARTINS, F. As perigosas curvas placebo. **Estudos**, 35(5):793-816, 2008.

MELNIK, T.; SOUZA, W. F. de; CARVALHO, M. R. de. A importância da prática da Psicologia baseada em evidências: aspectos conceituais, níveis de evidência, mitos e resistências. **Revista Costarricense de Psicología**, 33(2):79-92, 2014.

NEUBERN, M. S. Três obstáculos epistemológicos para o reconhecimento da subjetividade na Psicologia Clínica. **Psicologia: Reflexão e Crítica**, 14(1):241-252, 2001. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-79722001000100020&lng=pt&tlng=pt>.

RIBEIRO, I. N.; SOUZA, M. de; SOUZA, W. F.; BARRETO, M.; SOUZA, W. C. de; BANDEIRA, R. Compreendendo o efeito placebo nos animais e no homem. **Revista da Universidade Ibirapuera**, 3:36-44, 2012.

SANTOS, B. D. S. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. **Novos estudos – Cebrap**, 79:71-94, 2007.

SOUSA, D. C. M. D. Investigação em psicoterapia – contexto, questões e controvérsias: possíveis contributos da perspectiva fenomenológico existencial. **Análise Psicológica**, 3(24):373-382, 2006.

TAVARES, F. R. G. Legitimidade terapêutica no Brasil contemporâneo: as terapias alternativas no âmbito do saber psicológico. **Physis: Revista de Saúde Coletiva**, 13(2):321-342, 2003.

WALMPOLD, B. E. **The Great Psychotherapy Debate – Models, Methods and Findings**. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, 2001.

A EPISTEMOLOGIA DE RUDOLF STEINER INTEGRANDO O ESPAÇO PSICOLÓGICO: DIÁLOGOS POSSÍVEIS COM A PSICOLOGIA CULTURAL

Paula Franciulli[1]

Sobre a autora: Psicóloga, pós-graduada em Psicologia Clínica e Antroposofia pela Santa Casa de São Paulo e mestre pela USP-SP em Psicologia[2]. Posiciona-se teoricamente nas correntes humanistas da Psicologia percorrendo uma orientação teórica de inspiração romântica e pós-romântica. Estudou Antroposofia no Goetheanum – sede da Antroposofia na Suíça – durante um ano. Atualmente, além de atuar em consultório, faz parte do laboratório de Interação Verbal e Construção do Conhecimento, do Instituto de Psicologia (Ipusp).

Ementa: Este texto visa discutir o pertencimento da construção de conhecimento do filósofo Rudolf Steiner (1861-1925), fundador da Antroposofia, no espaço psicológico. Sendo a Antroposofia considerada um ramo do conhecimento do ser humano que busca compreender o homem e sua relação consigo mesmo, com o outro/o mundo/o cosmos, entende-se que esse pensador ocupa uma posição no conhecimento psicológico, por tratar de temas tão comumente discutidos em Psicologia.

1 *Psicóloga, Mestre em Psicologia/USP – CRP-06/55484.* E-mail: *paulafranciulli@gmail.com*

2 *Este texto, destinado ao 4º seminário do CRP, contém trechos da dissertação de mestrado apresentada no Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, em agosto de 2015, na qual a autora obteve o título de mestre com o tema de pesquisa "O percurso do pensamento de Rudolf Steiner e seu possível lugar no espaço psicológico".*

INTRODUÇÃO

A discussão sobre a autonomia da Psicologia enquanto ciência, assim como as divergências sobre seus objetos e métodos de estudo, é historicamente conhecida desde sua fundação. Cabe mencionar rapidamente que há diferentes opiniões acerca do posicionamento da Psicologia, ora no campo das Ciências Humanas, ora das Ciências Naturais – tais temas são de contínuo debate até a atualidade. Este texto não entra nesse âmbito, mas transita no espaço de subjetivação em que o fazer da Psicologia se desenvolve e que, sem dúvida, pertence ao campo das Ciências Humanas.

O que vemos é que não há um sistema coeso que caminhe para uma meta comum, em que uma única psicologia seja definida epistêmica e metodologicamente. Muitos autores debateram, e ainda trazem para discussão, os aspectos conflituosos que giram em torno do fazer psicologia como uma ciência única.

A crise referente à unicidade ou não da Psicologia já existia no tempo de Vigotsky (1934/2010), quando se afirmava que, basicamente, a ambiguidade entre o materialismo e o idealismo seria o motivo do surgimento de várias teorias psicológicas e que, ao contrário de acumular conhecimento para uma única visão, resulta naquilo que, mais contemporaneamente, Figueiredo (2012) chamou de *microcomunidades relativamente independentes*, portadoras de suas respectivas crenças e métodos (por isso, dizemos "as psicologias").

CONTEÚDO

Conforme propõe Figueiredo (2011), o *espaço psicológico* configurou-se muito antes de a Psicologia ter adquirido seu *status* de ciência – isto é, se atribuirmos um caráter psicológico a tudo o que for pertinente ao pensamento reflexivo do homem sobre *sua subjetividade privatizada*. Desse modo, a Psicologia é vista como uma atividade humana (SIMÃO, 2004b) que vem historicamente se constituindo como ciência e também se transformando em seu processo de construção de saberes, que se construiu e ainda se constrói por meio de uma necessidade para responder a certas indagações que, há muito tempo, percorrem o espaço subjetivo do homem. Entretanto, o fazer Psicologia se contextualiza em uma teia de teorias ora conexas, ora desconexas, que resultam em um campo de dispersão (FIGUEIREDO, 2012) e divergências entre seus conceitos, dando origem a correntes, crenças e métodos que não dialogam entre si, mas que também não estão totalmente desconectados.

Pretende-se situar o espaço ocupado por Rudolf Steiner na formação do campo psicológico – com base no sentido de *espaço psicológico* explorado por Figueiredo (2008; 2011) –, visto que o espaço e o tempo vividos por Steiner apresentam contemporaneidade aos pensadores que tanto fundamentaram o surgimento da Psicologia, bem como contribuem com os debates de cunho históricos e filosóficos que interpelam o fazer da Psicologia desde sua origem até os dias atuais.

Figueiredo (2007) defende a ideia de que o fazer Psicologia, assim como o conhecemos hoje – mesmo sem ainda ter tal denominação – foi germinada

por meio da articulação de eventos históricos que, em sua maioria, ocorreram a partir do século XVI e continuam até os dias atuais. Sendo assim, o autor enfatiza a importância da compreensão de tais fatos, que, de certa maneira, levaram ao surgimento dos projetos de Psicologia como campo de saber. A partir do século XVI, notamos o desenrolar de um processo de subjetivação que deu origem à forma de pensar do homem moderno e que ajudou a formar o que hoje chamamos de Psicologia, tendo seu surgimento como ciência somente mais adiante, no século XIX.

Vale atentarmos ao fato histórico do surgimento da Psicologia e lembrarmos de que ela seguia as correntes de pensamento de cerne empírico, racionalista e positivista tão em voga no pensamento científico da época. É importante salientar que os primeiros pensadores da Psicologia foram homens formados pelas Ciências Naturais ou Biológicas (de cerne empírico, racionalista ou positivista). O "tecido" da Psicologia se constituiu gradualmente, para depois proclamar sua independência.

A própria Psicologia caminhou e ainda caminha entre essas correntes filosóficas de cerne empírico, racionalista ou positivista, tomando como base teorias de fundamentação política e econômica, além de se valer de metodologias utilizadas pelas Ciências Naturais. Além desse modelo, vieram também (mais contemporaneamente) correntes de cunho humanista que nasceram do movimento romântico-idealista.

A Psicologia então é uma ciência *sui generis*, principalmente por não ter uma definição unânime de como se deve construir o pensamento psicológico, por exemplo, sobre qual seria seu objeto de estudo (mente, comportamento, consciência etc.) e, ainda, se esse objeto seria observável e passível de investigação pelos métodos da ciência positivista, como as Ciências Naturais. Seu lugar como ciência permanece confuso e de difícil descrição, dentro de um universo em que prevalece a noção de que verdadeira ciência é aquela oriunda das abordagens nomotéticas.

Embora algumas de suas matrizes de pensamento (FIGUEIREDO, 2007) se aproximem de teorias empíricas, racionais ou positivistas (como é o caso do Associacionismo, do Funcionalismo, do Estruturalismo e do Behaviorismo), a Psicologia também ocupa um espaço de interpretação subjetivo, isto é, mais inclinada às abordagens idiográficas, lugar este em que posicionamos temporariamente a epistemologia steineriana. Sendo assim, encontramos nas vertentes da Psicologia Cultural de Jaan Valsiner e na perspectiva do Construtivismo Semiótico-Cultural de Lívia Mathias Simão áreas de diálogos da Psicologia para compreender o percurso de Steiner e sua construção de conhecimento. Mesmo não nos aprofundando nesse texto, em tais abordagens vemos a epistemologia antroposófica como uma construção pessoal que foi desenvolvida por meio de direcionamentos da cultura-coletiva[1] numa relação bidirecional e dinâmica como proposto por Valsiner (1998).

1 *Entende-se por cultura-coletiva significados que são compartilhados; normas sociais e práticas da vida cotidiana heterogeneticamente complexas. (VALSINER, 1998)*

Analisamos, assim, a construção do pensamento de Steiner por meio dos aspectos cognitivo-emocionais que permearam sua vida[2], sob a perspectiva metateórica do Construtivismo Semiótico-Cultural em Psicologia[3] (CSC), que tem como foco o processo do desenvolvimento simbólico individual, com base na compreensão do papel das interações eu-outro e de como estas ocorrem e formam o espaço cultural, permitindo a construção e a transformação da relação sujeito-mundo. Os aspectos cognitivo-emocionais são entendidos no CSC como constructos que dizem respeito à subjetividade humana e que, portanto, atuam no desenvolvimento do sujeito consigo mesmo, com o outro e com o mundo (SIMÃO, 2004a; 2010).

Nessa análise, entendemos por *subjetivação*, como colocado por Figueiredo (2011), o processo de reflexão individual e de *foro íntimo* (p. 21) que, ao longo dos séculos, o homem usou para criar referências internas sobre seus sentimentos, bem como sobre conceitos do que é *certo* e *errado*, desenvolvendo uma reflexão moral. Esse espaço psicológico como espaço de subjetivação é referido como constituído de experiências da subjetividade privatizada com as quais o homem conviveu e atuou como sujeito ao longo dos séculos e que determinaram a consciência de sua própria existência.

Estando esses conteúdos tão presentes e recorrentes na literatura renascentista, como um retrato do imaginário da época, ao adentrar em tais romances e relatos autobiográficos podemos ter uma noção dos aspectos subjetivos que permeavam a cultura da época. Essa noção continua a se desenvolver se olharmos para os acontecimentos históricos e para as descobertas científicas, os pensamentos filosóficos, organização política etc.

Acompanhando o desenrolar dos séculos XVI ao XIX, temos inúmeras personalidades que influenciaram e continuam a inspirar os movimentos contemporâneos. Destaco, portanto, os seguintes nomes, apontados por Figueiredo (2007): Jeremy Bentham (1748-1832), Stuart Mill (1806-1873) e Richard Wagner (1813-1883). Eles são norteadores de ideologias que guiaram as práticas de vida em sociedade e que foram se agrupando ao longo desses quatro séculos, sendo uma dessas práticas a Psicologia, que se configurou como ciência. Tais ideologias, conforme proposto por Figueiredo (2007), seriam: o Liberalismo representado pela figura de Mill; o Romantismo, por Wagner; e o regime Disciplinar, caracterizado em Bentham. Assim, num modelo triangular, Romantismo-Liberalismo-Disciplinar delimita um espaço de subjetivação do pensamento em que as várias correntes em Psicologia nascem e se constroem, com suas respectivas visões.

A Antroposofia como uma área do conhecimento humano elaborada por este pensador, que fizera parte do século XIX, trouxe contribuições para as áreas

2 *Os chamados aspectos cognitivo-emocionais de R. Steiner estão analisados no capítulo 4 da dissertação de mestrado apresentada no Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, em agosto de 2015.*

3 *Perspectiva embasada em proposições de Lev Vigotski, Mikhail Baktin, George Mead, Pierre Janet, Jean Piaget, James Baldwin, Kurt Lewin, Heinz Werner e Willian James (SIMÃO, 2004a; 2010).*

da Educação (pedagogia Waldorf), Farmacologia e Medicina[4], Artes, Arquitetura e Agricultura. A proposta de Rudolf Steiner foi elaborar uma epistemologia desenvolvida a partir de sua pesquisa e trabalho nos escritos científicos do poeta e pensador Johan Wolfgang Goethe (1749-1832) e que, bem sucintamente, é considerada por seus estudiosos uma epistemologia fenomenológica, na qual temos, implicitamente, a cosmovisão goethiana. Além desse método, Steiner trouxe sua visão espiritualista, principalmente na segunda metade da vida; porém, ele sempre trouxe seus conceitos como hipóteses a serem vivenciadas e julgadas pela pessoa. Em muitas de suas obras, encontram-se afirmações em que incentivava a pesquisa, o pensar crítico e os frutos vindouros do processo reflexivo para o conhecimento. (FRANCIULLI, 2015)

Podemos trazer inúmeros pensadores que, além de compartilhar o mesmo período, também ocuparam o território histórico-cultural de Steiner, cabendo, por ora, trazer o fato de que Steiner estudou na Politécnica de Viena a partir de 1880 (Steiner, 1925; 2006) e teve aulas com Robert Zimmermann – que era seguidor de John F. Herbart, precursor da Psicologia Experimental aplicada à Pedagogia – e também com Franz Brentano – que fora professor de pensadores como Edmund Husserl, Christian Von Ehrenfels e Sigmund Freud. Tal fato, portanto, é relevante para iniciar a proposta referente ao espaço e ao tempo vividos por Steiner, bem como a sua contemporaneidade com os pensadores que tanto fundamentaram o pensamento filosófico e o psicológico. De forma bem sucinta, colocamos o pensamento de Steiner como transitando entre o Romantismo e o Liberalismo, mas que também passa sutilmente por um viés disciplinar.[5] (FRANCIULLI, 2015)

Para terminar, vale destacar que, além da contemporaneidade de Steiner ao que entendemos ser o surgimento da Psicologia, é sabido que ele acompanhava as pesquisas e teorias que surgiam sobre a nova ciência e fazia comentários em conferências. Temos em Treichler (2011) uma coletânea de conferências proferidas por Steiner, *Conceitos fundamentais para uma Psicologia Antroposófica*, que contém alguns pontos de vista essenciais para as noções de Steiner sobre uma Psicologia Espiritual. Steiner não pretendia criar uma nova teoria psicológica ou um curso especial de Psicologia, como fizera, nos moldes da Educação, Medicina, Agricultura etc. A Antroposofia, sendo uma ciência espiritual, poderia trazer à Psicologia uma contribuição, isto é, torná-la uma Psicologia Espiritual. Steiner almejava complementar a Psicologia reducionista científica e a filosófica-especulativa de sua época mediante de uma Psicologia científico-espiritual fundamentada metodologicamente. (TREICHLER, 2011: p. 13) .

4 A Medicina tem a aprovação da Portaria 1600, que constitui o Observatorio das Experiências de Medicina Antroposófica no Sistema Único de Saúde (SUS). Para mais informações, acesse: <http://www.abmanacional.com.br/>.

5 Para entender essa análise sobre a possível localização de Steiner entre Romantismo-Liberalismo-Regime Disciplinar, recomenda-se a leitura da dissertação de mestrado da autora.

CONCLUSÃO

Em nossa época, alguns autores retomam os conceitos goethianos para compreender o mundo sob uma "nova" perspectiva. Isso ocorre no campo das Artes, da Física, da Biologia, da Literatura, da Filosofia, etc. Na Psicologia, que nos interessa aqui, temos algumas perspectivas relacionadas à Psicologia Cultural – o CSC seria uma delas – como um espaço de diálogo que possibilita o olhar para a visão goetheana. A fantasia (*Einbildungskraft*) que Goethe trazia como uma faculdade[6] para sentir plenamente o mundo, aliada à sensualidade (Sinnlichkeit), seria um aspecto visto como fundamental e importante para integrar o conhecimento da intuição, portanto, um processo essencial para o processo criativo. (CORNEJO, 2015)

As ideias de Rudolf Steiner e sua antroposofia – tão influenciada pelos conceitos goethianos – são originárias do final do século XIX e coexistem até hoje no âmbito das várias práticas do saber, porém, não ocupam um lugar no *mainstream* das correntes psicológicas nas quais se formam as linhas terapêuticas de prática clínica, portanto, uma epistemologia não hegemônica, que consideramos merecedora de um olhar que ao menos a situe e cujos aspectos filosóficos-culturais reconheça, bem como seu amplo grupo de profissionais[7] (em nosso caso, psicólogos), que estudam e escolhem essa visão como orientadora em suas práticas.

6 *A concepção de alma segundo Goethe englobaria quatro faculdades: fantasia, sensualidade, racionalidade e intelecto. (CORNEJO, 2015)*

7 *Foi fundada, em 2011, a Associação Brasileira de Psicólogos Antroposóficos (ABPA) com a finalidade de fomentar a educação continuada dos profissionais associados e representar a Psicologia de orientação antroposófica no meio acadêmico, profissional e institucional. Informações no site: <http://www.abpapsi.com.br/hotsite/noticias/>.*

REFERÊNCIAS

FIGUEIREDO, L. C. M. **A invenção do psicológico: quatro séculos de subjetivação** (1500-1900). 7.ed. São Paulo: Escuta, 2007.

_____. **Matrizes do pensamento psicológico**. 17.ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

_____; RIBEIRO DE SANTI, P. L. **Psicologia: Uma (nova) introdução**. 3.ed. São Paulo: Educ, 2011.

FRANCIULLI, P. **O percurso do pensamento de Rudolf Steiner e seu possível lugar no espaço psicológico**. 2015. 86f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.

SIMÃO, L. M. Semiose e diálogo: para onde aponta o construtivismo semiótico-cultural? In: SOUZA, M. T. C. C. de, (Org.). **Os sentidos de construção: o si mesmo e o mundo**. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2004a.

_____. Alteridade no diálogo e construção de conhecimento. In: SIMÃO, L. M.; MARTINEZ, A. M. (Org.). **O outro no desenvolvimento humano – diálogos para a pesquisa e a prática profissional em Psicologia**. São Paulo: Pioneira Thompson Learning, 2004b.

_____. **Ensaios dialógicos: compartilhamento e diferença nas relações eu-outro**. São Paulo: Hucitec, 2010.

STEINER, R. [1925]. **Minha vida: a narrativa autobiográfica do fundador da Antroposofia**. Trad. B. Calegaro; J. Cardoso; R. Lanz. São Paulo: Antroposófica, 2006.

TREICHLER, M. (Org.) **Conceitos fundamentais para uma Psicologia Antroposófica**. Trad. J. Cardoso. São Paulo: Antroposófica/Sophia Educação Antroposófica, 2011.

VALSINER, J. **The Guided Mind: A Sociogenetic Approach to Personality**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998.

VIGOTSKY, L. S. [1934]. **A construção do pensamento e linguagem**. .ed. Trad. Paulo Bezerra. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

PSICOTERAPIA, IDENTIDADE E NEOESOTERISMO: CONFIGURAÇÕES CONTEMPORÂNEAS

Everton de Oliveira Maraldi[1]
Leonardo Breno Martins[2]

Resumo: Em razão de um crescente processo de globalização e pluralismo culturais que têm caracterizado o mundo contemporâneo, observam-se fortes desenraizamento e horizontalidade em diversas crenças e práticas religiosas. Tais características não só refletem a diversidade do campo religioso brasileiro, como também sugerem uma significativa influência da mentalidade *new age*, o que Magnani (1996) chama de *neoesoterismo*. Trata-se de uma forma de identidade religiosa fluida, nômade, que se liga a tudo e não se liga a coisa alguma em específico, mas que carrega consigo, a cada passo dado, tudo aquilo que adquiriu ao longo de seu caminho. Nesse cenário, o indivíduo acaba por adquirir primazia como objeto de análise, uma vez que é ele quem constrói muito de sua relação particular com o sagrado ao consumir diversas crenças e práticas. Os indivíduos contemporâneos tendem a tomar suas decisões com base em critérios disponíveis na sociedade tecnológica e científica em que vivem, aproximando, assim, sua fé de um discurso científico, o que inclui tentativas de incorporação da psicologia, visando certa legitimação para suas crenças. Esse trabalho procura discutir os desafios epistemológicos e sociais enfrentados pela Psicologia nesse contexto, em sua relação com os saberes alternativos e práticas religiosas, bem como tece reflexões sobre a viabilidade ou inviabilidade da noção de *transdisciplinaridade*.

Palavras-chave: Psicoterapia; identidade; neoesoterismo; transdisciplinaridade.

1 *Doutor e mestre em psicologia social pela Universidade de São Paulo. Psicólogo pela Universidade Guarulhos (CRP-06/94052). Pesquisador de pós-doutorado na Universidade de São Paulo com bolsa da FAPESP (Processo nº 2015/05255-2). Membro do Laboratório de Psicologia Anomalística e Processos Psicossociais (Inter Psi) e do Laboratório de Estudos em Psicologia Social da Religião, ambos da USP.*. E-mail: *evertonom@usp.br*

2 *Doutor e mestre em Psicologia Social pela Universidade de São Paulo. Psicólogo pela Universidade Federal de Minas Gerais. Membro do Laboratório de Psicologia Anomalística e Processos Psicossociais (Inter Psi), do Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo.* E-mail: *leobremartins@usp.br*

INTRODUÇÃO

Em um *survey on-line* com mais de 1.400 respondentes de diferentes cidades brasileiras, conduzido pelo primeiro autor como parte de sua tese de doutorado (MARALDI, 2014), um dado interessante parecia se impor: a dificuldade, em alguns momentos, de classificar de modo preciso a religião ou filosofia de vida a que pertenceriam os participantes. Muitos se afirmavam ao mesmo tempo católicos, espíritas, umbandistas etc. Outros escolhiam, além de algumas das afiliações listadas no questionário, a seguinte opção de resposta: "Tenho um lado espiritual que tenta integrar as visões de diferentes religiões e filosofias. Creio que há certa verdade ou unidade por trás de todas elas". O estudo em questão, que buscava compreender a relação entre certas variáveis psicológicas e a adesão a crenças e práticas religiosas e paranormais, incluiu também uma frente de coleta de dados qualitativos, visando compreender o impacto dessas práticas na vida dos respondentes, seus usos e sentidos. A análise dos discursos de 22 entrevistados parecia indicar a presença de critérios maleáveis de conversão religiosa, incluindo a tendência a fusionar, de modo pessoal e sincrético, elementos de afiliações anteriores com as afiliações recém-adquiridas.

O que significavam, afinal, esses reincidentes e crescentes exemplos de múltiplas afiliações e graus de pertencimento religioso? No caso daqueles que professaram apenas uma afiliação, poder-se-ia efetivamente afirmar que se achavam isentos de outras influências ideológicas? E, diante do momento atual em que a Psicologia busca dialogar com saberes diversos e culturalmente relevantes, o que esse cenário ambivalente no contexto urbano lança como desafio e como possibilidade para a Psicologia?

DISCUSSÃO

Esses casos ilustram o desenraizamento e a horizontalidade que têm caracterizado as crenças religiosas em razão do crescente pluralismo e globalização. Tais características não só refletem a diversidade do campo religioso brasileiro, como também sugerem uma significativa influência da mentalidade *new age*, o que Magnani (1996) chama de *neoesoterismo*. Trata-se de uma forma de identidade religiosa fluida, nômade, que se liga a tudo e não se liga a coisa alguma em específico, mas que carrega consigo, a cada passo dado, boa parte daquilo que adquiriu ao longo de seu caminho. Temos aqui uma eloquente demonstração do que Paiva (1999) definiu como *conversão de tipo imaginário e sincrético*. Em alguns dos casos mencionados, porém, parece mais adequado falar em *identificação* do que em *conversão*.

Essa nova forma de viver o sagrado e a religiosidade desviou o interesse dos coletivos para o próprio indivíduo. Hoje, a religião já não é a principal detentora do poder sobre o discurso do sagrado; é o indivíduo quem constrói muito de sua fé, de sua relação particular com o sagrado, ao consumir diversas crenças e práticas e formar sua "colcha de retalhos" espiritual. Elas se tornaram mais céticas e questionadoras, e tendem a acreditar mais no que podem ver e experimentar. A vivência do sagrado e do transcendente por meio

dos rituais, do transe dissociativo, da meditação e de outros procedimentos coletivos de alteração da consciência, em diferentes contextos influenciados pelo neoesoterismo ou pela renovação carismática, desempenha um papel legitimador, tornando essa transcendência aparentemente acessível a todos.

Por sua vez, pode-se especular se a experiência religiosa não estaria hoje mais a serviço da secularização do que o contrário. Uma vez que os indivíduos contemporâneos tendem a tomar suas decisões com base em critérios disponíveis na sociedade tecnológica e científica em que vivem, muitas doutrinas e movimentos religiosos se esforçam por aproximar seu discurso de algo científico (ou aparentemente científico), recorrendo a termos técnicos variados, buscando respaldo para suas crenças em estudos de Parapsicologia e Física Quântica, como os autores puderam constatar em incursões a contextos esotéricos e religiosos. Ao mesmo tempo, há uma forte tendência a deslegitimizar a ciência (então acusada de "limitada", "arrogante", "imperialista" etc.) quando ela aponta direções entendidas como conflituosas com sistemas simbólicos neoesotéricos (MARALDI, 2014; MARTINS, 2011/2015). Assim, desenha-se uma relação ambígua que impõe tensões diversas às tentativas de diálogo entre as partes.

Mas essa aproximação de um discurso quase científico também inclui uma aproximação com a Psicologia. Em nossa contemporaneidade, mais do que em outras épocas, a religiosidade e a relação com o sagrado tornaram-se formas de recurso terapêutico; em outras palavras, elas se "psicologizaram", e não é equivocado afirmar que elas disputam espaço com a Psicoterapia. O debate sobre as chamadas *práticas alternativas*, *complementares* ou *integrativas* diz respeito justamente a uma erosão dessas fronteiras, que se tornaram negociáveis e que fazem os pacientes leigos trafegarem entre diversos contextos e práticas, confundindo suas dimensões e origens.

A média de visitas à Psicoterapia ou ao psiquiatra foi menor que *uma* (em algum momento da vida) na amostra total do referido estudo (MARALDI, 2014), o que é coerente, de certo modo, com o fato de se tratar de uma amostra não clínica. Mas essa falta de procura por auxílio psicoterapêutico implicaria a ausência de queixas psicológicas? Não é o que mostraram muitos dos relatórios de observação ou das entrevistas qualitativas. A explicação mais plausível, em muitos desses casos, era a de que esses indivíduos haviam efetivamente procurado ajuda para seus problemas, mas em diferentes contextos religiosos e paracientíficos. Nesse ponto, talvez se argumente em favor de uma tendência de nossa cultura a procurar por auxílio religioso ou espiritual em vez de (ou paralelamente a) auxílio cientificamente especializado. Muito se diz que essa religiosidade fortemente sincrética é expressão de um hibridismo próprio da cultura brasileira, mas agora ele é parte de uma tendência cada vez mais ampla de difusão de crenças e se tornou impositivo por causa da globalização e da horizontalidade que o acompanham, embora ocorra de modo particularmente visível no Brasil. (MAGNANI, 1996)

Mais do que isso, porém, é preciso reconhecer que são fenômenos sociais de desarticulação do sagrado, do espiritual e do religioso no mundo contemporâneo. As religiões precisam agora tomar de empréstimo certos

recursos de legitimação, validação e coerência interna de outras práticas, como a ciência e a Psicoterapia. E como as opções religiosas disponíveis no "mercado" são hoje múltiplas, cada qual teve de se adaptar a esse contexto de forma não muito diferente do que ocorre em outros âmbitos no interior da sociedade de consumo. Trata-se de um processo em que o aspecto afetivo do sagrado foi encapsulado por mecanismos opacos de legitimação e mercantilização que, no fundo, desvalorizam o transcendente. Trata-se daquilo que Habermas (1973) definiu como *invasão* (ou *colonização*) *do sistema* – isto é, da lógica instrumental da economia, da tecnologia, da ciência etc. – no mundo da vida, ou seja, o mundo das esferas sociais de reprodução simbólica, do cotidiano etc. Pode-se dizer que aquilo que se vive na religiosidade de base neoesotérica é uma relação com o sagrado parecida com a identidade líquida de Bauman (2005), uma busca impulsiva e ansiogênica por sentido.

CONCLUSÃO

Qual deve ser o posicionamento da Psicologia diante desse cenário e como se deve dialogar com essas práticas? A possibilidade de um diálogo mais profundo se vê complicada, a partir daí, pela horizontalidade e pela banalização a que se submetem muitas dessas crenças e práticas espirituais. A mentalidade neoesotérica tenta unificar essas várias perspectivas, mas há tantas possibilidades de integração e tantos líderes autoproclamados que a ideia de uma *transdisciplinaridade* pode ser mais enganosa que útil. Quais são os critérios e quem decidirá os rumos de uma possível integração ou diálogo entre os saberes? Como conduzi-los sem que certas visões prevaleçam? Como conciliar certas categorias modernas e tradicionais, às vezes incomensuráveis? Como fazê-lo sem desrespeitar o método científico?

Ao que parece, com a crise das metanarrativas e hegemonias discursivas que caracteriza nossos dias e ao gosto das comunidades interpretativas de Boaventura de Souza Santos (1999), diferentes grupos e contextos apresentarão diferentes sínteses, ao sabor de suas demandas, conceitos, valores, origens. Isso vale, portanto, para a Psicologia, que não precisa esperar que sua síntese com os saberes tradicionais seja equanimente aceita ou assimilada por eles, e vice-versa. Não será tal utópica homogeneidade que conferirá rigor e fertilidade a concepções psicológicas nascidas do diálogo com saberes tradicionais ou alternativos, mas sim as novidades teóricas, metodológicas e técnicas edificadas sobre o alicerce de sua aposta epistemológica científica e capazes de promover *vivências* que sensibilizam *individualidades*, justamente essas duas instâncias de superlativo valor no corrente momento histórico.

Tal como a fronteira difusa incentivou o interesse científico da Psicologia por práticas alternativas, abrem-se aqui oportunidades para que estas possam também se interessar por aquela, não como recurso de legitimação, mas como exercício potencialmente crítico e reflexivo. Aproveitando-se dessa janela de oportunidades, o segundo autor tem participado frequentemente de eventos e publicações de cunho neoesotérico nos quais ele apresenta perspectivas

psicológicas sobre experiências e crenças neoesotéricas. Isso tem permitido a construção de um diálogo de mão dupla com grupos interessados nesses temas e mesmo com a macrocultura, de modo a contribuir um pouco para que tais perspectivas neoesotéricas sejam mais bem conhecidas pela comunidade psicológica e para que pessoas inicialmente pouco familiarizadas com particularidades do discurso científico possam ter acesso a ele.

AGRADECIMENTOS

Os autores agradecem à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp) pelas bolsas de pesquisa concedidas.

REFERÊNCIAS

BAUMAN, Z. **Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi**. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

HABERMAS, J. **Problemas de legitimación en el capitalismo tardío**. Trad. José Luis Etcheverry. Madrid: Cátedra, 1973.

MAGNANI, J. G. C. O neo-esoterismo na cidade. **Revista USP**, 31:6-15, 1996.

MARALDI, E. O. **Dissociação, crença e identidade: uma perspectiva psicossocial**. 2014. 652f. Tese (Doutorado) – Instituto de Psicologia: Universidade de São Paulo, São Paulo.

MARTINS, L. B. **Contatos imediatos: investigando personalidade, transtornos mentais e atribuição de causalidade em experiências subjetivas com óvnis e alienígenas**. 2011. 323f. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.

_____. **Na trilha dos alienígenas: uma proposta psicológica integrativa sobre experiências "ufológicas" e "paranormais"**. 2015. 455f. Tese (Doutorado) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.

PAIVA, G. J. Imaginário, simbólico e sincrético: aspectos psicológicos da filiação a novas religiões japonesas. **Psicologia: Reflexão e Crítica**, 2(2): 1999.

SANTOS, B. de S. **Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade**. São Paulo: Cortez, 1999.

PODE (E DEVE) A EDUCAÇÃO CIENTÍFICA DIMINUIR A CRENÇA NOS FENÔMENOS PARANORMAIS?

Everton de Oliveira Maraldi[1]
Fatima Regina Machado[2]
Wellington Zangari[3]

Resumo: Recentemente, uma grande controvérsia se instaurou em razão do debate sobre o ensino religioso nas escolas públicas. Visto que as crenças paranormais igualmente se inserem no contexto dessas discussões, uma vez que muitos de seus proponentes (e contraditores) advogam para elas (ou contra elas) validade científica e importância educacional, considerou-se relevante esclarecer suas relações com o tema. Este trabalho discute algumas pesquisas sobre a influência de processos educacionais na assunção ou rejeição das crenças paranormais. Alguns investigadores têm defendido que a educação científica oferecida em colégios e universidades serviria de meio de banir as crenças paranormais. Contudo, as evidências a respeito têm mostrado que a diminuição dessas crenças parece possível apenas quando o programa educacional utilizado for desenvolvido no intuito de atingir diretamente sua legitimidade. Conclui-se o trabalho com algumas reflexões concernentes às possíveis implicações éticas e científicas dessa temática.

Palavras-chave: educação científica; crenças paranormais; ensino religioso; laicidade.

1 *Doutor e mestre em psicologia social pela Universidade de São Paulo. Psicólogo pela Universidade Guarulhos (CRP-06/94052). Pesquisador de pós-doutorado na Universidade de São Paulo com bolsa da FAPESP (Processo nº 2015/05255-2). Membro do Laboratório de Psicologia Anomalística e Processos Psicossociais (Inter Psi) e do Laboratório de Estudos em Psicologia Social da Religião, ambos da USP.*. E-mail: *evertonom@usp.br*

2 *Pós-Doutoranda do Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciência da Religião (PUC-SP) com Bolsa Capes-PNPD. Doutora em Psicologia Social (USP); Doutora em Comunicação e Semiótica (PUC-SP); Mestre em Ciência da Religião (PUC-SP); Psicóloga (UNIP) – CRP-06/127273. Inter Psi – Laboratório de Psicologia Anomalística e Processos Psicossociais (IP-USP); Membro Pesquisador:Laboratório de Psicologia Social da Religião (IP-USP)* E-mail: *fatimaregina@usp.br*

3 *Pós-Doutorado em Psicologia Social (USP); Doutor em Psicologia Social (USP); Mestre em Ciências da Religião (PUC-SP); Prof. Dr. do Instituto de Psicologia da USP, CRP-06/29934. Membro Pesquisador: Laboratório de Psicologia Social da Religião (IP USP); Inter Psi – Laboratório de Psicologia Anomalística e Processos Psicossociais (IP USP).* E-mail: *w.z@usp.br*

INTRODUÇÃO

Recentemente, uma grande controvérsia se instaurou em razão do debate sobre o ensino religioso nas escolas públicas. O conceito de *laicidade* é importante nesse contexto, uma vez que prevê a separação entre Igreja e Estado. Observa-se, assim, um estreitamento da primazia ideológica e política anteriormente conferida ao pensamento religioso, acompanhado, ainda, de uma intensificação na pluralidade de adesões possíveis no campo da fé, diante de um mundo cada vez mais diversificado e globalizado (PAIVA, 2006).

Visto que as crenças paranormais também se inserem nessas discussões (como a crença na premonição, no potencial de ação direta da mente sobre a matéria ou na existência de vida extraterrestre inteligente), e que muitos de seus proponentes (e contraditores) advogam para elas (ou contra elas) validade científica e importância educacional, considerou-se relevante esclarecer suas relações com o tema. Tais posicionamentos e expectativas tendem a originar práticas educacionais diferenciadas, ora favoráveis, ora desfavoráveis a tais sistemas de crença. Mas qual é o impacto efetivo das práticas educacionais nas opiniões e crenças das pessoas? Poderiam modificar seu modo de pensar? E, principalmente, qual é o papel da educação científica nesse debate?

DISCUSSÃO

Pesquisas sugerem que a informação científica diminui apenas parcialmente a aceitação da paranormalidade (GOODE, 2000). Inicialmente, a hipótese levantada foi a de que os crentes no paranormal apresentariam um índice de realização educacional mais pobre, quando comparados com aqueles que não têm tais crenças. Singer & Benassi (1981) chegaram a propor que a prevalência de crença paranormal na população estadunidense fosse rigorosamente usada como medida para avaliar o grau de inadequação do programa norte-americano de educação científica.

A relação entre a média das notas obtidas por estudantes universitários e a assunção de várias crenças paranormais se mostrou contraditória, tendo alguns estudos revelado correlação positiva e outros correlação negativa (IRWIN, 2003). Os pesquisadores também sugeriram que fosse averiguada a influência do ensino universitário na assunção e manutenção das crenças paranormais, sendo esperado que uma exposição mais prolongada e acentuada aos conteúdos científicos pudesse reduzir o número dessas crenças. Novamente, os dados obtidos foram contraditórios, dando margem a numerosas ressalvas.

Em seus estudos, Miller (1987) demonstrara uma forte correlação negativa entre crença paranormal e educação científica. Para ele, quanto menor o nível educacional dos respondentes, maior a probabilidade de aceitação das crenças paranormais. Todavia, Broch (2000) relatou que as pesquisas de opinião pública na França, ao contrário do que se esperava, indicaram uma correlação positiva entre crença paranormal e educação. Farha e Steward (2006) avaliaram as respostas de 439 estudantes universitários norte-americanos e concluíram, surpreendentemente, que, conforme se

passaram os anos na universidade, muitos estudantes se tornaram menos céticos, adotando mais crenças paranormais.

Goode (2002) obtivera resultados que evidenciam uma diferenciação no modo como cada uma das dimensões da crença paranormal é afetada por processos educacionais. Ele afirma que praticamente todas as pesquisas de opinião pública têm denotado uma correlação negativa entre educação e formas variadas de crença religiosa tradicional. Assim, conforme as pessoas adentram o Ensino Superior, elas se tornam mais relutantes em aceitar o criacionismo, a existência do céu e do inferno, e a de anjos e demônios como entidades reais. Contudo, o mesmo não se dá em relação a outras dimensões da crença paranormal, que permanecem relativamente incólumes, ainda que as pessoas continuem adquirindo cada vez mais informação científica (a exemplo da percepção extrassensorial ou da vida após a morte). O autor sugere que a capacidade humana de pensamento é suficientemente abrangente para permitir que se admitam crenças contraditórias entre si, possibilitando, destarte, que a aceitação do paranormal conviva pacificamente ao lado de conceitos científicos. De fato, boa parte dos que professam crenças paranormais não rejeita o avanço tecnológico e científico, mas lhe é aparentemente favorável. (RICE, 2003)

Vários estudos relataram ainda diferenças na adesão à crença paranormal entre as disciplinas científicas. Morier & Keeports (1994), entre outros, descobriram que os estudantes de Ciências Naturais apresentavam uma crença mais baixa no paranormal do que aqueles que fazem parte das Ciências Humanas. Essa diferença foi tomada pelos pesquisadores como decorrente do estilo de pensamento empregado em cada uma das respectivas áreas; as habilidades de raciocínio crítico e o pensamento racional como um todo seriam mais utilizados nas Ciências Naturais do que nas Ciências Humanas e nas Artes.

Aarnio & Lindeman (2005) não encontraram respaldo para essa visão, tendo evidenciado que o raciocínio analítico não necessariamente mediava a escolha das disciplinas – embora a prevalência de pensamento intuitivo tenha sido maior nos crentes – e admitiram outra hipótese: a diferença observada entre as disciplinas seria, na verdade, um reflexo das próprias escolhas dos estudantes; os mais céticos diante do paranormal estariam inclinados a adentrar o Ensino Superior como estudantes de Ciências Naturais. No entanto, resta saber se os resultados obtidos quanto à diferenciação nos índices de crença paranormal entre as disciplinas científicas estão refletindo unicamente uma posição pessoal desses estudantes diante da paranormalidade ou se estão escondendo um processo de aculturação que desencoraja o reconhecimento e admissão dessas crenças pelos respondentes. (IRWIN, 2003)

Os investigadores têm defendido que a educação científica serviria de meio de banir as crenças paranormais, simplesmente pelo fato de apresentar informações que contrariam o *status* ontológico dessas crenças. Talvez um dos mais entusiasmados e esforçados defensores dessa ideia tenha sido o cientista Carl Sagan (2006), que em seu livro *O mundo assombrado pelos demônios* exorta a importância e a força do pensamento científico, em franco contraste com

o "analfabetismo científico" e as pseudociências. Contudo, as evidências a respeito têm mostrado que a derrocada dessas crenças parece possível apenas quando o programa educacional utilizado for desenvolvido no intuito de atingir diretamente sua legitimidade.

O aprendizado geral oferecido em colégios e universidades tem sido, por si só, ineficiente quanto a esse propósito, mas cursos especialmente elaborados por investigadores "céticos" demonstraram uma diminuição eficaz no número de várias dessas crenças (TOBACYK, 1983; WESP, MONTGOMERY, 1998), da mesma forma que, inversamente, os cursos de Parapsicologia Experimental influenciaram o reconhecimento da paranormalidade (IRWIN, 2003; MORIER, KEEPORTS, 1994). A doutrinação por parte de grupos religiosos e seitas esotéricas é também um fator crucial na admissão de muitas crenças paranormais e no estímulo à vivência de práticas ou experiências consideradas confirmadoras da existência do paranormal. (ZUSNE, JONES, 1989)

CONCLUSÃO

O emprego ostensivo de processos educacionais no aumento ou na diminuição dessas crenças é ainda um assunto delicado e controverso dos pontos de vista ético e democrático, pois tende a suscitar discussões quanto ao dogmatismo e ao sectarismo envolvidos. De outro lado, os achados aqui discutidos implicam considerar que nenhum processo educacional está totalmente isento de pressupostos ideológicos. Pensar em qual deles teria a primazia em nossas escolhas educacionais e de aprendizagem corresponde a optar, até certo ponto, por referenciais filosóficos e visões de mundo e de indivíduo distintas. Mas, independentemente das querelas que ainda cercam esse campo de estudos, alguns pesquisadores têm buscado um caminho intermediário.

Entre os dois grupos citados – os crentes e os "céticos" militantes –, encontramos a ciência, talvez desempenhando um papel muito mais de mediação e de informação do que de oposição ou estímulo. Acreditamos não ser tarefa da ciência – e, por conseguinte, do cientista – converter as pessoas a uma ou outra das perspectivas levantadas. Parece-nos mais importante ensinar o método e o raciocínio científicos, especialmente a aqueles que desejam trabalhar com ciência, do que direcionar o ensino para um dos lados da disputa anteriormente sumariada.

AGRADECIMENTOS

O primeiro autor agradece à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp) pela bolsa concedida. A segunda autora agradece à Capes (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) pela Bolsa PNPD a ela concedida.

REFERÊNCIAS

AARNIO, K.; LINDEMAN, M. Paranormal beliefs, education and thinking styles. **Personality and Individual Differences**, 39:1227-1236, 2005.

BROCH, H. Save our science: the struggle for reason at the university. **Skeptical Inquirer**, 24:34-39, 2000.

FARHA, B.; STEWARD, G. Paranormal beliefs: an analysis of college students. **Skeptical Inquirer**, 30: 2006.

GOODE, E. **Paranormal beliefs: a sociological introduction**. Illinois: Waveland Press, 2000.

_____. Education, scientific knowledge and belief in the paranormal. **Skeptical Inquirer**, 26:24-27, 2002.

IRWIN, H. J. **An introduction to Parapsychology**. 4.ed. Jefferson: McFarland, 2003.

MARALDI, E. O.; ZANGARI, W.; MACHADO, F. R. A psicologia das crenças paranormais: uma revisão crítica. **Boletim Academia Paulista de Psicologia**, 31:394-421, 2011.

MILLER, J. D. The Scientifically Illiterate. **American Demographics**, 9:27-31, 1987.

MORIER, D.; KEEPORTS, D. Normal science and the paranormal: the effect of a scientific method course on students' beliefs. **Research in Higher Education**, 35:443-453, 1994.

PAIVA, G. J. O estado e a edução religiosa: observações a partir da Psicologia. **Psicologia: Teoria e Pesquisa**, 22:63-68, 2006.

RICE, T. W. Believe it or not: religious and other paranormal beliefs in the United States. **Journal for the Scientific Study of Religion**, 42:95-106, 2003.

SAGAN, C. **O mundo assombrado pelos demônios: a ciência vista como uma vela no escuro**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

SINGER, B.; BENASSI, V. A. Occult beliefs. **American Scientist**, 69:49-55, 1981.

TOBACYK, J. Reduction in paranormal belief among participants in a college course. **Skeptical Inquirer**, 8:57-61, 1983.

WESP, R.; MONTGOMERY, K. Developing critical thinking through the study of paranormal phenomena. **Teaching of Psychology**, 25:275-278, 1998.

ZUSNE, L.; JONES, W. H. **Anomalistic Psychology: A Study of Magical Thinking**. 2.ed. New York: Lawrence Erlbaum Associates, 1989.

É PRECISO UMA "NOVA" CIÊNCIA? USOS E ABUSOS DO DISCURSO DA MUDANÇA DE PARADIGMAS

Everton de Oliveira Maraldi[1]
Fatima Regina Machado[2]
Wellington Zangari[3]

Resumo: Muitos psicólogos transpessoais entendem que a compreensão de suas propostas e a aceitação mais ampla de sua abordagem no meio científico-acadêmico dependem de uma mudança de paradigmas (em referência ao trabalho de Thomas Kuhn), da superação daquilo que definem, de muitas formas, como *paradigma newtoniano, cartesiano, mecanicista*, em franco contraste com visões mais holísticas, transpessoais ou mesmo "quânticas". Esse discurso pode se revestir de uma crítica ao método científico, da defesa um tanto confusa do que seria uma "nova ciência" e de um abandono romântico da racionalidade em favor da alegada experiência direta do transcendente. Neste trabalho, o autor propõe uma reflexão crítica sobre o tema, discutindo conceitos basilares da obra de Kuhn, bem como problemas conceituais envolvidos no debate sobre a mudança de paradigmas e suas implicações para o campo da Psicologia. Defende-se que a Psicologia Transpessoal se beneficiaria grandemente de uma adequação aos rigores do método científico, não havendo sentido na proposta de uma "nova" ciência, cuja insistência tenderia, ao contrário, a marginalizar e enfraquecer a referida abordagem psicológica.

Palavras-chave: Psicologia Transpessoal; paradigma; ciência; Thomas Kuhn.

1 *Doutor e mestre em psicologia social pela Universidade de São Paulo. Psicólogo pela Universidade Guarulhos (CRP-06/94052). Pesquisador de pós-doutorado na Universidade de São Paulo com bolsa da FAPESP (Processo nº 2015/05255-2). Membro do Laboratório de Psicologia Anomalística e Processos Psicossociais (Inter Psi) e do Laboratório de Estudos em Psicologia Social da Religião, ambos da USP.*. E-mail: *evertonom@usp.br*

2 *Pós-Doutoranda do Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciência da Religião (PUC-SP) com Bolsa Capes-PNPD. Doutora em Psicologia Social (USP); Doutora em Comunicação e Semiótica (PUC-SP); Mestre em Ciência da Religião (PUC-SP); Psicóloga (UNIP) – CRP-06/127273. Inter Psi – Laboratório de Psicologia Anomalística e Processos Psicossociais (IP-USP); Membro Pesquisador:Laboratório de Psicologia Social da Religião (IP-USP)* E-mail: *fatimaregina@usp.br*

3 *Pós-Doutorado em Psicologia Social (USP); Doutor em Psicologia Social (USP); Mestre em Ciências da Religião (PUC-SP); Prof. Dr. do Instituto de Psicologia da USP, CRP-06/29934. Membro Pesquisador: Laboratório de Psicologia Social da Religião (IP USP); Inter Psi – Laboratório de Psicologia Anomalística e Processos Psicossociais (IP USP).* E-mail: *w.z@usp.br*

INTRODUÇÃO

Muitos psicólogos transpessoais entendem que a compreensão de suas propostas e a aceitação mais ampla de sua abordagem no meio científico-acadêmico depende de uma mudança de paradigmas. Autores como Grof (2013), Tabone (2003) e Weil (1991), entre outros, salientaram a necessidade de abandonarmos o que definiram, de muitas formas, como *paradigma newtoniano, cartesiano, mecanicista* (durante muito tempo considerado hegemônico e ainda em processo de transição), adotando, em contrapartida, visões holísticas, transpessoais ou mesmo *relativísticas* e *quânticas*, isto é, sustentadas naquilo que consideram como implicações mais amplas das pesquisas em Física Quântica, incluindo o papel da consciência no mundo físico (CAPRA, 1987). Em cursos, palestras e eventos da área, tais argumentos podem se revestir, não raro, de uma retórica particular, eivada de críticas ao método científico, da defesa um tanto confusa do que seria uma "nova psicologia", "nova medicina" ou "nova ciência" (sugerindo, assim, a criação de uma epistemologia inédita) e, por vezes, de um abandono romântico da racionalidade em favor da alegada experiência direta do transcendente.

Essa perspectiva tem recebido críticas importantes, até mesmo de autores da área (FRIEDMAN, 2002), o que originou esforços em prol do estabelecimento de estudos mais ancorados na metodologia científica (ANDERSON, BRAUD, 2013), muito embora persista a ideia básica de que há uma mudança paradigmática em curso e de que as pesquisas em Psicologia Transpessoal caminham em direção a novas e revigoradas perspectivas sobre como se fazer ciência (GROF, 2013). Mas qual é a necessidade em se falar de uma transição paradigmática? É possível afirmar que ela esteja ocorrendo efetivamente? No que consistiria, exatamente, esse novo paradigma ou nova forma de ciência, e quais suas implicações para a pesquisa em Psicologia?

DISCUSSÃO

Em sua obra *A estrutura das revoluções científicas*, Thomas Kuhn (1998) defendeu que o conhecimento científico não é produzido de forma linear e progressiva, como muitos historiadores clássicos da ciência e manuais científicos pareciam defender. Ao contrário, Kuhn apontou para as contingências históricas e sociais subjacentes às descobertas científicas, visando mostrar que essas revoluções não se dão exatamente em razão de processos argumentativos de falsificação/confirmação e de tentativas de resolução de problemas, mas decorrem muito mais das particularidades e etapas que caracterizam certas disputas, historicamente localizadas, entre segmentos da comunidade científica. Em outras palavras, os dados científicos não fazem sentido sem teorias, e teorias são construções que possuem um contexto humano, social e histórico definido, o qual permite compreender sua formação. Isso levou alguns a suporem que Kuhn estivesse relativizando o conhecimento científico, reduzindo-o a crenças que variam em função de conflitos de poder e convenções sociais, o que encorajou parte dos psicólogos transpessoais (ancorados numa perspectiva construcionista) a defender que tudo depende da forma como enxergamos a

realidade e do quanto estamos abertos ou não à inclusão do transcendente (FRIEDMAN, 2002). Porém, segundo o próprio Kuhn: "A observação e a experiência podem e devem restringir a extensão das crenças admissíveis, porque de outro modo não haveria ciência. Mas não podem, por si só, determinar um conjunto específico de semelhantes crenças". (KUHN, 1998: p. 23)

Em vez da linearidade antes imaginada no desenvolvimento das ideias científicas, Kuhn fala em construções e reconstruções de paradigmas. Durante a vigência de um paradigma, aquilo que Kuhn chamou de *ciência normal*, a comunidade científica tende a adotar uma visão de mundo dominante, resistindo, destarte, a informações novas, interpretadas como anomalias, as quais podem vir a se incorporar ao paradigma vigente ou fornecer a base para novas construções paradigmáticas. Esse aspecto da teoria de Kuhn talvez induza uma ênfase no caráter de rigidez e resistência do paradigma, quando, na verdade, o paradigma é condição indispensável para a produção do conhecimento científico. Frequentemente, o conjunto de crenças que guiou a construção de um paradigma levantou problemas novos que reconfiguraram a maneira como os cientistas concebiam as coisas, e há razões importantes, assim, para defendê-lo. Em nenhum momento, porém, essa reconfiguração altera o fato básico para Kuhn de que "para que elas [as teorias] tenham como conteúdo mais do que meras abstrações, esse conteúdo precisa ser descoberto através da observação". (p. 28)

Isso é importante no contexto da Psicologia Transpessoal, porque ainda que se tenha um olhar mais receptivo e aberto para determinado conjunto de fenômenos, esse olhar (sendo científico) só poderá ser concretizado mediante a observação e a experimentação. Quando falamos em observação, podemos incluir desde aquela que se dá no nível da análise do comportamento, passando pelas medidas quantitativas de autorrelato na Psicologia, até a observação etnográfica e a autoetnografia. Quando falamos em experimentação, por sua vez, imaginamos experimentos sob condições controladas, com teste de hipóteses. Afora essas duas modalidades básicas e gerais, qual outro método científico novo poderia haver? Mesmo no caso das experiências místicas e transpessoais, quando alguém vivencia, relata, analisa e classifica sua experiência, ele/ela, ainda assim, pratica a observação; o que variará, talvez, é a sistemática de registro de dados (por exemplo, entre diversas possibilidades, combinar relatos pessoais com a avaliação por eletroencefalograma). O que mais se pode fazer, do ponto de vista científico, senão observar e experimentar?

Se a observação e a experiência devem restringir a gama de crenças admissíveis, como afirma Kuhn, isso significa que podemos (e devemos) adotar critérios específicos sobre o que é passível ou não de investigação empírica. Isso nos levaria, entre outros caminhos, à noção de *falseabilidade* de Popper (2008), o que implica considerar que parte das alegações místicas, religiosas ou transpessoais (ou alguns de seus aspectos) talvez não seja plenamente falseável e verificável cientificamente[1].

1 *Apesar de as visões de Kuhn e Popper serem vistas como antagônicas, talvez elas sejam menos irreconciliáveis do que se costuma imaginar. (ASSIS, 1993)*

Como bem reconheceu Friedman (2002), alegações relativas a um acesso direto ao transcendente e ao numinoso estão, em última instância, fora do escopo científico, conquanto sejam inteiramente defensáveis dos pontos de vista religioso e teológico. Nesse sentido, os psicólogos transpessoais deveriam ser mais cautelosos com a linguagem. Não raro, ouve-se falar em "ciência do espírito" ou termos semelhantes (ALVAREZ, 2015) como se esses estudos constituíssem uma forma de ciência diferente, o que, na realidade, representa uma tentativa de legitimação científica de certas crenças religiosas, a qual tende mais a prejudicar do que a auxiliar a Psicologia Transpessoal (voltaremos a isso mais adiante).

Com efeito, não existe algo como uma *ciência materialista* em contraposição a uma *ciência espiritualista*, porque a ciência é incapaz de se pronunciar sobre a natureza absoluta (metafísica) das coisas. Devemos distinguir entre, de um lado, a ciência como método, como abordagem de conhecimento, e de outro, a comunidade científica. Um cientista – isto é, um membro dessa comunidade – pode ser materialista ou espiritualista sem que o método científico adotado por ele o seja.

Outro aspecto importante a se considerar é a adequação do método à pergunta estabelecida. Os psicólogos transpessoais parecem preferir metodologias qualitativas, por julgarem que elas se ajustam melhor ao contexto das experiências transpessoais e espirituais, por vezes altamente subjetivas. Todavia, dependendo da pergunta (por exemplo, se uma pessoa poderia, em tese, apresentar uma experiência telepática com outra), um experimento controlado serviria melhor a esse propósito do que a descrição observacional ou qualitativa dessa vivência. De outro lado, se o intuito é investigar os sentidos e emoções que as pessoas atribuem a tais vivências, o método qualitativo talvez oferecesse maiores oportunidades de aprofundamento dos dados. Em todos esses casos, permanecemos no campo do método científico, e nada parece justificar, nesse aspecto, a necessidade de uma ciência "nova" (se é que poderia haver uma!).

Outro aspecto discutível é a crítica ao que seria um paradigma newtoniano-cartesiano. O ataque às figuras de Newton e Descartes parece um tanto despropositado quando consideramos que ambos os autores se dedicaram ao estudo de temas que interessam aos psicólogos transpessoais. Newton, por exemplo, interessava-se bastante por alquimia, experiências místicas e religião. Para muitos historiadores, a referência a Newton como expoente de uma visão de mundo estritamente mecanicista e reducionista é equivocada (KEYNES, 1947; FIGALA, 2004). Afirmações semelhantes poderiam ser feitas em relação a Descartes (ACZEL, 2005). Por sua vez, como o próprio Capra (1987) reconheceu, a Mecânica Quântica não sobrepujou a mecânica clássica, a qual dá conta perfeitamente bem dos fenômenos físicos que experimentamos cotidianamente.

CONCLUSÃO

A interpretação extremada do pensamento de Kuhn, segundo a qual a ciência se dá por transições de paradigmas baseados exclusivamente em convenção social, pode ser danosa ao desenvolvimento da Psicologia Transpessoal. Kuhn (1998) reconheceu que, por definição, é impossível predizer quais mudanças de paradigma ocorrerão; elas só podem ser constatadas e estudadas após o fato. Isso significa que nem todas as abordagens aparentemente marginalizadas se unirão de modo a produzir um novo paradigma. A insistência em tal transição paradigmática pode, ao contrário, isolar a Psicologia Transpessoal de outras práticas científicas. Pior ainda, a Psicologia Transpessoal pode vir a ser cooptada por certas religiões, tornando-se incapaz de se diferenciar delas, o que levantaria importantes problemas éticos relacionados à Psicoterapia. Por sua vez, se as revoluções científicas se dão basicamente por convenção, jogos de poder ou pela simples adoção de uma nova consciência ou paradigma, qual seria, efetivamente, o mérito científico da perspectiva transpessoal?

Levado ao extremo, o historicismo de Kuhn corre o risco de se tornar uma "elegante, mas barata, defesa da má ciência" (HÖVELMANN, 1984: p. 112). Nesse sentido, os transpessoais fariam melhor se seguissem as recomendações de Friedman (2002) e buscassem maior adequação aos rigores do método científico, focando seus esforços na pesquisa séria e rigorosa das anomalias científicas associadas a experiências transpessoais. Sendo a Psicologia Transpessoal parte da ciência chamada Psicologia, deveria igualmente arcar com as responsabilidades e deveres que advêm dessa condição.

AGRADECIMENTOS

O primeiro autor agradece à Fapesp (Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo) pela bolsa de pesquisa concedida. A segunda autora agradece à Capes (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) pela bolsa de pesquisa concedida.

REFERÊNCIAS

ACZEL, A. D. **Descartes' Secret Notebook: A True Tale of Mathematics, Mysticism, and the Quest to Understand the Universe**. New York: Broadway Books, 2005.

ALVAREZ, M. **A Psicologia Transpessoal e a doutrina espírita**. Disponível em: <http://www.clasi.org.br/noticias/artigo/a-psicologia-transpessoal-e-a-doutrina-espirita>.

ANDERSON, R.; BRAUD, W. Transpersonal research and future directions. In: FRIEDMAN, H.; HARTELIUS, G. **The Wiley-Blackwell Handbook of Transpersonal Psychology**. Oxford: John Wiley & Sons, 2013.

ASSIS, J. P. Kuhn e as Ciências Sociais. **Estudos Avançados**, 7: 1993.

CAPRA, F. **O ponto de mutação**. São Paulo: Cultrix, 1987.

FIGALA, K. Newton's Alchemy. In: COHEN, B.; SMITH, G. E. **The Cambridge Companion to Newton**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

FRIEDMAN, H. Transpersonal psychology as a scientific field. **The International Journal of Transpersonal Studies**, 21:175-187, 2002.

GROF, S. Revision and re-enchantment of psychology: legacy from half a century of consciousness research. In: FRIEDMAN, H.; HARTELIUS, G. **The Wiley-Blackwell Handbook of Transpersonal Psychology**. Oxford: John Wiley & Sons, 2013.

HÖVELMANN, G. H. Against historicism. **Journal of Parapsychology**, 48:101-125, 1984.

KEYNES, J. M. Newton, The Man. **Proceedings of the Royal Society Newton Tercentenary Celebrations**, 15–19 July 1946. Cambridge: Cambridge University Press, 1947.

KUHN, T. **A estrutura das revoluções científicas**. São Paulo: Perspectiva, 1998.

POPPER, K. R. **A lógica da pesquisa científica**. 16.ed. São Paulo: Cultrix, 2008.

TABONE, M. **A Psicologia Transpessoal: introdução à nova visão da consciência em Psicologia e Educação**. São Paulo: Cultrix, 2003.

WEIL, P. O novo paradigma holístico. In: BRANDÃO, D. M. S.; CREMA, R. (Org.). **O novo paradigma holístico: ciência, filosofia, arte e mística**. São Paulo: Summus Editorial, 1991.

O USO DA HIPNOSE POR PROFISSIONAIS DA PSICOLOGIA: A MEMÓRIA PODE SER AUMENTADA PELA HIPNOSE?

Guilherme Rodrigues Raggi Pereira[1]
Wellington Zangari[2]

Historicamente, a hipnose está ligada ao surgimento da clínica psicológica, mas foi abandonada por Freud e, por isso, relegada ao papel de curiosidade histórica por certos grupos na Psicologia (PINTAR, LYNN, 2008). Entretanto, o campo teve um desenvolvimento científico próprio, serviu e tem servido de forma instigante tanto para estudar processos básicos (hoje em dia dentro das neurociências cognitivas) quanto na clínica, com excelentes resultados no tratamento e no alívio de dor, controle do tabagismo, fobias, Transtorno de Estresse Pós-Traumático, entre outras. (MENDOZA, CAPAFONS, 2009)

Fora do Brasil está presente na formação acadêmica. No Brasil, o uso e o estudo da hipnose estão regulamentados em vários conselhos profissionais da área de Saúde, incluindo o Conselho Federal de Psicologia (CFP, 2000). Por meio da Resolução 13/00, de 20 de dezembro de 2000, o Conselho autoriza o uso da hipnose desde que se comprove a capacidade técnica da(o) psicóloga(o) e veda seu uso por parte da(o) profissional para demonstração fútil, exibição sensacionalista e qualquer procedimento que provoque constrangimento dos indivíduos que passem por essa experiência.

1 *Bacharel em Psicologia, Psicólogo e Mestrando em Psicologia Social e do Trabalho pela Universidade de São Paulo, Membro Pesquisador do Inter Psi – Laboratório de Psicologia Anomalística e Processos Psicossociais – Instituto de Psicologia – USP. CRP-06/125810.* E-mail: *guilherme.rodrigues.pereira@usp.br*

2 *Pós-Doutorado em Psicologia Social (USP); Doutor em Psicologia Social (USP); Mestre em Ciências da Religião (PUC-SP); Prof. Dr. do Instituto de Psicologia da USP, CRP-06/29934. Membro Pesquisador: Laboratório de Psicologia Social da Religião (IP USP); Inter Psi – Laboratório de Psicologia Anomalística e Processos Psicossociais (IP USP).* E-mail: *w.z@usp.br*

Apesar da regulamentação feita nos Conselhos do Brasil, não existe uma regulamentação específica para os cursos de Hipnose e Hipnoterapia; frequentemente, não é obrigatória a formação acadêmica em Saúde, e em alguns casos não é necessária formação acadêmica alguma. Somada a isso, a facilidade do acesso e uso de técnicas de hipnose permite que qualquer pessoa possa aprender a hipnotizar e, eventualmente, se denomine *hipnoterapeuta*, sem se submeter a qualquer conselho de profissão.

Ainda que a hipnose seja uma área com diversas controvérsias teóricas (espelhando a Psicologia como um campo de conhecimento altamente diverso e complexo), existem esforços para promover alguns consensos, definindo assim os limites dessa área. Atualmente, *hipnose* é definida pela Divisão 30 da APA como "um estado de consciência envolvendo atenção focada e percepção periférica reduzida caracterizada por uma capacidade aumentada para resposta à sugestão", e *hipnoterapia* como "o uso de hipnose no tratamento de um distúrbio ou problema médico ou psicológico". (ELKINS, 2015)

Como um campo amplo e complexo, é natural que, além de divergências teóricas, haja muita desinformação, tanto do público leigo quanto entre os profissionais. Um grupo de pesquisas sobre crenças e atitudes em relação à hipnose (CAPAFONS et al., 2008) tem demonstrado que o acesso a informações corretas sobre o assunto, por melhorar a disposição das pessoas em relação ao tema, está associada a maior taxa de melhora em tratamentos e a menos medo de ser hipnotizado(a), além de menor manutenção de mitos circundando fenômenos hipnóticos. Não temos dados no Brasil sobre o uso da hipnose, e sua apropriação por grupos não acadêmicos pode ter como consequência a perpetuação de certos mitos, já desconstruídos na literatura internacional, que aqui ainda encontram espaço.

Para esta discussão, convém citar, entre vários mitos amplamente difundidos, o da hipnose como ferramenta para a melhoria da memória, seu uso para a recuperação de fatos historicamente acurados da vida dos clientes e posterior tratamento de traumas de infância baseados nesses fatos. Em pesquisa com 869 psicólogos e médicos norte-americanos, Michael Yapko buscou, entre outros aspectos, descobrir quais crenças sobre memória e lembrança de eventos traumáticos esses profissionais mantinham, encontrando 54% de respostas afirmativas para a sentença "a hipnose pode ser usada para recuperar memórias de eventos reais ocorridos tão distantes quanto o nascimento" e 28% de respostas afirmativas para "a hipnose pode ser usada para recuperar memórias precisas de vidas passadas" (YAPKO, 1994; traduções nossas).

A ausência de dados a respeito da representação da hipnose pelos profissionais da Psicologia no Brasil não permite aquilatar até que ponto eles respaldariam o uso da hipnose para o aumento da memória e seu respectivo emprego no processo psicoterapêutico. Um sobrevoo nos anúncios de psicólogos(as) que fazem uso da hipnose na internet, além da vasta oferta de cursos de "formação em hipnose", no entanto, revela que talvez o cenário no Brasil não seja diferente daquele encontrado nos Estados Unidos. Tal situação

é delicada, uma vez que deve ser considerada de importância ética e de saúde pública. Isso porque os dados de pesquisa simplesmente não respaldam o uso da hipnose como meio de recuperar ou evocar a memória.

Segundo o documento *The Nature of Hypnosis* (HEAP, 2001), produzido pela Associação Britânica de Psicologia,

> a pesquisa experimental sugere que o uso da hipnose geralmente não afeta a memória [...], mas quando a afeta, a memória tende a estar restrita a situações nas quais os participantes devem se recordar livremente de materiais significativos, tais como crimes filmados e ocorrências encenadas. Em tais casos, os principais efeitos podem ser: 1) aumento de relatos contendo tanto informações corretas quanto incorretas; assim, embora os participantes possam se lembrar mais de informações corretas, elas não são tão precisas e, de fato, algumas vezes a hipnose pode ter um efeito negativo sobre a precisão; e 2) o aumento da confiança dos participantes na correção de suas mensagens, mesmo que eles possam ser incorretas.

A discussão desse tema é fundamental, porque esbarra (1) na questão da permanência das informações no cérebro humano e das capacidades dos indivíduos de as recuperar, questão essa que vem sendo respondida com um reconhecimento da memória como um processo de reconstrução sujeita às influências do meio externo (LOFTUS, LOFTUS, 1980); e (2) na questão da laicidade da Psicologia, que fica em xeque quando as crenças religiosas da(o) psicóloga(o) entram em cena para justificar técnicas não amparadas pelo desenvolvimento científico, como a regressão a vidas passadas.

A hipnose é reconhecida como um fenômeno de atenção concentrada muito facilitado pela expectativa e pelas atitudes favoráveis (BARBER, 2009) tanto do cliente que passa pelo procedimento quanto do profissional que o aplica. Assim, torna-se necessário rever a possibilidade de uso de procedimentos sugestivos no tratamento do trauma, dada a influência do terapeuta poder incorrer no problema das falsas memórias. (LYNN, 1997)

A despeito de tais problemas, vale considerar que, levando em conta características individuais e psicossociais além do desenvolvimento do campo (em revisão permanente), existem ferramentas auxiliares importantes para o trabalho clínico e científico na Psicologia, incluindo um fator de redução de custos, visto em dezenas de pesquisas no campo da dor (MONTGOMERY, DUHAMEL, REDD, 2000), que pode ser de extremo valor para a saúde pública brasileira.

REFERÊNCIAS

BARBER, T. X. The Necessary and Sufficient Conditions for Hypnotic Behavior. **American Journal of Clinical Hypnosis**, 51(4):363-375, 2009. Disponível em: <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/00029157.2009.10404315>.

CAPAFONS, A. et al. Attitudes and beliefs about hypnosis: A multicultural study. **Contemporary Hypnosis**, 25(3-4):141-155, 2008. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1002/ch.359>.

CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. CFP. **Resolução CFP No 013/00, de 20 de dezembro de 2000**. Brasília, DF: CFP, 2000.

ELKINS, G. R. et al. Advancing Research and Practice: The Revised APA Division 30 Definition of Hypnosis. **International Journal of Clinical and Experimental Hypnosis**, 63(1):1-9, 2015. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1080/00207144.2014.961870>.

HEAP, M. et al. The Nature of Hypnosis: a report prepared by a working party at the request of the professional affairs board of the british psychological society. **The British Psychological Society**, 10(3): 2001.

LOFTUS, E. F.; LOFTUS, G. R. On the permanence of stored information in the human brain. **American Psychologist**, 35(5):409-420, 1980.

LYNN, S. J. et al. Recalling the Unrecallable: Should Hypnosis Be Used to Recover Memories in Psychotherapy? **Current Directions in Psychological Science**, 6(3):79-83, 1997. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/20182453>.

MENDOZA, M. E.; CAPAFONS, A. Efficacy of Clinical Hypnosis: A Summary of Its Empirical Evidence. **Papeles del Psicólogo**, 30(2):98-116, 2009.

MONTGOMERY, G. H.; DUHAMEL, K. N.; REDD, W. H. A meta-analysis of hypnotically induced analgesia: How effective is hypnosis? **International Journal of Clinical and Experimental Hypnosis**, 48(2):138-153, 2000. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1080/00207140008410045>.

PINTAR, J.; LYNN, S. J. **Hypnosis: A Brief History**. New York: John Wiley & Sons, 2008.

YAPKO, M. D. Suggestibility and Repressed Memories of Abuse: A Survey of Psychotherapists' Beliefs. **American Journal of Clinical Hypnosis**, 36(3):163-171, 1994.

UM DIÁLOGO ENTRE PSICOLOGIA, RELIGIÃO E ESPIRITUALIDADE

Luciana Fernandes Marques[1]

Resumo: Em 1996, defendi minha Dissertação de Mestrado em Psicologia (PUCRS) sobre o tema das práticas alternativas em Psicoterapia e participei do Congresso Nacional Constituinte promovido pelo Conselho Federal de Psicologia, que, entre outros temas, debatia sobre as alternativas. O tema das alternativas arrefeceu com o passar do tempo, mas permaneceu a questão de fundo, que é sobre o diálogo da Psicologia com a religião/espiritualidade (R/E). No sentido de contribuir para o debate que ora é proposto, apresento algumas reflexões. Atualmente, o diálogo da Psicologia com a religião/espiritualidade torna-se visível e necessário em razão do debate em torno da laicidade e como a profissão se posiciona tanto internamente nas suas práticas quanto diante de outras profissões e o campo político no sentido de apoiar o Estado laico. É importante discutir as implicações das crenças e da R/E do psicólogo na sua prática profissional e como essa prática acolhe/repudia essas dimensões do público com quem trabalha. As práticas da Psicologia devem permanecer baseadas na laicidade e na afiliação da Psicologia às comunidades científicas nacionais e internacionais, embora os consensos em torno desses temas sejam escassos. Mas a ausência do consenso instiga o diálogo e novas criações, já que boa parte da ciência é inovar, desbravar novos caminhos, antecipar problemas e soluções. Então, a boa ciência é provisória, questionável, (auto)reflexiva e bastante (auto)crítica. Nesse sentido, a Psicologia também não deve se fechar demasiadamente em rótulos, mas manter fóruns de diálogo com a ciência e com a comunidade, estando atenta a exageros no exercício profissional e para representar seu povo e sua categoria. A Psicologia pode contribuir para o Estado laico adotando uma postura de respeito pela diversidade religiosa/espiritual, de escuta das variadas proposições e engajamento em discussões múltiplas que incluam tanto profissionais, pesquisadores quanto pessoas da comunidade e oriundas das variadas tradições religiosas, filosóficas e ateístas. A comunidade científica nacional e internacional no campo da Psicologia avançou muito da compreensão da R/E no comportamento. Esses estudos ainda não foram incluídos na formação da graduação como disciplina, nem na prática profissional do psicólogo, mas já estão disponíveis em inúmeras teses, dissertações, artigos em periódicos científicos e livros. A Psicologia é uma área estratégica para o debate nacional sobre laicidade e Direitos Humanos. É necessário que as discussões permaneçam e novos consensos se apresentem para que o Brasil possa despontar como liderança internacional de bom manejo com as diferenças religiosas, e não mais como um país a entrar em guerras religiosas ou ainda no extermínio do reconhecimento da R/E como dimensões humanas e legítimas da vida individual e coletiva.

1 *Doutora em Psicologia. CRP RS/07; Faculdade de Educação – UFRGS; Porto Alegre – RS*
E-mail: *luciana.marques@ufrgs.br*

Em 1996, presenciamos o debate nacional sobre as práticas alternativas em Psicologia no II Congresso Nacional da Psicologia, realizado em Belo horizonte, com o tema "O psicólogo vai mostrar a sua cara". Após discussões e propostas de encaminhamento, ficaram estabelecidas normatizações sobre a questão, que foram inseridas no Código de Ética do Psicólogo. O tema das alternativas na categoria dos psicólogos arrefeceu com o passar do tempo, mas permaneceu a questão de fundo, que é sobre o diálogo da Psicologia com a religião/espiritualidade (R/E). Esse diálogo é uma realidade num país religioso e espiritualizado como o Brasil, em que a grande maioria da população acredita em Deus. É bastante recente o aumento do número das pessoas que se dizem sem religião (mas não ateus), e o percentual não chega a 8% (ALTMAN, 2012).

No segundo semestre de 2014, fui entrevistada pelo CRP RS para compor uma publicação no jornal do conselho, que tratou do tema que é título deste trabalho. No sentido de contribuir para o debate que ora é proposto pelo CRP SP, apresento algumas das inquietações exploradas por ocasião da entrevista e que está publicado em Entrelinhas de 2014 (CRP RS/07, 2014), assim como outras questões que se apresentam ao debate entre Psicologia, religião e espiritualidade.

LAICIDADE

A laicidade é a não adoção de uma religião em particular pelo Estado. Isto é, a República Federativa do Brasil tem um Estado laico. Isso não quer dizer que desconsidere as múltiplas religiões que convivem em seu território ou negue a expressão da religiosidade popular, pessoal ou coletivamente, mas sim que inclui todas as confissões de fé como representações da diversidade religiosa/espiritual de seu povo. Nessa visão, há espaço para feriados de certas religiões e demonstrações públicas de religiosidades específicas, como uma capela num hospital ou repartição pública, por exemplo.

LAICISMO

No laicismo se priorizam o silêncio e a abstenção de manifestações religiosas e mesmo espirituais. Não há uma postura de respeito em relação ao direito de manifestação das opiniões religiosas e espirituais, nem às manifestações comportamentais e exposição objetos sagrados pelas pessoas. A expressão dos posicionamentos religiosos/espirituais é vista como ofensiva, impositiva ou inadequada, já que estão presentes variadas religiosidades.

A LAICIDADE NO SISTEMA CONSELHOS DE PSICOLOGIA

É importante discutir as implicações das crenças e da R/E do psicólogo na sua prática profissional e como sua prática acolhe/repudia essas dimensões do público com quem trabalha. Por exemplo, o que significa eu me apresentar como psicóloga cristã? Apenas explicito minhas crenças ou importo práticas religiosas para minhas intervenções laborais? Ou, ainda, o que significa dizer que o Cristianismo agora é uma ciência? Essa discussão evidencia o quanto

reconhecemos essa dimensão e como nos organizamos para abordá-la nos espaços profissionais onde o psicólogo está inserido e integrá-la às demais dimensões do ser humano.

Na Psicologia, há demandas crônicas envolvendo uso de práticas não reconhecidas pelos Conselhos, posturas curandeiras ou místicas que ameaçam a cientificidade do campo e ainda as associações religiosas de psicólogos e médicos que congregam profissionais de certas religiões e credos. Desde a década de 1990, tem aumentado a incidência desse fenômeno, que parece revelar que nem os profissionais nem os usuários do serviço estão mais dispostos a adotar uma "assepsia" ou indiferença em relação a suas crenças.

COMO A CATEGORIA DOS PSICÓLOGOS PODE SE POSICIONAR?

A Psicologia, enquanto categoria profissional, orienta e organiza o campo de atuação em torno de práticas profissionais oriundas da Psicologia como ciência. Mas é preciso cuidado para não engessar os processos em demasia e impossibilitar o surgimento de possibilidades de inovação ou mesmo de representatividade de grupos específicos na produção de conhecimento. Vale lembrar que o sistema de saúde brasileiro acolhe práticas integrativas e complementares (BRASIL, 2006), por auxiliarem na reabilitação, prevenção e promoção de saúde, e muitas delas já foram tidas como práticas alternativas. Parece aqui que o tema está distante da laicidade, mas, para muitos, R/E são conceitos indistintos e só as práticas científicas tradicionais vinculadas ao modelo biomédico clássico têm validade. É um tema polêmico e de difícil normatização, caso não se queira cair no laicismo, nem em práticas não científicas e, simultaneamente, privilegiar o humano em vez da norma.

As práticas da Psicologia devem permanecer baseadas na laicidade e na afiliação da Psicologia às comunidades científicas nacionais e internacionais, embora os consensos sejam escassos. Mas boa parte da ciência é inovar, desbravar novos caminhos, antecipar problemas e soluções, então, a boa ciência é provisória, questionável, (auto)reflexiva e bastante (auto)crítica. Nesse sentido, a Psicologia também não deve se fechar demasiadamente em rótulos, mas manter fóruns de diálogo com a ciência e com a comunidade, estando atenta a exageros no exercício profissional.

COMO A PSICOLOGIA PODE DIALOGAR COM A RELIGIÃO E A ESPIRITUALIDADE E PERMANECER LAICA?

A Psicologia é laica, não adota nenhuma religião em particular, mas estuda a relação da R/E com a saúde e sua expressão no comportamento humano. A Psicologia da Religião é uma área que remonta à época de Wundt e, de lá pra cá, sempre esteve presente. Mas ainda por temor histórico de a Psicologia não ser reconhecida como ciência, há excessiva cautela em aplicar esse conhecimento na atuação profissional do psicólogo, embora isso tenha diminuído muito na última década.

Na prática do psicólogo, isso se traduz no reconhecimento de que a R/E é uma dimensão humana imbricada com todas as outras dimensões e que pode ser fonte tanto de saúde quanto de adoecimento. Na graduação, o psicólogo precisa ser mais preparado para perceber que indicadores são positivos e que outros sugerem alerta na vivência da R/E em desequilíbrio. A própria sensibilidade e a intuição do aluno são pouco valorizadas na sua formação, assim como sua R/E no autocuidado. Acabamos formando psicólogos técnicos que nem sempre têm uma visão ampla da sua responsabilidade humana e social na aplicação do conhecimento, além de estarem pouco atualizados sobre a produção científica atual no tema da R/E.

A prática do psicólogo pode inserir o trabalho com a R/E, estimulando o público com quem trabalha a explorar esse tema, incluindo valores, sentido na vida, sagrado, transcendência, além de como isso pode ser fonte de crescimento e superação. Igualmente, em certos transtornos, como dependência química, recuperação de luto, ideação suicida e transtornos de ansiedade (entre outros), já há muitos estudos (especialmente fora do Brasil) de que retornar à prática religiosa/espiritual auxilia na resolução desses problemas.

A PSICOLOGIA NO FORTALECIMENTO DO ESTADO LAICO

O embate político é uma constante, isto é, há visões de mundo e de ser humano se debatendo continuamente. Naturalmente, a R/E constitui grande parte de nossa visão de mundo, inclusive para os ateus, que terão esses elementos de outras formas. Nesses embates, as emocionalidades devem ficar de fora.

A questão é objetiva: vivemos num Estado de Direito e as pessoas podem manifestar suas opiniões, mas, quando estas ferem esse princípio, devem ser deixadas de lado. Mas se entramos em acusações religiosas, crítica às crenças do outro, perdemos a objetividade e a razão, rompemos com o diálogo. A Psicologia pode contribuir para o Estado laico adotando uma postura de respeito pela diversidade religiosa/espiritual, de escuta das variadas proposições e engajamento em discussões múltiplas que incluam tanto profissionais, pesquisadores quanto pessoas da comunidade e oriundas das variadas tradições religiosas, filosóficas e ateístas.

CONSIDERAÇÕES PARCIAIS

A comunidade científica nacional e internacional no campo da Psicologia avançou muito da compreensão da influência da R/E no comportamento. Esses estudos ainda não foram incluídos na formação da graduação como disciplina, nem na prática profissional do psicólogo, mas já estão disponíveis em inúmeras teses, dissertações, artigos em periódicos científicos e livros.

A Psicologia é uma área estratégica para o debate nacional sobre laicidade e Direitos Humanos. É necessário que as discussões permaneçam e novos consensos se apresentem para que o Brasil possa despontar como liderança internacional de bom manejo com as diferenças religiosas, e não mais um país a entrar em guerras religiosas ou ainda no extermínio do reconhecimento da R/E como dimensões humanas e legítimas da vida individual e coletiva.

REFERÊNCIAS

ALTMAN, W. Censo IBGE 2010 e religião. **Horizonte**, 10(28):1122, 2012.

BRASIL. Gabinete do Ministro 2006. Portaria MS/GM n. 971, 3 de maio de 2006. Aprova a Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares (PNPIC) no Sistema único de Saúde. **Diário Oficial da União**, Brasília, ed. 84, p. 20-24, 4 de maio de 2006.

CONSELHO REGIONAL DE PSICOLOGIA DO RIO GRANDE DO SUL. CRP RS/07. **Jornal Entrelinhas**, ano XIV, n. 68, out.-nov.-dez. 2014.

DIÁLOGOS POSSÍVEIS ENTRE RELIGIÃO, ESPIRITUALIDADE, PSICOLOGIA E SOCIEDADE

Filipe Barbosa Margarido[1]
Thiago Gomes Marques[2]

Resumo: Este breve trabalho pretende sinalizar algumas intersecções existentes entre religião, religiosidade, Psicologia e sociedade, exemplificar a importância que o fenômeno religioso tem na dinâmica social e também mostrar como é necessário um diálogo entre as diversas fontes de conhecimento, tais como as ciências e os saberes tradicionais. O que hoje buscamos compreender a respeito da espiritualidade procede, em grande parte, do que conhecemos a respeito do fenômeno religioso e suas interações com o indivíduo, os grupos e as construções culturais. Nota-se que a religião, há muito tempo, exerce em algum grau um papel norteador no desenvolvimento da humanidade. Por meio de rituais, mitos, lendas e tantas outras formas, pôde auxiliar o ser humano na busca por respostas capazes de atender às angústias humanas. Num sentido adverso, nota-se também que aquilo que é nomeado como sagrado ou divino, verbalizado pelos representantes de lideranças religiosas, foi, em momentos de impacto na História humana, como um instrumento de manipulação de massas. Em certa medida, é possível identificar situações dessa natureza em movimentos contemporâneos, políticos e sociais, em que indivíduos ou grupos se utilizam da roupagem religiosa para fomentar ações preconceituosas, violentas e segregadoras. Entretanto, é recomendável que, ao lidar com o tema do religioso ou do sagrado, haja abertura para a compreensão global do sujeito e das relações que este tem nesse universo, tanto no fórum íntimo quando no público. A Psicologia tem se aproximado dessas questões, mas é necessária maior capacitação profissional que permita considerar as nuances e dialéticas a respeito do tema, dialogando de modo a superar entraves que ainda dificultam o diálogo entre a ciência e a religião. Somando-se a isso, conciliar uma visão crítica e histórica, sem reduzir ou exacerbar o fenômeno para além de seus limites, poderá fornecer condições para uma integração humana.

Palavras-chave: espiritualidade; religião; sociedade.

Temas sugeridos para a apresentação: Espiritualidade e religião; religião e Direitos Humanos; Fundamentalismo e violação de direitos.

1 *Mestrando em Psicologia Clínica na Universidade de São Paulo – USP. CRP-06/107149. Santo André, SP.* Lattes: *http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4388141P7.* E-mail: *filipemargarido@hotmail.com*

2 *Graduação em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica – PUC. Campinas. Especialização em Psicanálise, grupalidade e intervenção em instituições. CRP-06/103129.* Lattes: *http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K8152192J8.* E-mail: *thiagomarquespsi@yahoo.com.br*

BREVE APRESENTAÇÃO DO TEMA:

Ambos os autores pesquisam o tema de religião e como a Psicologia Clínica aborda o comportamento religioso, seja nas publicações científicas, seja no próprio tema da dissertação dos autores.

BREVE INTRODUÇÃO:

Willian James (*apud* Sarriera, 2004) considera a religião uma instituição social capaz de estruturar e disponibilizar crenças, sentimentos e comportamentos em direção a um ser transcendente, almejando respostas sobre o sentido da vida e da morte. Baseando-se nessa consideração, Martín-Baró (1998), fundador da Psicologia da Libertação, utiliza a conceituação de Willian James para formular os conceitos de *Religião da Ordem* e *Religião Emancipadora*. O primeiro versa a respeito de a religião possibilitar a manutenção da ordem social, auxiliando na formação de sociedades complexas ao longo de um percurso histórico. Nessa complexidade social, verifica-se a fundação do sistema hierárquico, das funções e papéis sociais, possibilidades de relações e interdições. O segundo conceito refere-se à capacidade que a religião tem de auxiliar o indivíduo a realizar movimentos pessoais conta a alienação e a favor de um posicionamento individualizado diante da realidade vivida e da ação sobre o cenário de opressão por vezes imposto. Os conceitos desses autores nos direciona na elaboração deste trabalho.

TEXTO PRINCIPAL

A religião institucionalizada enquanto construção grupal influencia na elaboração de códigos, leis, sistemas hierárquicos, entre outros, quando se posiciona de forma a representar grupos que professam crenças iguais. Em outro aspecto, ela também possibilita que grupos, mesmo distanciados histórica ou geograficamente, partilhem costumes, saberes e outros elementos culturais, favorecendo a manutenção da identidade étnica. Entretanto, em posse de outra análise, observa-se que, assim como em outros tantos pontos da História humana, conflitos surgem e são edificados na atualidade tendo por fundamentação as divergências dogmáticas.

Tais conflitos geralmente são direcionados ao imaterial, ao sistema de crenças alheio, tendo como palco a denominação religiosa em si. Mas com relativa frequência a situação de embate deriva da tentativa de sobrepor sistemas de crenças diferentes que apresentam pontos de intersecção, quer de forma real, quer de forma imaginária. Essa situação pode ser percebida quando atos preconceituosos, com ou sem violência física, são direcionados a pessoas, grupos ou instituições levandoe em consideração uma ideia distorcida a respeito de um ato ou de sua fundamentação teológica. Um exemplo atual é o existente entre grupos de matrizes cristãs e africanas, nos quais elementos dogmáticos ou ritualísticos de um grupo, estando fora do conhecimento ou deturpados pelos elementos de outro grupo, passam a desencadear ações e reações, muitas vezes com alto grau de violência e impacto.

Apesar de tais cenários e outros se pautarem pelo tema religioso e suas divergências, outros comportamentos podem ser elencados, escancarando outras formas de preconceitos, tais como o racial, o social e o de gênero, historicamente presentes no Brasil. Em vários momentos, tais conflitos, latentes na sociedade, se apresentam claramente e solicitam posicionamentos de ordens política, ética e judicial.

Exemplo atual é a criação do grupo *Gladiadores do altar*, de caráter protestante, para a qual houve reação de grupos de outros credos religiosos. Nesse caso em especial, candomblecistas e umbandistas, entre outros, se mobilizaram para requisitar a investigação pelo Ministério Público Federal. A suspeita incidia quanto à possibilidade de haver incitação ao preconceito, à violência e à segregação; entretanto, são de longa data o clima de preconceito e os conflitos entres esses grupos em vários locais do Brasil. (VILELA, 2015)

É válido considerar que o pensamento preconceituoso pode ser o motivador para atos com algum grau de violência por quem o pratica, porém, também é importante levar em consideração e questionar a serviço de que ou de quem a permanência de pensamentos e atos dessa natureza possa estar. Tendo esses apontamentos em vista, pode-se deixar de atribuir a responsabilidade direta e unicamente à religião e atentar para outras relações existentes (sociais, políticas ou econômicas).

Evidentemente, ao falar a respeito de religião, é válido reconhecer formas de relação com o transcendente que não estejam pautadas somente pela crença religiosa institucionalizada, uma conceituação que, apesar de se assemelhar à anterior, permite outros campos de estudo e verificação acerca do comportamento humano.

A espiritualidade é, segundo Peres (*apud* KOENIG, 2001) uma busca de cunho pessoal por respostas sobre o significado da vida e de possibilidades de relacionamento com o sagrado. Ela pode ser vista sintetizada como uma experiência pessoal para com o que é tido como *sagrado* e se distancia do embasamento do conceito de *religião* e seus princípios dogmáticos. A espiritualidade tem caráter direcionado para o indivíduo, podendo conter aspectos filosóficos, morais e éticos que não se enquadrariam necessariamente em uma denominação religiosa, mas seriam voltados a outros indivíduos pelo transcendente do ponto de vista particular (RODRIGUES, 2008). *Espiritualidade*, segundo Mário Sérgio Cortella (2009), é a recusa de que a vida se esgote na sua materialidade ou numa existência sem sentido, ligando-se à ideia de transcendência.

Em uma breve análise na prática clínica, podemos observar que as atitudes preconceituosas e violentas são mais frequentes quando o sujeito se encontra em uma vivência chamada de *religiosa* (reuniões, compromissos, eventos, cultos), em que o caráter individual da experiência encontra-se suprimido ou até imperceptível, vivenciando de forma alienada e massificada. Esse apontamento carece de ser comparado com outros estudos e formulações teóricas, de modo a compreender melhor a dinâmica, mas, *a priori*, o caráter

individual da experiência, aproximando-se da conceituação de *espiritualidade*, alinha-se com outros estudos nesse sentido.

Um benefício associado a esses apontamentos é a possibilidade de que a experiência religiosa (ou religiosidade) seja compreendida como uma instância possível para as vivências humanas. Evidentemente, não se trata de um incentivo para que todos estejam de alguma forma aderidos à religião institucional, mas sim possibilitar compreender o que de humano também pode se expressar nesse universo, caso o sujeito assim o queira. Assim, pode-se evitar o reducionismo exacerbado e a banalização do comportamento religioso e, em paralelo, permitir que esse universo também constitua um campo possível para a emancipação e a integração do sujeito.

CONCLUSÃO

É necessário estarmos cônscios do papel que a religião teve na ancestralidade do homem e na formação do homem contemporâneo, assim como considerar as múltiplas possibilidades de manifestação e experiências do humano com o sagrado. Da mesma forma, é importante apontar a devastação feita, que, por vezes, continua sendo feita em nome da fé e da proclamação de um Deus em diversos períodos históricos. Sabe-se que a Psicologia não deve questionar a existência real do objeto religioso, mas compreender sua função sacra e buscar uma postura crítica quanto às repercussões sociais dessas crenças sobre o homem e sua transcendência. Também deve questionar a eficácia e os riscos na formação do pensamento religioso e espiritual e pesquisar a inter-relação destes na pesquisa científica, pois trata-se de uma dimensão humana, devendo ser explorada pela interdisciplinaridade, não pretendendo desmistificar o fenômeno, mas compreendê-lo.

REFERÊNCIAS

ADRIANI, M. **História das religiões**. Lisboa: Edições 70, 1988.

ANDRADE FILHO, F. A. Leão XIII, Rerum Novarum – Questões de Ética e Direitos Humanos nas Encíclicas Sociais da Igreja Católica. **SymposiuM de Filosofia**, 1:18-26, 1998.

CORTELLA, M. S. Não adie seu encontro com a espiritualidade. **Revista Cláudia**, 12/2009. Disponível em: <http://planetasustentavel.abril.com.br/noticia/atitude/mario-sergio-cortella-nao-adie-seu-encontro-espiritualidade-521429.shtml>.

PERES, J. F. P.; SIMÃO, M. J. P.; NASELLO, A. G. Espiritualidade, religiosidade e psicoterapia. **Rev. Psiquiatr. Clín.**, 34(supl. 1):136-145, 2007. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-60832007000700017&lng=en&nrm=iso>.

RODRIGUES-CÂMARA, C. L. Psicologia da religião na investigação científica da atualidade. **Ciências da Religião** (*on-line*), 6:36-71, 2008.

SARRIERA, J. C. Saúde, bem-estar espiritual e qualidade de vida: pressupostos teóricos e pesquisas atuais. In: TEIXEIRA, E. F. B.; MÜLLER, M. C.; SILVA, J. D. T. (Org.). **Espiritualidade e qualidade de vida**. Porto Alegre: Edipucrs, 2004.

VILELA, D. Grupo pede ao MPF investigação sobre 'Gladadores do Altar'. **O Estado de S. Paulo**. Rio de Janeiro, 23 de março de 2015. Caderno Brasil. [*on-line*].

PROCESSO DE CONSCIENTIZAÇÃO PELA VIVÊNCIA DE DOR CRÔNICA: UMA ABORDAGEM FENOMENOLÓGICA À LUZ DA PSICOLOGIA TRANSPESSOAL

Claudia Sedano Fait[1]

Ementa: O artigo retrata o processo de ampliação de consciência vivenciado a partir da presença de dor crônica e da busca de sua superação.

APRESENTAÇÃO

Trata-se de uma pesquisa fenomenológica sobre a transformação da consciência com base na Psicologia Transpessoal. É fruto de uma dissertação de mestrado em Psicologia Clínica pela PUC/RS.

1 *Psicóloga, Mestre em Psicologia PUC/RS; Especializanda em Transpessoal; Alubrat; CRP-07/06633; Porto Alegre – RS.* E-mail: *sedano@cpovo.net*

INTRODUÇÃO

A Psicologia Transpessoal, pela abordagem clínica, possibilita perceber o adoecimento humano dentro de um contexto holístico, contemplando o homem em sua totalidade, integrando seus aspectos físicos, emocionais, mentais e espirituais. (TABONE, 1995)

Na perspectiva transpessoal, o sofrimento é produto da inconsciência do homem em relação a si mesmo. As doenças físicas e psicológicas, assim como os percalços da vida que geram sofrimento, são fruto da forma como o ser humano vivencia a realidade, do modo como percebe a si mesmo e ao mundo, e como se relaciona com ele, dependendo do estado de consciência em que se encontra. Nesse sentido, o ser humano contém, em si, a essência presente no universo e é agente transformador deste, na medida em que é um agente transformador de si mesmo.

Os objetivos da pesquisa foram: compreender a dor enquanto experiência vivida; compreender a trajetória transformadora da consciência desencadeada pela vivência de dor; e compreender a conscientização ocorrida a partir da vivência de dor.

TEXTO PRINCIPAL

Para abordar o campo transpessoal é preciso perceber a consciência como algo que existe independentemente de nós mesmos, algo que não tem fronteiras materiais e que é infinita no tempo e no espaço. (GROF, 1994)

O adoecimento significa que estamos percebendo a realidade de forma distorcida. Inconscientes das próprias distorções, nós as vemos projetadas no mundo externo. (PIERRAKOS, 1998) A faceta do nosso "eu", rejeitada por nós, tende a se expressar no corpo, na forma de doenças ou síndromes. (ZIEGLER, 1998)

A dor oportuniza a vivência de dificuldades ocultas. A compreensão do princípio subjacente à dor possibilita a extinção do efeito doloroso e conduz à ampliação da percepção de si mesmo. (DETHLEFSEN, DAHLKE, 1996)

Utilizei a abordagem fenomenológica ao entrevistar seis mulheres adultas que haviam sofrido de diferentes tipos de dor (enxaqueca, dores nas costas, nas pernas e no peito). A entrevista fenomenológica foi empregada como instrumento de pesquisa. As informações obtidas foram submetidas ao método fenomenológico de análise e interpretação de Giorgi (1985) e uma complementação de Comiotto (1992). Três essências despontaram: A emergência do sofrimento; Vivência de dor: uma relação transformadora; Ampliação da consciência: mudança de sintonia com a realidade vivida. Essas essências foram compreendidas à luz da Psicologia Transpessoal.

Em *A emergência do sofrimento* encontrei o contexto em que a dor se apresenta no ser humano como a manifestação, para si mesmo, de sua própria necessidade de transformação. É como um ato de beliscar a si mesmo, conforme menciona Wilber (1996).

Algumas histórias de vida mostraram que o sofrimento se apresentou mais claramente na infância. Em outras, a vida parecia transcorrer normalmente

até o surgimento da dor, mas as pessoas acabaram identificando características egoístas, críticas e onipotentes em sua personalidade até então.

Gilot (1998) entende que o estado de sofrimento indica que houve uma privação da trajetória harmoniosa em direção ao desenvolvimento do "eu". Para Ouspensky (1998), a presença da necessidade de mudança não implica evolução em si, mas traz aspectos imperfeitos do ser humano, ponte para a evolução.

Os relatos abordaram acontecimentos que antecederam o surgimento da dor. São eventos significativos na vida das participantes. Veiga (1999) refere que um estímulo do ambiente pode ser detectado e realizar uma ponte com as dificuldades ou traumas reprimidos no inconsciente, fazendo aflorar o sofrimento.

O momento em que a dor se instala e se deixa sentir foi vivido com desconforto. Tal acontecimento marca o início de um desvelar de si que se tornou cada vez maior. Para Ziegler (1998), a metamorfose do sofrimento para o físico contém em si os aspectos de personalidade que no momento rejeitamos, mas que reaparecem de súbito, chamando nossa atenção por meio do corpo.

Na segunda essência, *A vivência de dor: uma relação transformadora*, as participantes foram estabelecendo diferentes relações com suas dores. De início, houve um tratamento impessoal em que o corpo era como uma máquina a ser consertada. Depois, a dor passou a ser vista como parte de si, num tratamento mais pessoal. E, por fim, a dor foi percebida num âmbito transpessoal.

Inicialmente, as participantes percebiam a dor como algo que as impedia, as excluía de suas demais relações. Várias mudanças no ritmo e no estilo de vida e na postura tiveram que acontecer em razão da dor. Sentimentos irromperam. Zohar (1990) revela que uma vantagem se apresenta ao que sofre diante desse outro que é a dor: a oportunidade de se relacionar. Wilber (1991) admite que, na condição de desfavorecido em relação à mente, o corpo se expressa como um inimigo.

Dethlefsen e Dalhke (1996) afirmam que, enquanto acreditarmos que a dor é uma perturbação ocasional das funções físicas, nós a estaremos julgando como se ela fosse um infortúnio vindo de fora.

As seis mulheres buscaram jeitos de combater sua condição dolorosa, tentando expulsar a visitante indesejada. Por um período, procuraram conhecimentos externos para solucionar a dor. Depois, passaram a buscar respostas em si mesmas. Todas vivenciaram um processo psicoterapêutico para explorar seu mundo desconhecido. Kornfield (1997) destaca que, em vez de lutar contra uma doença, é possível situar-se em condições de escutar as informações do corpo e utilizá-las para a transformação.

Houve uma aproximação com a dor até haver uma reconciliação. Muitos sentimentos necessitaram ser ouvidos, liberados e transformados, tais como ódio e culpa. Foi possível trazer à tona sentimentos mais elevados. Para Drouot (1996), a dor vivenciada com consciência pode conduzir-nos à verdadeira essência. O processo de transformação profunda, que leva à cura, significa ultrapassar nossa obscuridade interna, imagem aparente de perfeição, resistência à mudança, medo e cólera. Vaughan (1997: 157) expressa que "A

liberação dos bloqueios emocionais, qualquer que seja o método empregado, é essencial à cura das feridas do passado e à libertação da pessoa que viva integralmente no presente".

A terceira essência, *Ampliação da consciência: mudança de sintonia com a realidade vivida*, revelou um novo horizonte, mais amplo, com maior conhecimento de si e contato com a individualidade. Houve um desabrochar do sentimento de amor por si mesmo e na relação com o mundo e, por fim, a percepção do universo interconectado.

O contato com as qualidades e limitações e a autoaceitação favoreceram a expressão da autenticidade e a confiança dessas mulheres. Elas disseram ter alcançado maior clareza sobre a realidade. Havia uma sintonia com o próprio ser.

Vaughan (1995) reconhece que, ao começar a identificar os sentimentos e pensamentos e partes antes rejeitadas do "eu", pode-se assumir a responsabilidade pelo que se é. Segundo Ouspensky (1993), para acordarmos do estado de sono desperto em que nos encontramos, precisamos lembrar-nos de nós mesmos. A lembrança implica um reconhecimento de si e a vida é ressignificada.

O amor na forma de compreensão, de respeito, de paciência e de outras tantas manifestações fez-se presente nos relacionamentos das entrevistadas. De acordo com Kornfield (1997: p. 29): "A felicidade que descobrimos na vida [...] é a descoberta dessa capacidade de amar, de ter um relacionamento amoroso, livre e sábio com toda a vida". Leshan (1992) afirma que é fundamental que a pessoa consiga acessar o que verdadeiramente é para que possa amar a si mesma e receber o amor alheio.

Percebi um encadeamento de eventos sincronísticos que direcionavam a pessoa para a cura. Encontrei uma dor que se relacionava não só com quem a sentia no corpo, mas também com outros que conviviam com ela, e, por isso, tinha um sentido para suas vidas também. O sentido transpessoal parece ser o movimento do Universo na direção evolutiva de expansão da consciência e do amor entre os seres. Jung (1984) denominou *sincronicidade* a aparição simultânea de dois ou mais acontecimentos, ligados pela significação a um estado psicológico, regidos pelo princípio de causalidade. Para Krippner (1994), a tendência dos seres humanos a compartimentalizar o universo faz os acontecimentos sincronísticos parecerem estranhos e surpreendentes.

CONCLUSÃO

Propus-me a compreender o processo de conscientização. Conheci a trajetória de seis mulheres na vivência e na superação de uma dor crônica que conduziram à transformação de consciência.

Utilizei o método fenomenológico, que possibilitou o encontro com a razão da existência do fenômeno estudado: suas essências. As três essências encontradas mostraram o caminho que conduziu à expansão de consciência. Refleti segundo o arcabouço teórico da Psicologia Transpessoal.

Vivemos numa época em que a visão holística da realidade está cada vez mais incorporada à área da Saúde. Dessa forma, o ser humano doente deixa de ser visto enquanto portador de um mal e é chamado a exercer sua responsabilidade em seu processo de aperfeiçoamento. Os profissionais da Saúde tornam-se facilitadores da autocura, favorecendo que o indivíduo acesse sua própria sabedoria e sintonize com um universo mais amplo e pleno.

REFERÊNCIAS

ABRAMS, J. (Org.). **Ao encontro da sombra**. 2.ed. São Paulo: Cultrix, 1998.

COMIOTTO, M. S. **Adultos médios: sentimentos e trajetória de vida**. 1992. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1992.

DETHLEFSEN, T.; DAHLKE, R. **A doença como caminho**. 4.ed. São Paulo: Cultrix, 1996.

DROUOT, P. **Cura espiritual e imortalidade**. 2.ed. Rio de Janeiro: Record, 1996.

GILOT, L. B. A perspectiva transpessoal do sofrimento: Psicologia da Saúde e Psicologia da Libertação. In:_____. (Org.). **Sofrimento e cura**. São Paulo: Paulinas, 1998.

GIORGI, A. **Phenomenology and Psychological Research**. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1985.

GROF, S. **A mente holotrópica**. 2.ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

JUNG, C. G. **A dinâmica do inconsciente**. Petrópolis: Vozes, 1984.

KORNFIELD, J. **Um caminho com o coração**. 2.ed. São Paulo: Cultrix, 1997.

KRIPPNER, S. Holonomia e parapsicologia. In: WILBER, K. (Org.). **O paradigma holográfico**. 2.ed. São Paulo: Cultrix, 1994.

LESHAN, L. **O câncer como ponto de mutação**. São Paulo: Summus, 1992.

OUSPENSKY, P. D. Em busca do milagroso. In: WHITE, J. (Org.). **O mais elevado estado da consciência**. São Paulo: Cultrix, 1993.

PIERRAKOS, J. C. A anatomia do mal. In: ZWEIG, C.; ABRAMS, J. **Ao encontro da sombra**. 2.ed. São Paulo: Cultrix, 1998.

TABONE, M. **A Psicologia Transpessoal**. 4.ed. São Paulo: Cultrix, 1995.

VAUGHAN, F. Cura e integridade: a Psicoterapia Transpessoal. In: WALSH, R.; VAUGHAN, F. (Org.). **Caminhos além do ego.** São Paulo: Cultrix, 1997.

_____. Psicoterapia Transpessoal: contexto, conteúdo e processo. In: WALSH, R.; VAUGHAN, F. (Org.). **Além do ego**. 2.ed. São Paulo: Cultrix, 1995.

VEIGA, A. **Apostila do Curso de Revivência Transpessoal. Parte III. Curso de especialização**. Instituto de Desenvolvimento Humano, São Leopoldo – RS, 1999.

WILBER, K. **O espectro da consciência**. 2.ed. São Paulo: Cultrix, 1996.

_____. A consciência sem fronteiras. São Paulo: Cultrix, 1991.

ZIEGLER, A. J. A doença como "queda" no corpo. In: ZWEIG, C.; ZOHAR, D. **O ser quântico**. 9.ed. São Paulo: Nova Cultural, 1990.

OS SISTEMAS PSICOTERAPÊUTICOS TRANSPESSOAIS: A RESPIRAÇÃO HOLOTRÓPICA DE STANISLAV GROF E CHRISTINA GROF

Aurino Lima Ferreira[1]
Sidney Carlos Rocha da Silva[2]
Leonardo X. de Lima e Silva[3]

Ementa

FERREIRA, A. L.; SILVA, S. C. R. da; SILVA, L. X. de L. e. **Os sistemas psicoterapêuticos transpessoais: a respiração holotrópica de Stanislav Grof e Christina Grof**. São Paulo: CRP SP, Seminário Psicologia, Espiritualidade e Epistemologias Não Hegemônicas, 27 de novembro de 2015.

Resumo: O texto apresenta a respiração holotrópica, desenvolvida por Stanislav Grof e Christina Grof como um sistema psicoterapêutico transpessoal. Destaca o modelo holotrópico da consciência elaborado por Grof para situar as experiências investigadas. Situa a respiração controlada, a música e o trabalho corporal como elementos centrais para o acesso ao inconsciente por meio de um exemplo de sessão holotrópica.

Palavras-chave: respiração holotrópica; Psicoterapia Transpessoal.

1 *Doutor, CRP-02/8867 PPGE/UFPE. Recife – PE. E-mail: aurinolima@gmail.com*
2 *Mestre, CRP-02/16794 - NEIMFA- Recife - PE.* E-mail: *mahasido16@yahoo.com.br*
3 *Mestre, Ministério Público do Estado de Pernambuco PPGE/UFPE. Recife – PE.* E-mail: *leopsixavier@gmail.com*

INTRODUÇÃO

A respiração holotrópica é um método psicoterápico transpessoal desenvolvido por Stanislav Grof e Christina Grof em meados dos anos 1970, quando ambos eram residentes no Instituto Esalen, na Califórnia. Grof e Grof (2015: p. 11) destacam que *holotrópico*

> [...] significa, literalmente, "orientada em direção ao todo" ou "movendo-se na direção da totalidade" (do grego *holos* = todo e *trepo*, *trepein* = movimento na direção de algo).

Eles pontuam que essa terapia tem como pressuposto a ideia que a maioria dos indivíduos de nossa cultura, com níveis de desenvolvimento médio, subutilizam seus potenciais devido ao aprisionamento rígido a uma identificação com seu corpo físico e com o ego. Dentro dessa perspectiva, os sintomas surgem como denunciadores dos limites autoimpostos ao organismo, bem como tentativas de alcançar a realização de seu potencial. Sendo assim, passam a ser vistos como uma tentativa de cura espontânea do organismo.

As técnicas de Psicoterapia Experiencial e a respiração holotrópica têm como principal objetivo "ativar o inconsciente, desbloquear a energia presa nos sintomas emocionais e psicossomáticos e converter o equilíbrio estático dessa energia numa corrente de experiência" (GROF, 1997: p. 162), favorecendo o desenvolvimento da consciência.

O uso dessas técnicas requer um modelo interpretativo além do biográfico, haja vista propiciar o aparecimento de uma imensa gama de fenômenos que rompem a barreira do pessoal, incluindo os níveis perinatal e o transpessoal. (GROF, 1994)

MODELO HOLOTRÓPICO DA CONSCIÊNCIA

Abordando a mente em níveis, os trabalhos de Stanislav Grof e Christina Grof têm ampliado a percepção das regiões do inconsciente humano, de forma a incluir uma imensa gama de fenômenos que até então estavam fora do âmbito de estudo das disciplinas psicológicas e psiquiátricas.

Didaticamente, Grof (1988; 1994; 1997; 2000) propõe uma cartografia da mente em quatro níveis: num primeiro nível de investigação do insconsciente nos deparamos com os aspectos abstrato e estético, passando para o nível psicodinâmico, depois para o perinatal e, por fim, o nível transpessoal. Esse ordenamento é meramente didático, uma vez que sua conexão não obedece a um padrão hierárquico, sequencial.

Esses níveis, que podem ser encontrados na já extensa bibliografia produzida pelo autor, serão resumidos a seguir.

a. Nível abstrato e estético

Neste nível pode ocorrer uma alteração sensório-perceptiva provocada pelos efeitos do aumento do processo respiratório, provocando a hiperventilação.

Cores, pessoas, objetos e formas geométricas ganham um realce nas imagens mentais, com um aumento marcante da emotividade, o que é reforçado pelo uso de músicas evocativas.

b. Nível psicodinâmico

Abrangendo a área de estudo da Psicanálise, este nível permite o contato com as memórias infantis, englobando uma ampla gama de fenômenos, sendo os mais importantes derivados das relações primitivas da criança com seus pais, como, por exemplo, o complexo de Édipo e seus inúmeros desdobramentos. Nesse nível, temos as hipóteses psicanalíticas comprovadas e ampliadas, pois muitas das imagens mentais que emergem nesse estágio encontram suas raízes em níveis mais primitivos da mente.

A conexão dos elementos dos diversos níveis de consciência é feita por meio de uma complexa constelação denominada por Grof (1997: p. 101) de Sistemas de Experiência Condensada (SEC) ou COEX, que podem ser assim definidos:

> Um SEC pode ser definido como uma constelação específica de lembranças que consistem em experiências condensadas (e fantasias associadas) de diferentes períodos da vida do indivíduo.

Os SEC são divididos de acordo com sua carga emocional básica em SEC positivos e SEC negativos. Os primeiros condensariam as experiências emocionais agradáveis, enquanto os segundos condensariam experiências emocionalmente desagradáveis.

c. Nível perinatal ou rankiano

Nesse nível, situam-se as experiências que envolvem problemas relacionados à morte e ao nascimento, à agonia, ao sofrimento, à doença e à decrepitude. As pesquisas de Grof (1988) fizeram-no resgatar e ampliar os trabalhos pioneiros de Otto Rank acerca do trauma de nascimento – daí a atribuição do nome *rankiano* a esse nível.

A constatação da similitude entre o estado que precede o nascimento e o estado que se segue à morte é a maior consequência para a reflexão filosófica sobre as experiências perinatais. Os elementos observados nas experiências perinatais foram organizados em quatro Matrizes Perinatais Básicas (MPB), correspondentes aos diferentes estágios do nascimento biológico. Grof (1988: p. 105) descreve as Matrizes Perinatais Básicas como:

> [...] sistemas de regulação dinâmica hipotéticos que têm uma função no nível rankiano do inconsciente semelhante à função que têm os SEC no nível psicodinâmico freudiano.

Na sequência, destacaremos brevemente os fenômenos observados em cada uma das quatro matrizes.

MATRIZ PERINATAL BÁSICA I (MPB I)

Palavras-chave: união primordial com a mãe; êxtase oceânico ou apolíneo; totalidade e o universo amniótico; paz no útero.

Segundo Grof (1997; 2000), a base biológica dessa matriz é a unidade simbiótica original do feto com o organismo materno durante a existência intrauterina pré-natal. Nesse momento, o feto não tem percepção de fronteiras e não diferencia o interno do externo. Quando a fase intrauterina transcorre sem perturbações de natureza física, química, biológica ou psicológica, vivem-se tipicamente experiências de existência sem fronteiras ou limites, podendo-se identificar com as galáxias, com o espaço interestelar ou com todo o cosmo. A ideia de "útero bom" apresenta-se na forma de diversos arquétipos: Mãe Natureza, imagens celestiais e paraísos. Experiências relacionadas a identificações com animais aquáticos ou flutuando sobre o oceano também são encontradas.

De outro lado, a evidência de perturbações intrauterinas e as memórias do "útero mau" provocam sensações de ameaça obscura ou ominosa e, frequentemente, percepções de envenenamento. Situações tóxicas ou traumáticas nesse período manifestam-se na forma de identificações com imagens de águas poluídas, lixo tóxico; também podem aparecer, associadas, imagens arquetípicas aterradoras, demoníacas ou uma sensação de mal insidioso e difundido. Ameaças de aborto aparecem aqui na forma de visões sanguinárias, apocalípticas, de fim de mundo. Para Grof (2000: p. 51), "isso reflete as íntimas interconexões entre eventos em nossa história biológica e os arquétipos junguianos".

MATRIZ PERINATAL BÁSICA II (MPB II)

Palavras-chave: subjugação cósmica; ausência de saída; inferno; expulsão do paraíso; e antagonismo com a mãe (contração, agonia de morte).

Relacionado ao início do parto biológico e a seu primeiro estágio clínico, nesta matriz temos uma combinação de elementos físicos (contrações mecânicas do útero, cérvix não dilatada) e químicos (hormônios estimulantes das contrações) que provocam uma série de desconfortos. O feto encontra-se em um sistema fechado, em que o suprimento de sangue, em decorrência das contrações, fica reduzido ao mesmo tempo que se sente "expulso do paraíso".

A subjugação cósmica e a experiência de ausência de saída ou inferno são correspondentes simbólicos das memórias desse primeiro estágio do parto. A identificação com temas mitológicos que envolvem situações esmagadoras e perigo eminente emerge em indivíduos presos a essa matriz. Máquinas destruidoras, prisões, animais que mantêm o individuo prisioneiro, cenas de campos de concentração e torturas manifestam-se fenomenologicamente.

O mundo visto pela óptica dessa matriz parece sem vida; sentimentos de desamparo, desesperança, inferioridade, inadequação, desespero existencial e culpa fazem parte do estado de consciência nela despertado. COEX envolvendo situações de vítimas passivas subjugadas por forças destrutivas são ativados, podendo conduzir a conexões com situações transpessoais inacabadas.

Grof (2000: p. 54) destaca que "uma tríade experiencial típica desse estado é uma sensação de morte, ficar louco e nunca mais voltar".

MATRIZ PERINATAL BÁSICA III (MPB III)

Palavras-chave: a luta de morte-renascimento; êxtase vulcânico ou dionisíaco; sinergismo com a mãe (caminhada pelo túnel em direção à vida/morte).

Esta matriz está relacionada com o segundo estágio do parto, em que as contrações continuam; agora temos uma abertura na cérvix, que permite ao feto seguir no canal de parto. Nesta etapa, os riscos são imensos: a pressão exercida pelo canal do parto pode conduzir a estados de sufocamento extremo, além do que, ao final do parto, o feto pode entrar em contado íntimo com o material biológico materno (sangue, muco, urina e fezes).

Fenomenologicamente, essa matriz toma a forma de uma "luta determinada de morte e renascimento"; temas como luta titânica, experiências sadomasoquistas, intensa excitação sexual, episódios demoníacos, vivências escatológicas e encontro com fogo são geralmente evocados em sessões experienciais.

Segundo Grof (1997: p. 40), a pressão exercida pelas "contrações uterinas que oscilam entre 22,5 e 45 kg" é responsável pelo caráter titânico dessa experiência. Identificações com elementos violentos da natureza emergem, assim como explosões de bombas atômicas, tanques, foguetes e usinas nucleares, temas arquetípicos e mitológicos, como imagens do juízo final, purgatório, batalhas entre luz e sombra ou deuses e titãs, estão correlacionados a essa matriz.

Em sessões experienciais, os aspectos agressivos e sadomasoquistas dessa matriz se manifestam em temas como: cenas violentas de assassinato e suicídio; mutilação e automutilação; tortura; execução; rituais sangrentos; práticas sadomasoquistas e estupro. Os elementos demoníacos emergem na forma de temas como o sabá das feiticeiras, orgias satânicas, rituais de missa negra, tentação por forças maléficas. A dimensão escatológica, que tem suas raízes no contato com o material biológico durante o parto, aparece em cenas como rastejar em carne deteriorada, em excrementos ou em sistema de esgoto; beber sangue, urina. Por fim, o elemento fogo surge em cenas de identificação com vítimas de imolação ou na forma arquetípica de fogo purificador.

A distinção dessa matriz para a anterior, no que diz respeito aos elementos destrutivos que aparecem, está no fato de que na Matriz II há uma sensação de não ter saída, enquanto nesta o sujeito tem esperança e não se encontra desamparado.

MATRIZ PERINATAL BÁSICA IV (MPB IV)

Palavras-chave: experiência de morte-renascimento; separação da mãe.

Com o nascimento real da criança, temos o fim do processo de luta agonizante pelo nascimento. As pressões sofridas nas etapas anteriores chegam ao ápice, seguido de um súbito relaxamento. O contato com a luz, o ar e o corte do cordão umbilical marca novas adaptações.

Em nível simbólico, esse momento é visto como uma experiência de morte e renascimento que vai se reatualizar ao longo da vida, aparecendo nas sessões experienciais como morte do ego. Quando essa experiência é devidamente

trabalhada, apesar do caráter aterrador, possibilita-se maior integração com o presente, levando o indivíduo a maior liberdade interior.

O contato em um nível mais profundo com essa matriz conduz a uma sensação de profunda liberação, sendo comuns relatos de visões de luz e de lugares tranquilos. Arquetipicamente, essas experiências evocam imagens do inconsciente coletivo, como deuses destrutivos de diversas culturas (Shiva, Moloch, Káli) ou identificações com mártires (Cristo, Osíris). É comum ainda a presença de luzes simbolizando Deus ou encontro com Grandes Deusas Mães (Virgem Maria, Ísis, Parvati, Hera).

O nível perinatal é geralmente considerado uma abertura para as dimensões espirituais; é a zona de transição entre o "pessoal" e o "transpessoal".

d. Nível transpessoal

Após muitos anos de observação e estudo dos estados de consciência, Grof (1997) concluiu que as experiências transpessoais, originadas em outras regiões do inconsciente, não são reconhecidas nem explicáveis em termos freudianos, embora estejam contempladas no modelo da psique desenvolvido por Jung. Essas experiências não se limitam aos estados psicodélicos, mas podem ocorrer em sessões de Psicoterapia profunda, maratonas, *workshops*, práticas místicas, encontros profundos, etc.

Grof (1997) classificou esse tipo de experiência, de acordo com o conteúdo, em três categorias principais: 1) extensão experiencial dentro da realidade e do espaço-tempo; 2) extensão experiencial além da realidade e do espaço-tempo consensuais; e 3) experiências transpessoais de natureza paranormal.

A primeira categoria pode ser dividida em fenômenos de transcendência dos limites espaciais, como: experiência da unidade dual; identificação com outras pessoas; unidade com a vida e com toda a criação; consciência planetária etc. Ela também aborda a transcendência dos limites do tempo linear, como as experiência embrionárias e fetais, experiências ancestrais, filogenéticas, vidas passadas, etc.

A segunda categoria trata de fenômenos que se apresentam além da realidade e do tempo consensuais, envolvendo experiências espíritas e mediúnicas; fenômenos energéticos do corpo sutil; encontro com guias; experiências de arquétipos universais; experiências da consciência cósmica; o vazio supracósmico e metacósmico; a compreensão intuitiva de símbolos universais, etc.

Envolvendo experiências transpessoais que ocorrem na interface entre o mundo material e a consciência, ou entre o mundo interior e a realidade externa, encontra-se uma ampla gama de fenômenos classificados por Grof de experiências transpessoais de natureza paranormal. Ele ainda aponta os vínculos sincrônicos entre consciência e matéria, acontecimentos paranormais espontâneos e psicocinese intencional como subdivisões dessa categoria.

A RESPIRAÇÃO HOLOTRÓPICA

Essa abordagem terapêutica tem pilares na possibilidade de mecanismos autorreguladores a que Grof (2011) chama de *autoexploração*, no processo de cura

por meio de *insights* produzidos a partir de estados holotrópicos. Atualmente, Grof e Grof (2015) a definem como estratégia holotrópica de Psicoterapia, a qual congrega técnicas de várias abordagens de Psicologia profunda, considerando também os estudos sobre as tradições antigas e aborígines que usavam os estados alterados de consciência em procedimentos de cura, valorizando sobretudo o poder restaurador de diferentes formas de respiração.

Grof (1997; 2015) propõe que a tarefa do facilitador ou terapeuta consista em se fazer presente apoiando o processo experencial (continente de presença) com segurança e acreditando inteiramente no potencial de cura inerente à pessoa do cliente, que, na exata medida dr sua necessidade (do cliente), fará emergir (como se exercesse a função de "radar interno") conteúdos inconscientes saturados de forte carga emocional e ao mesmo tempo prontos para serem processados.

O diferencial parece concentrar-se na autonomia desse potencial de natureza curativa do processo de autoexploração que indica uma regência da "inteligência curativa" (inerente ao ser) acessada pelo próprio cliente. Esse movimento interno daquele que experiencia a respiração de orientação holotrópica é apoiado pelo terapeuta sem tentar modificá-lo ou direcioná-lo, até porque o processo reverbera e, frequentemente, a cura traumática e a transformação da personalidade se consolidam, em resultados que escapam aos limites explicativos da racionalidade e do imediatismo de uma sessão.

O trabalho com estratégia holotrópica de Psicoterapia comporta, além da revelação e do alinhamento das desordens emocionais e psicossomáticas, o toque curador nas instâncias perinatais e transpessoais, operando assim nos níveis mais profundos da psique.

Um dado importante e essencial na indução do estado holotrópico diz respeito ao uso das músicas evocativas que, ao longo da sessão, conduzem à suspensão da atividade intelectual do cliente, ao mesmo tempo que funcionam como um totalizador do processo de autoexploração, agindo como fundo acústico de relevância emocional gestáltica sustentando e focalizando a introspecção.

Segundo Grof (2015), um dos princípios centrais da terapia holotrópica está ligado ao reconhecimento do caráter transformador dos estados ampliados de consciência, de forma que busca, por meio de técnicas, promover esses estados, objetivando acessar os potenciais curativos espontâneos do organismo.

Os sintomas nesse processo, como já foi explicitado, são utilizados como potencializadores das mudanças, cabendo ao assistente da cura – o terapeuta – "apoiar o processo experiencial com plena confiança em sua natureza curativa, sem tentar mudá-lo". (GROF, 1997: p. 163)

A postura fenomenológica de acompanhar o processo terapêutico do paciente sem expectativas e preconceitos é fundamental para o bom andamento do processo, haja vista que experiências potencialmente transformadoras ocorrem muitas vezes destituídas de conteúdos específicos. Grof aponta que isso ocorre, geralmente, nos momentos iniciais da terapia, em que é comum a emergência de padrões de tensão física e emocional, que, quando liberados,

promovem um profundo relaxamento. Só posteriormente passariam a surgir sequências vivenciais possíveis de serem associadas a conteúdos dos níveis psicodinâmicos, perinatais e transpessoais.

Na terapia experiencial, é comum ocorrerem transformações profundas e duradouras, tanto em nível emocional como psicossomático, sem, contudo, apresentarem possibilidades de interpretação causal, pois a vastidão do inconsciente desbravado pelo modelo transpessoal indica que ainda estamos longe de termos mapeadas todas as regiões do psiquismo.

Grof (1994; 1997; 2011) e Grof e Grof (2015) também reconhecem que, ao longo da História, diversas culturas fizeram uso de alteradores não químicos da consciência, como é o caso dos rituais xamânicos, cerimônias indígenas de cura, danças em transe, uso de hipnose e práticas espirituais diversas. Contudo, eles destacam que a expressão *terapia holotrópica* deve ser reservada "para nosso procedimento de tratamento, que combina respiração controlada, música e outras formas de tecnologia sonora, e trabalho corporal focalizado" (GROF, 1997: p. 164-5). Nessa citação, podemos descartar os três elementos básicos da terapia holotrópica: o uso da respiração controlada (hiperventilação); música; e trabalho corporal, que serão apresentados por meio de um exemplo de sessão holotrópica.

UM EXEMPLO DE PROCEDIMENTO DA TERAPIA HOLOTRÓPICA

A descrição do procedimento da terapia holotrópica será feita por meio de uma experiência vivida com Stanislav Grof durante um *workshop* no V Congresso Internacional de Psicologia Transpessoal, realizado em São Paulo.

O trabalho foi realizado em um dos maiores salões do Congresso, com uma apresentação abrangente da cartografia ampliada da psique, objetivando reduzir as resistências a partir de uma preparação cognitiva para o processo terapêutico. Depois, foram dadas as orientações técnicas acerca do processo: fomos orientados a permanecer deitados de olhos fechados, com a atenção focada na respiração e na música durante todo o processo. Fomos estimulados a confiar na sabedoria do inconsciente, evitando bloquear o desenrolar das experiências que pudessem ser ativadas, bem como a retirar qualquer objeto que pudesse atrapalhar o processo: óculos, lentes de contato, pulseiras, relógios etc.

Apesar da grande quantidade de terapeutas envolvidos no trabalho, todos os que iam "respirar" estavam acomodados em colchonetes e contavam com um terapeuta auxiliar, além da supervisão de Stanislav Grof e de seus alunos graduados.

O trabalho foi iniciado com um relaxamento para favorecer a acomodação do corpo no colchonete e liberar as tensões iniciais. Após alguns minutos, fomos convidados a manter toda a nossa atenção centrada no presente. Uma música intensa e muito vibrante passou a dominar o ambiente; estava em um volume além do usual, de forma que nos sentíamos envolvidos por ela.

O uso de sons é uma das tecnologias mais antigas da humanidade para evocar estados ampliados de consciência. Grof (1997; 2011) e Grof e Grof (2015) citam inúmeros dados antropológicos em contribuição com esta tese. Além de ajudar a acessar emoções reprimidas, a música pode facilitar a intensificação

de processos psicológicos já mobilizados, além de favorecer a flexibilização das defesas psicológicas, o que permite a superação de obstáculos no acesso ao inconsciente.

Fomos estimulados a permanecer acompanhando a música e o ritmo da respiração. Depois de uma hora nesse processo, o corpo estava bastante eletrizado e as músicas variavam; contudo, mantinham o mesmo ritmo eletrizante. Em muitos momentos; suspendíamos a respiração, sendo estimulados pelos terapeutas acompanhantes a manter o ritmo, seguindo o fluxo da música.

Grof (2011) e Grof e Grof (2015) têm aconselhado o uso da respiração como caminho de acesso ao inconsciente, em especial em níveis perinatais e transpessoais. Atualmente, sua recomendação é de que a respiração deve ser feita de forma atenta, não sendo necessário um aumento drástico do ritmo respiratório.

A respiração também afeta os processos psicofísicos, favorecendo a catarse ou ab-reação, que consiste em tremores, contrações, movimentos corporais dramáticos, tosse, vômito, emissão de sons vocálicos e outras manifestações, bem como a emergência das tensões profundas, que encontram espaço de expressão por meio das contrações duradouras e espasmos profundos. Para Grof (1997: p. 167),

> [...] ao manter esta tensão muscular contínua por longos períodos de tempo, o organismo está consumindo uma enorme quantidade de energia contida e, ao conseguir se livrar dessas tensões, estará simplificando seu funcionamento.

A mente passava por alterações gritantes. Inicialmente, percebíamos pulsos de contração e expansão em todo o corpo. A sensação era de estarmos dentro de uma bolha de sabão que sofria os efeitos da dilatação e que reagia se contraindo. Os efeitos carpopedais foram mínimos, mas as sensações e percepções foram intensas. As sequências do nascimento foram ativadas; em especial os processos de contração e expansão nos conduziam a uma percepção de que estávamos em sintonia com o ritmo do universo. A música chegou ao ápice e começou a diminuir seu ritmo, dando lugar a músicas mais suaves. A sensação de expansão alcançou seu ponto culminante, e o choro atrelado a um movimento espontâneo e suave da pélvis indicava um nascimento, só que não era de um bebê, e sim da terra. Imagens arquetípicas desfilavam na consciência, enquanto o corpo movia-se suavemente. O terapeuta apoiava o trabalho corporal, incentivando os movimentos com palavras suaves. Os movimentos cessaram como uma dança sensual, como as danças de acasalamento. Uma sensação de paz e bem-estar tomou conta do corpo/mente.

O trabalho corporal focalizado era usado, geralmente, para favorecer a complementação do trabalho iniciado com a respiração e a música. A mobilização de uma grande carga emocional durante a sessão podia, muitas vezes, deixar tensões residuais e emoções não resolvidas que carecessem de fluidez imediata e que fossem difíceis de eliminar ao longo do trabalho, requerendo uma atenção direta, de forma que pudessem ser completamente expressas e então integradas.

No início das sessões, o trabalho corporal era usado para favorecer a abertura de tensões excessivas que pudessem estar presentes em alguma parte do corpo e impedir a continuação do processo; contudo, seu uso era mais intenso no final das sessões, com o objetivo de integrar as energias mobilizadas.

O terapeuta acompanhante interferia muito pouco durante o processo; apenas estimulava a manutenção da respiração no ritmo para garantir a continuidade da experiência. Contudo, era extremamente confortador ter a sensação de proteção ao lado.

Gradativamente, a música foi diminuindo e todos foram convidados a focar o aqui-e-agora. Aos poucos, as pessoas foram movendo-se e reintegrando-se ao ambiente. Grof explicou que era comum fazer mandalas ao término das vivências, mas, como o tempo era escasso e precisávamos repetir a experiência com os terapeutas acompanhantes, essa atividade não seria realizada.

A perspectiva holotrópica de Psicoterapia desenvolvida por Stanislav Grof e Christina Grof apresenta um imenso potencial de exploração da complexidade da consciência humana, sendo uma alternativa aos modelos de medicalização de fenômenos poucos explorados nos domínios da psicologia. Sua sistematização favorece uma ampliação do conhecimento acerca dos níveis perinatais e transpessoais da mente.

REFERÊNCIAS

FERREIRA, A. L. **Psicologia e Psicoterapia Transpessoal: desafios e conquistas na contemporaneidade**. Recife: Comunigraf, 2007.

_____; BRANDÃO, E.; MENEZES, S. **Psicologia e Psicoterapia Transpessoal: caminhos de transformação**. Recife: Comunigraf, 2005.

GROF, S. **Além do cérebro: nascimento, morte e transcendência em Psicoterapia**. São Paulo: McGraw-Hill, 1988.

_____. **A mente holotrópica: novos conhecimentos sobre Psicologia e pesquisa da consciência**. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

_____. **A aventura da autodescoberta**. São Paulo: Summus, 1997.

_____. **Psicologia do futuro: lições das pesquisas modernas da consciência**. Niterói: Heresis, 2000.

_____. **Respiração holotrópica: uma nova abordagem de autoexploração e terapia**. Rio de Janeiro: Capivara, 2011.

GROF, S.; GROF, C. **Cura profunda: a perspectiva holotrópica**. Rio de Janeiro: Numina, 2015.

A PUBLICAÇÃO SOBRE PSICOLOGIA TRANSPESSOAL EM PERIÓDICOS ON-LINE *NO BRASIL: UMA REVISÃO INTEGRATIVA*

Cléria Maria Lobo Bittar[1]
Manuel Simão[2]

Ementa: Trata-se de uma revisão integrativa que buscou conhecer o que se publicou até 2014 sobre Psicologia Transpessoal, no caso textos que estivessem disponíveis na íntegra em periódicos nacionais de acesso livre *on-line* e que fossem indexados nas bases Scielo, Redalyc, Bireme e Pepsic.

1 *CRP-06/40874. Doutora em Serviço Social (Unesp). Especialização em Psicologia Transpessoal Alubrat São Paulo. Docente dos cursos de Psicologia e Programa de Mestrado e Doutorado em Promoção da Saúde da Universidade de Franca – SP.* E-mail: *profa.cleriabittar@gmail.com*

2 *CRP-06/39130. Psicólogo, psicoterapeuta, educador, mestre em Neurociências – IP USP. Pós-graduado em Psicologia da Saúde, Transdisciplinaridade e Psicologia Transpessoal. Coordenador da Alubrat São Paulo.* E-mail: *manoeljpsimao@gmail.com*

APRESENTAÇÃO DO TEMA

As publicações em periódicos científicos têm o poder de modificar o *status* de uma nova abordagem, facilitando sua aceitação nos meios acadêmicos e científicos e revertendo o quadro inicial de "desconfiança". Isso posto, acredita-se ser importante a realização de estudos de revisão que demonstrem o estado da arte de determinado assunto nas ciências e que forneçam um espectro relevante do que foi publicado em determinada área (BERNARDO, NOBRE, JATENE, 2004; VOSGERAU, ROMANOWSKI, 2014).

INTRODUÇÃO

A Psicologia Transpessoal, embora em expansão no país, carece de maior visibilidade, a exemplo do que já acontece com outras abordagens mais "tradicionais", uma vez que essa abordagem ainda não está disseminada nos cursos de formação em Psicologia. (SHIMABUKURO, 2011)

A preocupação em tornar mais visíveis as publicações dessa abordagem tem relação com o cuidado e o reconhecimento das inúmeras contribuições atribuídas à Psicologia Transpessoal, entendendo que cabe mostrar ao mundo acadêmico-científico os resultados de suas pesquisas de campo, relatos de experiências e revisões da literatura, ampliando a discussão em torno da temática e novos paradigmas, consoante com as diretrizes do CRP-SP, no tocante à reflexão e ao debate sobre "os fundamentos epistemológicos não hegemônicos da Psicologia, em suas dimensões de ciência e de prática profissional". (CRP-SP, 2015)

MÉTODO E PROCEDIMENTOS

Realizou-se uma revisão integrativa que buscou conhecer o que havia sido publicado até 2014 sobre Psicologia Transpessoal em periódicos nacionais de acesso livre, indexados nas bases Scielo, Redalyc, Bireme e Pepsic. Foram excluídos o material resultante de busca manual, teses, dissertações, boletins e os artigos fora dessas bases ou que não dispunham do texto na íntegra *on-line*. Os descritores utilizados foram "psicologia" e "transpessoal", no idioma português. Foram encontrados 15 artigos que estavam disponíveis para leitura, conforme os critérios de inclusão, e que foram lidos na íntegra.

RESULTADOS E DISCUSSÃO

Constatou-se que a maioria deles (N=9) consistia em revisão bibliográfica, tendo como objetivo demonstrar o percurso histórico e a evolução da Psicologia Transpessoal e sua contribuição, sobretudo para a saúde mental. (BOCCALANDRO, 2006; BOCCALANDRO, 2007; SIMÃO, SALDANHA, 2012; SHIMABUKURO, 2011; SIMÃO, 2010; FIALHO, 2009; PARIZI, 2006; FRANCO, 2006; BERNARDI, 2001)

Outros seis artigos eram relatos de pesquisa de campo que adotaram as metodologias quantitativa (N=3), qualitativa (N=2) e quali-quanti (N=1). (CAVALHEIRO, FALCKE, 2014; OLIVEIRA, JUNGES, 2012; CARVALHO et al., 2011;

COSTA et al., 2008; JUNQUEIRA, KOVÁCS, 2008; MARQUES, 2003) Vale destacar que em quatro pesquisas cujo objetivo era compreender como era a relação entre espiritualidade e formação acadêmica, os participantes eram alunos de Psicologia. (CAVALHEIRO, FALCKE, 2014; CARVALHO et al., 2011; COSTA et al., 2008; JUNQUEIRA, KOVÁCS, 2008)

Uma pesquisa foi realizada com psicólogos e tinha o intuito de conhecer como eles concebiam a relação entre a espiritualidade e a saúde mental, com destaque para a melhora na qualidade de vida e na resiliência. (OLIVEIRA, JUNGES, 2012) Uma única pesquisa foi realizada na área da Educação para defender a prática da temática e técnicas que propiciem o despertar da espiritualidade na Educação, como uma possibilidade de formar pessoas mais criativas e responsáveis. (BERNARDI, 2001)

É inegável o crescente interesse em publicações sobre o papel que a espiritualidade tem exercido em diversos âmbitos da experiência humana, como na Educação, nas instituições e nas organizações em geral, mas é sobretudo na Saúde e na prática clínica que se encontra a maioria das referências aos estudos dedicados a compreender o fenômeno da espiritualidade e sua relação para a qualidade de vida e a saúde dos indivíduos.

CONCLUSÃO

A publicação de pesquisas que se embasaram na contribuição da Psicologia Transpessoal ainda tem sido pouco divulgada, provavelmente por causa da escassez de pesquisas de campo que tenham sido privilegiadas com essa abordagem, tornando insuficiente reunir as evidências e aprimorar o campo de atuação de profissionais que já estão trabalhando com ela. A descrição do estado da arte por meio de uma revisão é o caminho mais indicado para demonstrar essa realidade.

Pela maior facilidade de transmissão, circulação e acesso, a publicação *on-line* é a grande oportunidade de disseminar o conhecimento e os resultados produzidos pelas pesquisas na área da Psicologia Transpessoal, contribuindo para ampliar sua visibilidade, além de colaborar para a discussão em torno dos resultados produzidos pelo conjunto de saberes e fenômenos que são contemplados nessa abordagem, tais como a subjetividade e sua relação com a transcendência, a dimensão espiritual e o legado destes para o enfrentamento de adversidades, a aceitação da finitude da vida, a adesão a tratamentos, além do impacto positivo na qualidade de vida e na resiliência.

REFERÊNCIAS

BERNARDI, M. V. B. V. Na aurora de um novo século, a emergência de novo paradigma para a educação. **Olhar de Professor**, 4(1):9-20, 2011. Disponível em: <http://www.revistas2.uepg.br/index.php/olhardeprofessor/article/viewArticle/1358>.

BERNARDO, W. M.; NOBRE, M. R. C.; JATENE, F. B. A prática clínica baseada em evidências: parte II – buscando as evidências em fontes de informação. **Rev Assoc. Med. Bras**., 1:104-108, 2004. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-42302004000100045&script=sci_arttext>.

BOCCALANDRO, M. P. R. Psicossíntese – um enfoque psicológico positivo-humanista-transpessoal. **Boletim Academia Paulista de Psicologia**, XXVI(3):74-81, set.-dez. 2006. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S141511X2007000100010&lng=pt&nrm=iso>.

_____. Reflexões sobre a origem dos Sete Tipos Psicológicos da Psicossíntese. **Psicol. Rev**., 16(1/2):131-146, 2007. Disponível em: <http://revistas.pucsp.br/index.php/psicorevista/article/view/18061>.

CARVALHO, A. G.; AGUDO, C. O.; COELHO, D. S. A. M.; BOCCALANDRO, M. P. R. Espiritualidade em estudantes de Psicologia de uma universidade brasileira. **Boletim Academia Paulista de Psicologia**, 31(81):516-526, jul.-dez. 2011. Disponível em:<http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1676-73142008000200014&lng=pt&nrm=iso>.

CAVALHEIRO, C. M. F.; FALCKE, D. Espiritualidade na formação acadêmica em Psicologia no Rio Grande do Sul. **Estud. Psicol**., 31(1):35-44, 2014. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-166X2014000100004&lng=en&nrm=iso>.

CONSELHO REGIONAL DE PSICOLOGIA. CRP-SP. **Diversidade epistemológica não hegemônica, laicidade e o diálogo com saberes não tradicionais**. Disponível em: <http://www.crpsp.org.br/diverpsi/apresentacao.aspx>.

COSTA, C. C.; BAISTIANI, M.; GEYER, J. G.; ÜCKER, P. C.; MULLER, M. C.; MORAES, M. L. A. Qualidade de vida e bem-estar espiritual em universitários de Psicologia. **Psicologia em Estudo**, 13(2):249-255, jun. 2008. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-73722008000200007&lng=en&nrm=iso>.

FIALHO, F. A. P.; SILVEIRA, E. G. F. Terapia profunda e atratores de segunda ordem. **Ciência e Cognição**, 14(2):113-129, 2009. Disponível em: <http://www.cienciasecognicao.org/pdf/v14_2/m318361.pdf>.

FRANCO, V. F. O confronto rastafári na busca do si-mesmo: a transformação da consciência na visão da psicologia transpessoal. **Psicol. Rev**., 15(2):221-245, nov. 2006. Disponível em: <http://revistas.pucsp.br/index.php/psicorevista/article/view/18090>.

JUNQUEIRA, M. H. R.; KOVÁCS, M. J. Alunos de Psicologia e a educação para a morte. **Psicologia Ciência e Profissão**, 28(3):506-519, set. 2008. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-98932008000300006&lng=en&nrm=iso>.

MARQUES, L. F. A saúde e o bem-estar espiritual em adultos porto-alegrenses. **Psicol. Cienc. Prof**., 23(2): jun. 2003. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-98932003000200009&lng=pt&nrm=iso>.

OLIVEIRA, M. R.; JUNGES, J. R. Saúde mental e espiritualidade/religiosidade: a visão de psicólogos. **Estudos de Psicologia**, 17(3):469-476, set.-dez. 2012. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-294X2012000300016&lng=en&nrm=iso>.

PARIZI, V. G. Psicologia Transpessoal: algumas notas sobre sua história, crítica e perspectivas. **Psicol. Rev.**, 15(1):109-128, 2006. Disponível em: <http://revistas.pucsp.br/index.php/psicorevista/article/view/18098>.

SHIMABUKURO, H. A espiritualidade à luz da academia: ideias e reflexões. **Boletim Academia Paulista de Psicologia**, 80(1):17-39:jan.-jun., 2011. Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=94622747004>.

SIMÃO, M. J. P. Psicologia transpessoal e a espiritualidade: revisão. **Mundo Saúde**, 34(4):508-519, out.-dez. 2010. Disponível em: <http://www.saocamilo-sp.br/pdf/mundo_saude/79/508a519.pdf>.

_____; SALDANHA, V. Resiliência e Psicologia Transpessoal: fortalecimento de valores, ações e espiritualidade. **O Mundo da Saúde**, 36(2):291-302, 2012. Disponível em: <http://www.saocamilo-sp.br/pdf/mundo_saude/93/art04.pdf>.

VOSGERAU, D. S. R.; ROMANOWSKI, J. P. Estudos de revisão: implicações conceituais e metodológicas. **Rev. Diálogo Educ.**, 14(41):165-189, jan./abr. 2014. Disponível em: <http://www.scielosp.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-311X2004000200027&lng=en&nrm=iso>.

EXPERIÊNCIAS ESPIRITUAIS POSITIVAS E A ABORDAGEM TRANSPESSOAL: IMPLICAÇÕES TERAPÊUTICAS

Maria Cristina M. de Barros[1]
Vera P. Saldanha[2]
Manoel José Pereira Simão[3]

Ementa

A compreensão da relação entre a fenomenologia presente na religião e na espiritualidade humana pode se dar de várias perspectivas. Este texto parte da visão transpessoal para essa análise.

Resumo: Este texto mostra a espiritualidade em suas relações com a saúde, o desenvolvimento humano saudável e a expressão de valores positivos. Evidencia critérios diferenciais da patologia e da religião. Apresenta a Psicologia Transpessoal como a abordagem que vem legitimar a inserção da espiritualidade e a importância da dimensão saudável do ser humano. Evidencia, assim, as experiências espirituais positivas, assim como a aplicação desse referencial com resultados satisfatórios.

1 *Mestre IP USP, CRP, Alubrat, São Paulo – SP,* E-mail: *mcrisbarros@terra.com.br*
2 *Psicóloga, doutora FE UNICAMP, CRP, Alubrat, São Paulo – SP,* E-mail: *verasaldaha@alubrat.org.br*
3 *CRP-06/39130. Psicólogo, psicoterapeuta, educador, mestre em Neurociências – IP USP. Pós-graduado em Psicologia da Saúde, Transdisciplinaridade e Psicologia Transpessoal. Coordenador da Alubrat São Paulo.* E-mail: *manoeljpsimao@gmail.com*

APRESENTAÇÃO

O contexto clínico em Psicoterapia é marcado por demandas de várias queixas e necessidades. Algumas dessas demandas são marcadamente permeadas por vivências espirituais e místicas que dão ao profissional necessidade de conhecimento e postura ética adequada diante do cliente. A Psicologia Transpessoal tem sido uma abordagem utilizada pelos autores na relação de ajuda na prática da Psicologia Clínica em que as experiências espirituais positivas são adotadas como integradoras e transformadoras.

TEXTO

Ao longo da História, inúmeros relatos escritos têm sido feitos regularmente para descrever experiências humanas de caráter excepcional. A compreensão da natureza dessas experiências mudou ao longo do tempo, assim como os nomes aplicados a elas. No início do século XX, o médico e filósofo norte-americano William James (1902; 1958) escreveu em profundidade sobre as experiências religiosas, caracterizando-as como inefáveis, de caráter noético: provocavam a ausência do medo da morte e a mudança dos valores do indivíduo. James definiu a Psicologia como sendo a descrição e a explanação sobre estados de consciência. Para ele, o mundo usual de nossa consciência de vigília era apenas um dos estados do mundo da consciência e, sob certas circunstâncias, esses diferentes estados poderiam unir-se, fazendo emergir emergências mais elevadas. (JAMES, 1958)

Durante o movimento humanista da década de 1950, o psicólogo Abraham Maslow (1964), pesquisador e docente em universidades dos Estados Unidos, do Canadá e do México, ampliou o horizonte da Psicologia. A Psicanálise freudiana havia aberto um espaço fundamental para a compreensão da subjetividade, dos fenômenos psíquicos regidos pelo Inconsciente e de sua relação com patologias mentais. No entanto, Maslow apontava para a importância de conhecermos o ser humano saudável, sua natureza, seu desenvolvimento, para realmente poder contribuir para uma sociedade melhor. Seus estudos nos contextos antropológico, psíquico e social o levaram a pesquisar sobre o que ele denominou de *experiências culminantes* (*experiências de pico*) e *experiências platô*, enfatizando que elas nos remetem a estados mais elevados da consciência, promovendo o autoconhecimento, a emergência de valores positivos e de uma ética natural saudável e a autorrealização. (SALDANHA, 2008)

Para Abraham Maslow, a dimensão espiritual é parte de nossa biologia subjetiva e deve ser incluída no cuidado com o ser humano e na compreensão de seu desenvolvimento. Para ele, sem essa dimensão, o ser humano se torna violento, niilista, apático ou vazio de esperança. Nesse sentido, Maslow criticava tanto a ciência positivista quanto as religiões, pois estas haviam descaracterizado a unidade corpo-espírito: a ciência focando só a matéria, a religião, só o espírito. Sua intenção foi a de trazer à Psicologia uma nova visão, que reconhece a espiritualidade e a necessidade de transcendência, legitimando experiências que até então eram deixadas de lado e, por vezes, consideradas patológicas ou supersticiosas.

Como reconhecimento por seu trabalho, foi eleito presidente da American Psychology Association (APA) no biênio 1968-69, quando oficializou a Psicologia Transpessoal, com Viktor Frankl, Stanislav Grof, Antony Sutich e James Fadiman. Nesse sentido, a Psicologia Transpessoal se forma com base na inclusão da dimensão espiritual e transcendente do ser humano, tendo como campo de estudo as relações entre a espiritualidade e os processos de saúde.

A definição dos conceitos de *espiritualidade* e também de *experiências espirituais* ainda não é um consenso na área da Saúde, especialmente na Psicologia. O mal-estar entre a Psicologia e a religião tem suas raízes históricas bem definidas e está ligado à própria legitimação científica da Psicologia como área de estudo independente. No entanto, o termo *espiritualidade* não é sinônimo de religião. Por *espiritualidade*, entende-se a busca pessoal de respostas sobre o significado da vida e sobre o relacionamento com o sagrado e/ou transcendente (KOENIG, 2002). Já a *religião* é um sistema organizado de crenças, práticas, rituais e símbolos projetados para auxiliar a proximidade do indivíduo com o sagrado e/ou transcendente. A espiritualidade é uma busca íntima por sentido e significado de vida, pela compreensão do sofrimento; reporta-se à expressão e ao desenvolvimento de valores existenciais.

Utilizando o referencial transpessoal, a espiritualidade também se relaciona com os estados modificados de consciência, para além do ego e do *self* pessoal, uma força transcendente que busca sentido e união com o Universo. O prefixo *trans*, que é empregado nas palavras *transpessoal* e *transcendente* ("além de"), não significa "fora de". *Transpessoal* e *transcendente* significam "através do ego" e "para além dele". A transcendência relaciona-se à integração de níveis superiores de nossa consciência, mais inclusivos, os quais devem ser estimulados, vivenciados, evitando que adoeçamos por não realizarmos nosso potencial de modo pleno.

Roberto Assagioli (2010), criador da Psicossíntese (uma abordagem de orientação transpessoal), emprega o termo *espiritual* referindo-se a todos os estados modificados de consciência e a todas as funções e atitudes humanas que têm como denominador comum a posse de valores éticos, estéticos, heroicos, humanitários e altruístas.

Assim, para a Transpessoal, a espiritualidade está profundamente relacionada com a produção ou a emergência de valores existenciais, aos quais Maslow denominava *valores S* ou *valores do Ser*. Esses valores foram encontrados em pessoas que haviam sido transformadas depois de viver uma experiência culminante. São facilmente conjugados por pessoas autorrealizadas, que atingiram máximo grau de desenvolvimento e de plenitude. Neles podem ser encontrados valores como respeito, altruísmo, verdade, simplicidade, cooperação, solidariedade, desapego, entre outros. (SALDANHA, 2008)

Nesse sentido, vale a pena refletirmos sobre o próprio desenvolvimento da transpessoal ao longo dos quase 50 anos de sua formação. Em uma análise retrospectiva, Hartelius (2007) descobriu que os três temas centrais ligados à transpessoal podem ser resumidos em uma psicologia além do ego, integrativa ou holística, e uma psicologia da transformação.

Logo no início da formação da Psicologia Transpessoal, maior ênfase foi colocada na questão dos estados modificados de consciência, migrando para a compreensão da Transpessoal como uma abordagem mais ampla, cujos focos seriam então a transcendência, a unidade e, por fim, a transformação. Isso contribui para o entendimento de que a visão da Psicologia Transpessoal é integrativa em sua essência, está em suas raízes, ligadas à espiritualidade e à transcendência, e caminha para representar a condição do homem contemporâneo e suas necessidades como nenhuma outra abordagem; por isso mesmo, está se espalhando rapidamente pelo mundo, saindo da marginalidade.

Se, por sua visão de homem como ser biológico, psíquico, social e espiritual, a Psicologia Transpessoal amplia a extensão de seu alcance como prática terapêutica, foi justamente por meio da validação e do estudo das experiências que Maslow definiu como culminantes que a transpessoal pôde, então, ser reconhecida como uma psicologia de transformação.

Há autores que ressaltam a existência de experiências resultantes de estados modificados de consciência que não seriam integradoras, mas provocariam a desestruturação e o aniquilamento do ego. Em uma tentativa de propor um diagnóstico diferencial para tais experiências, Moreira Almeida (2009) levantou nove critérios que caracterizam as experiências anômalas e espirituais como positivas e integradoras:

1. Ausência de sofrimento;
2. Ausência de prejuízos sociais e ocupacionais;
3. A experiência é curta e ocorre episodicamente;
4. Existe uma atitude crítica sobre a realidade objetiva da experiência;
5. A experiência é compatível com uma tradição cultural;
6. Ausência de comorbidades (outras perturbações);
7. A experiência é controlada;
8. A experiência gera crescimento pessoal;
9. A experiência é centrada nos outros.

Para Taylor (2012), seriam experiências de despertar que trazem uma forte sensação de bem-estar, de revelação, de sentido, conexão e de plenitude; que envolvem uma mudança de percepção do indivíduo sobre si mesmo, o mundo e sua relação com ele. Durante essas experiências, a percepção torna-se mais vívida e a consciência mais expandida. Há um sentimento de estarmos quebrando as barreiras usuais de nossa consciência normal e atingindo uma percepção integrada de níveis mais profundos ou elevados de realidade, em que um senso de harmonia e de sentido parece transcender a separatividade.

Segundo alguns autores, como Maslow (1969), Taylor (2012) e White (1997), há experiências de diferentes graus, variando entre baixa, média e alta intensidade. Há também diferentes manifestações, em contextos religiosos ou de modo espontâneo, após a realização de uma atividade esportiva, ou mesmo devido a uma relação sexual. Também particularmente frequentes são os relatos

de experiências desse tipo ocorrendo quando o indivíduo está em contato com a natureza ou depois de um período de sofrimento intenso.

CONCLUSÃO

Em nosso trabalho com a Psicologia Transpessoal, optamos por adotar a expressão *experiências espirituais positivas*, devido ao caráter transformador, revelador e harmonioso dessas experiências, que são, por assim dizer, "produtoras de sentido". Essa denominação é coerente com a visão de *ser humano* da Psicologia Transpessoal, que, por intermédio de Maslow e outros pesquisadores, compreende a dimensão espiritual como parte da natureza humana. Essa denominação também condiz com a definição atual mais abrangente de *espiritualidade*, especialmente nas importantes pesquisas recentes acerca do impacto dessa dimensão para a saúde. (MOREIRA-ALMEIDA, 2008; KOENIG, 2008; PARGAMENT, 1997)

Como as experiências espirituais positivas, muitas vezes, não são reconhecidas nem pelo paciente nem pelos profissionais da Saúde, nossa abordagem propõe seu reconhecimento, sua identificação e presentificação. Uma vez resgatadas e novamente experienciadas (ainda que recriadas) no contexto psicoterápico, recuperam o potencial transformador e de integração presentes em sua essência. O indivíduo tem, então, a oportunidade de fazer uma releitura de sua vida e de seu momento por meio de lentes mais ampliadas, que convidam a novas possibilidades. As experiências são, em seguida, elaboradas por meio de desenhos, de grafismos ou da escrita, tornando todo o processo parte viva e estruturante daquele indivíduo.

Esse processo tem sido testado num projeto de aconselhamento individual para pacientes de ambulatório do Instituto de Psiquiatria da USP, com grande aceitação. Em 12 sessões individuais, pacientes adultos participam desse projeto, em que são convidados a refletir sobre questões espirituais, identificando aspectos positivos na relação entre sua espiritualidade e saúde, resgatando experiências relevantes como recursos para o enfrentamento de sua patologia e a ressignificação do sofrimento a ela relacionado. Trata-se de um trabalho de grande alcance, fácil aplicação e aceitação, especialmente no Brasil, em que as questões espirituais são vistas com maior naturalidade. Esse é um exemplo de aplicação da espiritualidade na clínica e nas instituições de Saúde: trabalhar com as experiências espirituais positivas pode contribuir para a integração do indivíduo rumo a uma nova identidade.

Como diz White (1997), essas experiências estão por trás de alguns dos eventos mais importantes da História e de algumas das mais importantes invenções, teorias e descobertas. Experiências espirituais positivas mudaram, salvaram e transformaram vidas. Têm sido referidas como sendo parte das experiências mais importantes que podemos ter como seres humanos. É fundamental pesquisar, reconhecer e buscar compreender essas experiências, e a Psicologia Transpessoal oferece uma contribuição promissora nesse sentido.

REFERÊNCIAS

ASSAGIOLI, R. **Psicosíntesis. Ser transpersonal: El nacimiento de nuestro ser real. El despertar espiritual, sus fases, procesos y crisis: cómo afrontarlos y superarlos**. Madrid: Gaia, 2010.

BRAUD, W. **Nonordinary and Transcendent Experiences: Transpersonal Aspects of Consciousness**. New Haven: Yale University, 2001.

HARTELIUS, G. et al. Transpersonal Psychology: Defining the past, divining the future. **The Humanistic Psychologist**, 35(2):1-26, 2007.

JAMES, W. [1902]. **The Varieties of Religious Experience**. New York: Penguin Classics, 1958.

KOENIG, H. G. **Spirituality in Patient Care: Why, How, When, and What**. Pennsylvania: Templeton Press Foundation, 2002.

_____. Concerns About Measuring "Spirituality" in Research. **J. Nerv. Ment. Dis.**, 196:349-355, 2008.

MASLOW, A. H. **Religion, Values, and Peak-Experiences**. Columbus: Ohio State University Press, 1964.

_____. Various meanings of transcendence. **The Journal of Transpersonal Psychology**, 1(1), 1969.

MENEZES JR., A.; MOREIRA-ALMEIDA, A. Diagnóstico diferencial entre experiências espirituais e transtornos mentais. **Rev. Psiq. Clin.**, 36(2):75-82, 2009.

MOREIRA-ALMEIDA, A., NETO, F. L.; CARDENA, E. Comparison of Brazilian spiritist mediumship and dissociative identity disorder. **J. Nerv. Ment. Dis.**, 196(5):420-4, 2008.

PARGAMENT, K. I. **The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice**. New York: Guilford Press, 1997.

SALDANHA, V. **Psicologia Transpessoal – Abordagem Integrativa – Um conhecimento emergente em Psicologia da Consciência**. Ijuí: Unijuí, 2008.

TAYLOR, S. Spontaneous awakening experiences: beyond religion and spiritual practice. **The Journal of Transpersonal Psychology**, 44(1), 2012.

WHITE, R. A. Dissociation, narrative, and exceptional human experience. In: KRIPPNER, S. **Journal for Scientific Study of Religion**, 42(1):95-106, 1997.

AO ENCONTRO DO EU: UM ESTUDO DA EXPERIÊNCIA PSICOTERAPÊUTICA NA ABORDAGEM INTEGRATIVA TRANSPESSOAL

Claudia Sedano Fait[1]
Iara Beatriz de Fontoura Remião[2]
Arlete Silva Acciari[3]

Ementa: O artigo aborda o processo terapêutico a partir da percepção de ex-pacientes sobre sua experiência em Psicoterapia, realizada segundo a Abordagem Integrativa Transpessoal (AIT).

Apresentação: Trata-se de uma pesquisa sobre a Psicoterapia Transpessoal. É fruto de um trabalho de conclusão do curso de especialização em Psicologia Transpessoal pela Alubrat de Porto Alegre.

1 *Psicóloga, Mestre em Psicologia PUC/RS; Especializanda em Transpessoal; Alubrat; CRP-07/06633; Porto Alegre – RS.* E-mail: *sedano@cpovo.net*
2 *Psicóloga, Especialista em Transpessoal, CRP-07/15966; Alubrat; Viamão – RS.* E-mail: *iararemiao@gmail.com*
3 *Psicóloga, Mestre em Ciências, Especialista em Transpessoal; Alubrat; Campinas – SP.* E-mail: *arletesilvapsi@gmail.com*

INTRODUÇÃO

A Psicologia Transpessoal (PT) traz uma visão de ser humano abrangente, assim como uma prática que atua em relação à complexidade do ser (SALDANHA, 2008). A Psicologia Transpessoal visa facilitar o acesso à verdadeira natureza interior a partir do trabalho com as dores psíquicas e com as potencialidades inerentes ao ser, numa perspectiva de expansão de consciência. A AIT reconhece duas formas de acesso à realidade: o contato com a experiência (eixo experiencial) e a manifestação do supraconsciente (eixo evolutivo). Considera sete etapas do desenvolvimento psíquico que podem fazer parte do processo psicoterapêutico na busca pelo estado saudável: 1) Reconhecimento; 2) Identificação; 3) Desidentificação; 4) Transmutação; 5) Transformação; 6) Elaboração; e 7) Integração. Buscamos conhecer a percepção de ex-pacientes sobre o processo vivenciado na Psicoterapia com base na AIT, visando: identificar elementos que demonstrassem a presença dos eixos experiencial e evolutivo e de diferentes etapas do processo psíquico; elucidar os benefícios da Psicoterapia verificando as transformações ocorridas e se houve ampliação de consciência.

TEXTO PRINCIPAL

A PT considera a existência de um "eu" mais genuíno e mais profundo que reflete nossa verdadeira natureza interior. É diferente do "eu" com o qual estamos acostumados a nos identificar, ligado à expectativa social de reconhecimento e valorização, uma imagem ilusória que criamos de nosso ser. Tal ilusão é fruto de um apego a imagens parciais de si, após várias divisões no campo da consciência. A consciência que o indivíduo tem de si está distante do que é o seu ser integral. A AIT propõe um trabalho terapêutico que visa à integração de aspectos do "eu" que se encontram fragmentados. A Psicoterapia pode ser um facilitador para a busca do verdadeiro "eu" (SALDANHA, 2008; 1999).

No estudo foi utilizada a metodologia qualitativa de caráter exploratório (GIL, 1989), do tipo estudo de caso (YIN, 2001). Foram entrevistados três ex-pacientes que realizaram psicoterapia na AIT. As entrevistas foram analisadas pelo método de Análise de Conteúdo de Bardin. (MINAYO, 1998)

Resultaram três categorias que representam momentos diferentes do percurso terapêutico dos participantes: A Impotência; A Entrega; e O Despertar. Cada uma delas inclui subcategorias.

A Impotência refere-se à expressão de uma debilidade, de um sentimento de incapacidade. Duas subcategorias despontaram: A Presença do Sofrimento e Assumindo a Dor.

Em A Presença do Sofrimento, os participantes relataram experiências desagradáveis em seus contextos de vida. Elas pareciam solicitar a atenção de quem as vivenciava, embora de forma ainda não muito clara. Assemelha-se à Etapa de Reconhecimento da AIT, na qual há uma visualização do cenário de vida e a percepção, ainda difusa, da existência de conflito. A realidade é captada pelo eixo experiencial (SALDANHA, 2008; 1999).

A percepção do sofrimento pode estar ligada a um distúrbio em relação ao "eu", ou seja, o ser humano não se percebe enquanto unidade. (KARAWATT, 1998) O estado de consciência em que ele se encontra constrói a ilusão de uma realidade fragmentada. (WEIL, 1987) É o senso de separação do "eu" que produz os medos, a dependência e a incapacidade de amar. (GILOT, 1998) A necessidade de mudança corresponde ao movimento evolutivo para desfazer essa ilusão. (OUSPENSKY, 1993)

Em Assumindo a Dor, os participantes passaram a verbalizar cada vez mais o que os incomodava. Eles foram se deixando conhecer, expressando sentimentos, permitindo vir à tona aspectos do "eu" que estavam escondidos.

Associamos à Etapa da Identificação na AIT, que se caracteriza pela vivência da forma como a situação conflitiva se manifesta. Torna mais claro o contexto e há maior envolvimento emocional. A percepção e a vivência intensa da experiência traduzem o eixo experiencial (SALDANHA, 2008; 1999).

No âmbito do ego, a alienação de aspectos do "eu" provoca uma cisão da psique que tem como consequência não percebermos tais aspectos como sendo nossos (repressão) e vermos existir no exterior (projeção). (WILBER, 1996) Por meio da projeção, a pessoa enxerga a si mesmo no outro. (THOMASI, 2012) Podemos considerá-la quando somos dominados por sentimentos intensos, tais como a raiva e a vergonha, ou quando reconhecemos nosso comportamento como inaceitável. (ZWEIG, ABRAMS, 2000)

A segunda categoria, A Entrega, refere-se a uma postura receptiva de aceitação. Três subcategorias foram encontradas: Descobrindo Possibilidades; A Arte de Desfazer os Nós; e Reconstruindo Relações.

Em Descobrindo Possibilidades, os participantes relataram novas percepções sobre suas vidas, conseguiram romper com certas limitações. Tem afinidade com a Etapa de Desidentificação, na qual há um movimento de descentramento em relação à dor e vários outros ângulos são percebidos; a pessoa se desapega do padrão que repetia. Além do eixo experiencial, houve uma abertura para a entrada no eixo evolutivo. (SALDANHA, 2008; 1999)

Para se libertar das projeções, é preciso assumir a responsabilidade pelos aspectos projetados, distanciar-se da dor e aprender a lidar com os opostos (WILBER, 1996). Sair das restrições do "eu" e dos padrões que limitam a expansão da consciência possibilita acesso à identidade superior. (WITTINE, 1999)

Em A Arte de Desfazer os Nós, os participantes pareciam estar transpondo, libertando-se de tudo aquilo que os aprisionava psiquicamente. O desprazer cedeu lugar a experiências agradáveis com sentimentos positivos. Sentimentos e sensações emergem e são vivenciados de forma intensa. A intuição se manifesta. É a presença dos eixos experiencial e evolutivo. Relacionamos à Etapa da Transmutação, em que há maior capacidade de relativização das experiências, redução da posição de julgamento e ampliação de consciência (SALDANHA, 2008; 1999). O desapego

das identificações egoicas conduz à emergência de uma série de emoções e sentimentos e à liberação da energia aprisionada. É uma vivência de morte do velho e abertura para o novo (BERTOLUCCI, 1991). Ocorre a emergência de um "eu" mais profundo. A pessoa se liberta dos dramas pessoais, situando-se a partir de um "eu" transcendente. (WILBER, 1998)

Em Reconstruindo as Relações, percebemos um momento de mudanças, transformações no jeito de ser e de viver no mundo. Relações mais saudáveis foram possíveis, além de sentimentos positivos e mais elevados em relação a si mesmo. Assemelha-se à Etapa da Transformação. O novo aprendizado permite que a pessoa se situe a partir de um novo referencial interno e externo, fornecendo novas respostas ao contexto de vida. Temos a presença tanto do eixo experiencial quanto do eixo evolutivo da AIT. (SALDANHA, 2008)

A partir da transcendência do "eu" inicia-se um recomeço; são novas possibilidades de vida psicológica. Acontece uma modificação no círculo relacional ou na qualidade das relações. (BERTOLUCCI, 1991)

O Despertar, terceira categoria, diz respeito ao ato de acordar, ativar o que estava adormecido. Compreende duas subcategorias: Ressignificando a Existência e O Desabrochar de Potencialidades.

Em Ressignificando a Existência, as pessoas manifestaram ter compreendido o processo vivido. Houve um resgate das histórias de vida a partir de conexões com os problemas existentes no período de realização da terapia.

A libertação das amarras mentais foi possibilitando uma compreensão do sentido dos obstáculos e dos desconfortos (BERTOLUCCI, 1991). O desenvolvimento psicoterapêutico chega a um momento de reconhecimento do sentido evolutivo de nossa experiência (SALDANHA, 1999). Relacionamos à Etapa de Elaboração, a qual diz respeito à apreensão do sentido do que anteriormente era adverso. A pessoa passa a ter insights e compreender o que aconteceu de uma forma mais ampla e interligada. Há manifestação dos eixos experiencial e evolutivo. (SALDANHA, 2008; 1999)

Em O Desabrochar de Potencialidades, os participantes trouxeram aspectos do ser, tais como leveza, paz, presença, aceitação, alegria e liberdade. Identificaram aspectos positivos em si e novas formas de lidar com suas vidas. Elucida um resgate de facetas do "eu" que haviam sido rejeitadas.
Assemelha-se à Etapa de Integração, na qual a percepção de realidade se incorpora ao nível evolutivo. Ela aparece tanto no âmbito pessoal quanto no coletivo. Há uma ampliação de consciência, uma união entre o ser e o estar no mundo. A realidade continua sendo captada tanto pelo eixo experiencial quanto pelo eixo evolutivo. (SALDANHA, 2008; 1999)

Quando os conflitos diminuem, abre-se espaço para a harmonia. Ela requer um estado ampliado de consciência e a diminuição das divisões internas e externas (BERTOLUCCI, 1991). A experiência vai refinando cada vez mais a percepção de realidade. Há uma integração no aqui-e-agora em pleno desenvolvimento das potencialidades. Quanto maior for a integração, maior será o resgate do sentido de unidade. (SALDANHA, 1999)

CONCLUSÃO

Podemos conhecer o percurso psicoterápico de ex-pacientes na terapia com base na AIT. Os três momentos da Psicoterapia tiveram afinidade com as sete etapas e com os eixos experiencial e evolutivo da AIT.

Foi possível perceber que todos os participantes atingiram uma mudança qualitativa em suas vidas. Eles pareciam se sentir mais fortalecidos e com mais recursos. Manifestaram sentimentos positivos em relação a si próprios e na relação com o mundo. A felicidade parecia estar mais presente. Consideramos que houve, nesse percurso, expansão de consciência.

Vislumbramos um vasto horizonte pela frente, a partir de novas pesquisas. Acreditamos que a clínica em transpessoal é um potente caminho para a autotransformação e para contribuir para o encontro ao verdadeiro "eu".

REFERÊNCIAS

BERTOLUCCI, E. **Psicologia do sagrado**. São Paulo: Ágora, 1991.

GIL, A. C. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. 2.ed. São Paulo: Atlas, 1989.

GILOT, L. B. A perspectiva transpessoal do sofrimento: Psicologia da Saúde e Psicologia da Libertação. In: _____. (Org.). **Sofrimento e cura: Psicologia Transpessoal e tradição espiritual**. São Paulo: Paulinas, 1998.

KARAWATT, M. Do conceito do homem primevo ao eu transpessoal: as implicações na cura psicoterapêutica. In: _____. (Org.). **Sofrimento e cura: Psicologia Transpessoal e tradição espiritual**. São Paulo: Paulinas, 1998.

MINAYO, M. C. de S. **O desafio do conhecimento**. 8.ed. São Paulo: Hucitec, 2004.

_____. (Org.). **Pesquisa social: teoria, método e criatividade**. 9.ed. Petrópolis: Vozes, 1998.

OUSPENSKY, P. D. Em busca do milagroso. In: WHITE, J. (Org.). **O mais elevado estado de consciência**. São Paulo: Cultrix, 1993.

RODRIGUES, M. (Org.). **Cuidado integral: ações contemporâneas em Saúde**. Campinas: Mercado de Letras, 2012.

SALDANHA, V. P. **Psicologia Transpessoal: abordagem integrativa – um conhecimento emergente em Psicologia da Consciência**. Ijuí: Unijuí, 2008.

_____. **A Psicoterapia Transpessoal**. Rio de Janeiro: Record/Rosa dos Tempos, 1999.

THOMASI, R. G. Sobre a relação terapêutica, transferência e contratransferência. In: WEIL, P. **A neurose do paraíso perdido**. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo/CEPA, 1987.

WILBER, K. **A consciência sem fronteiras**. 9. ed. São Paulo: Cultrix, 1998.

_____. **O espectro da consciência**. 2.ed. São Paulo: Cultrix, 1996.

WITTINE, B. Pressupostos da Psicoterapia Transpessoal. In: WALSH, R.; VAUGHAN, F. (Org.). **Caminhos além do ego**. 9.ed. São Paulo: Cultrix, 1999.

YIN, R. K. **Estudo de Caso: planejamento e métodos**. 2.ed. Porto Alegre: Bookman, 2001.

ZWEIG, C.; JEREMIAH, A. Introdução: o lado da sombra na vida cotidiana. In: _____. **Ao encontro da sombra: o potencial oculto do lado escuro da natureza humana**. 9.ed. São Paulo: Cultrix, 2000.

O CONCEITO DE EMERGÊNCIA ESPIRITUAL E A CATEGORIA DE PROBLEMAS RELIGIOSOS E ESPIRITUAIS DO DSM: UMA ANÁLISE CRÍTICA

Everton de Oliveira Maraldi[1]
Leonardo Breno Martins[2]

Resumo: O conceito de *emergência espiritual* foi desenvolvido por Grof e Grof (1995) no intuito de designar episódios de transformação da personalidade que caracterizariam processos evolutivo e espiritual. Esses episódios podem se apresentar, muitas vezes, na forma de crises psicológicas mais ou menos intensas que, se bem tratadas e acolhidas, tendem a conduzir a maior crescimento pessoal. A noção de *emergência espiritual* tem por base o conhecimento proveniente de diversas tradições místicas acerca do que seria o desenvolvimento humano, e muitas vezes é empregada por psicólogos transpessoais para a compreensão de processos considerados patológicos pela Psiquiatria e pela Psicologia, tendo, assim, implicações para o diagnóstico diferencial. Esse conceito teria fundamentado a criação da categoria de problemas religiosos e espirituais do Manual Psiquiátrico do DSM. Neste trabalho, os autores propõem uma análise crítica da noção de *emergência espiritual*, enfatizando problemas de ordens conceitual e epistemológica nela envolvidos, bem como avaliam sua relação com a referida categoria do DSM. Defende-se não haver ainda base científica suficiente para a defesa de tal conceito, para o que os autores trazem algumas recomendações metodológicas no intuito de auxiliar a pesquisa sobre o tema.

Palavras-chave: emergência espiritual; Psicologia Transpessoal; problemas religiosos e espirituais; Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais.

1 *Doutor e mestre em psicologia social pela Universidade de São Paulo. Psicólogo pela Universidade Guarulhos (CRP-06/94052). Pesquisador de pós-doutorado na Universidade de São Paulo com bolsa da FAPESP (Processo nº 2015/05255-2). Membro do Laboratório de Psicologia Anomalística e Processos Psicossociais (Inter Psi) e do Laboratório de Estudos em Psicologia Social da Religião, ambos da USP.*. E-mail: *everton om@usp.br*

2 *Doutor e mestre em Psicologia Social pela Universidade de São Paulo. Psicólogo pela Universidade Federal de Minas Gerais. Membro do Laboratório de Psicologia Anomalística e Processos Psicossociais (Inter Psi), do Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo.* E-mail: *leobremartins@usp.br*

INTRODUÇÃO

Grof e Grof (1995) cunharam a expressão *emergência espiritual* para designar episódios de *abertura psíquica* (sensibilidade acentuada para a irrupção de fenômenos paranormais e espirituais) e transformação da personalidade, os quais, em casos extremos de crise e desorientação, podem ser diagnosticados (erroneamente) como transtornos mentais e surtos de natureza psicótica. Entre os muitos exemplos disponíveis, encontram-se experiências de "despertar da Kundalini", "crises de iniciação xamânica", "estados de possessão" e uma série de outras experiências anômalas, a exemplo das vivências de quase morte (LUKOFF, LU, TURNER, 1998).

Segundo Grof (2000: p. 141), "se forem corretamente compreendidas e apoiadas, essas crises psicoespirituais tendem a resultar em cura emocional e psicossomática, em mudanças psicológicas notáveis e em evolução da consciência". A noção de *emergência espiritual* tem por base visões de diversas tradições místicas sobre o que seria o desenvolvimento humano e é muitas vezes empregada por psicólogos transpessoais para distinguir vivências espirituais e transpessoais, em que há a necessidade de apoio psicoterapêutico, daquelas em que tal auxílio não seria necessário.

Para esses autores, é como se ambos – o místico e o psicótico – "nadassem no mesmo oceano", para fazer uma analogia. Contudo, essa declaração se restringiria muito mais à natureza e ao conteúdo das experiências envolvidas do que propriamente à atitude diante delas, ao modo de interpretação e à habilidade para integrá-las. O psicótico vivenciaria tais experiências de maneira confusa e desagregada, não apresentando recursos para uma integração lógica e coerente. Em última análise, sua compreensão do "eu" e da realidade externa teria sido seriamente prejudicada, o que não se daria nos casos de experiências transpessoais saudáveis, em que, ao contrário, se observaria a ampliação ou expansão do "eu" – e não sua deformação –, sem perda das noções de *identidade* e *unidade* individuais.

Apesar de o termo *emergência* envolver certa ambivalência, denotando perigo, mas também oportunidade de crescimento, Grof e Grof (1995) fazem uma diferenciação entre *emergência* e *crise* (que seria uma manifestação conturbada do processo de emergência). Na emergência, o processo de desenvolvimento costuma se desenrolar de forma gradual, enquanto na crise ele é opressivo e abrupto. Na emergência, a integração, o controle e a organização são comuns; na crise, as experiências transpessoais são vivenciadas de forma confusa e descontrolada, além de frequentemente indesejadas e incompatíveis com a identidade e os valores do indivíduo, ou aceitas com extremismo radical e acrítico. Em ambos os casos, porém, há sempre um enredo espiritual de fundo a ser elucidado em prol de um adequado encaminhamento das experiências e do aprendizado que delas se pode extrair. Se para a Psiquiatria os sintomas são os sinais do início de um transtorno, para a Psicologia Transpessoal são "o início do processo de cura e sua intensidade indica a velocidade da transformação" (p. 50).

Lukoff, Lu e Turner (1998) esclarecem que o ímpeto inicial para a proposta de uma categoria de problemas religiosos e espirituais para o Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais (DSM) – na época em sua quarta versão – veio do trabalho realizado pela Spiritual Emergence Network (SEN), organização internacional que oferece serviços de referência, educação e informação às pessoas que estão passando por um processo de emergência espiritual.

O reconhecimento de que pessoas passando por uma crise psicoespiritual estariam apresentando uma "reação normal que justifica um diagnóstico não patológico [...] uma condição não atribuível a um transtorno mental" (p. 26) levou os autores a contatar a força-tarefa da American Psychiatric Association (APA) no intuito de incluir suas reivindicações no manual. Após modificações e discussões em torno da proposta inicial, a categoria foi, por fim, aceita sob o título de *Problemas religiosos e espirituais*, tendo a seguinte descrição:

> This category can be used when the focus of clinical attention is a religious or spiritual problem. Examples include distressing experiences that involve loss or questioning of faith, problems associated with conversion to a new faith, or questioning of spiritual values that may not necessarily be related to an organized church or religious institution.[1] (APA, 1994: p. 685)

DISCUSSÃO

Embora Lukoff, Lu e Turner (1998) insistam em que o conceito de *emergência espiritual* foi fundamental para a elaboração e a recomendação da categoria de problemas religiosos e espirituais à força-tarefa do DSM, constatam-se diferenças importantes entre esse conceito e o texto final incluído no Manual. Em primeiro lugar, a descrição do DSM enfatiza certas dificuldades enfrentadas pelas pessoas em situações de conversão e desconversão religiosas, as quais não representam objeto de estudo exclusivo da Psicologia Transpessoal, mas têm sido estudadas há décadas pelos psicólogos da religião, sem implicar a noção de *emergência espiritual*. Apesar de a definição de *problema espiritual* não estar clara, o texto sugere que ele se refere simplesmente a conflitos religiosos que se dão nos campos individual e privado, isto é, a um "questionamento de valores espirituais que podem não estar relacionados necessariamente a uma igreja organizada ou instituição religiosa". Em nenhum momento, portanto, o Manual oferece qualquer referência explícita à noção de *emergência espiritual*, tampouco questiona a natureza patológica de certas experiências religiosas ou espirituais com base na ideia de evolução transpessoal. Essa diferença importante indica que não houve aceitação da proposta inicial enviada

1 *"Esta categoria pode ser usada quando o foco da atenção clínica for um problema espiritual ou religioso. Entre os exemplos, podemos citar experiências estressantes que envolvem perda ou questionamento da fé, problemas associados com a conversão a uma nova crença, ou o questionamento de valores espirituais que podem não estar necessariamente relacionados a uma igreja organizada ou instituição religiosa." [Tradução livre]*

pelos membros da Spiritual Emergence Network. O DSM considerou, para a categoria publicada, aspectos que mal chegam a tangenciar o tema das crises psicoespirituais, o que dá a impressão de os autores forçarem uma relação que não é evidente pelo texto do Manual.

Mas o conceito de *emergência espiritual* pode ser criticado conforme os aspectos conceituais, metodológicos e epistemológicos. Ao conferirmos a bibliografia sugerida por Grof e Grof (1995), notamos que ela mistura diversas referências teóricas e autores – Freud, Jung, Perls, Assagioli, entre outros –, sem se perguntar sobre suas muitas distinções e a complexidade por trás de uma possível integração entre essas perspectivas. Em particular, são feitas referências superficiais ao conceito de *individuação* de Jung, o qual, embora envolva a ideia de um desenvolvimento psicológico subjacente a certos conflitos e sintomas psicopatológicos, de outro lado não faz qualquer distinção entre *crise* e *emergência espiritual*, muito menos supõe uma base transpessoal ou metafísica para tais conflitos. Nada disso impede que os autores sugiram a Psicoterapia junguiana como uma das que "podem ser usadas na emergência espiritual". (p. 260)

Outra crítica se refere à inclusão do transcendente. O conceito de *emergência espiritual* implica que a natureza do conflito é necessariamente espiritual ou religiosa. Os autores se utilizam de expressões como *essência cósmica, luz divina, despertar da Kundalini* etc., todas elas profundamente enraizadas em concepções místico-religiosas que escapam à Psicologia como campo científico e não constituem seus objetos de estudo. Tal situação prepara o terreno para uma apropriação indiscriminada da Psicologia pelas diversas religiões e espiritualidades, instaurando um conflito ético em que as fronteiras entre Psicologia e religião se dissolvem e determinadas teologias passam a usar estrategicamente os discursos psicológico e psicoterapêutico para fins de legitimação, como já haviam observado Evrard e Le Malefán (2010).

Uma terceira crítica pode ser feita acerca da confusão instaurada pela noção de *emergência espiritual* entre *crença* e *experiência*. Seria o aspecto de evolução espiritual outorgado a essas experiências uma constatação, fundamentada em dados empíricos e em uma metodologia adequada, ou uma suposição ancorada em certas crenças espirituais e em processos de confirmação subjetiva?

O conceito de *emergência espiritual* supõe uma transformação que talvez não ocorra, de fato, ou seja transitória. Apesar de os estudos de caso compilados sugerirem uma evolução do quadro (LUKOFF, LU, TURNER, 1998), esse tipo de metodologia é um tanto limitado para demonstrar o que se pretende, sendo mais recomendável o acompanhamento longitudinal dos indivíduos, com avaliações antes, durante e depois das crises, ou ao menos estudos transversais com a inclusão de grupos de comparação adequados para esse propósito.

Também há pouca informação (científica) sobre os processos que supostamente desencadeariam tais crises, sobre como exatamente ocorre a evolução dos sintomas e sobre como eles, por fim, dão vazão a uma nova

personalidade. A verificação desses processos exigiria o acompanhamento minucioso dos participantes e o controle rigoroso de ampla gama de variáveis de confusão, o que ainda não foi feito.

CONCLUSÃO

Não obstante tais críticas, devemos reconhecer que os psicólogos transpessoais levantaram considerações importantes acerca do diagnóstico diferencial das experiências espirituais. Apesar de porções consideráveis do conceito de *emergência espiritual* não serem passíveis de demonstração científica ou faltarem com o rigor metodológico, é preciso reconhecer que a proposta da categoria de problemas religiosos e espirituais contribuiu para aumentar a sensibilidade dos profissionais de saúde mental diante da importância de considerar a religiosidade e s espiritualidade dos pacientes no trabalho médico e psicoterapêutico. Em razão disso, foram sugeridos critérios diagnósticos para diferenciar experiências espirituais patológicas de não patológicas, independentemente dos aspectos ontológicos envolvidos (MOREIRA-ALMEIDA, CARDEÑA, 2011). A despeito dos muitos passos que a pesquisa em torno do tema ainda deverá tomar, acreditamos que as recomendações metodológicas aqui feitas merecem a consideração dos psicólogos transpesssoais. Mais importante do que estrategicamente obter um espaço de legitimação nos meios psicológico e psiquiátrico é a tarefa de obter fortalecimento empírico para suas teorias e proposições.

AGRADECIMENTOS

Os autores agradecem à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp) pelas bolsas de pesquisa concedidas.

REFERÊNCIAS

AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION. APA. **Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders**. Washington, DC: APA, 2013.

EVRARD, R.; LE MALEFÁN, P. Pression des nouvelles mentalités sur le DSM – Le cas des problémes religieux ou spirituels. **L'evolution psychiatrique**, 75:549-563, 2010.

GROF, C.; GROF, S. **A tempestuosa busca do ser: um guia para o crescimento pessoal através da crise de transformação**. São Paulo: Cultrix, 1995.

GROF, S. **Psicologia do futuro: lições das pesquisas modernas da consciência**. Niterói: Heresis, 2000.

LUKOFF, D.; LU, F.; TURNER, R. From spiritual emergency to spiritual problem: the transpersonal roots of the new DSM-IV category. **Journal of Humanistic Psychology**, 38:21-50, 2004.

MOREIRA-ALMEIDA, A.; CARDEÑA, E. Diagnóstico diferencial entre experiências espirituais e psicóticas não patológicas e transtornos mentais: uma contribuição de estudos latino-americanos para o CID-11. **Revista Brasileira de Psiquiatria**, 33:S21-S28, 2004.

ESPIRITUALIDADE COMO DIMENSÃO CONSTITUTIVA DO HUMANO NA PERSPECTIVA WILBERIANA

Eugênia Paula Benício Cordeiro[1]
Mariana Marques Arantes[2]
Aurino Lima Ferreira[3]

Ementa

CORDEIRO, E. P. B.; ARANTES, M. M.; FERREIRA, A. L. **Espiritualidade como dimensão constitutiva do humano na perspectiva wilberiana**. São Paulo: CRP SP, Seminário Psicologia, Espiritualidade e Epistemologias Não Hegemônicas, 27 de novembro de 2015.

Resumo: Aborda espiritualidade como a dimensão mais abrangente e elevada das linhas de desenvolvimento humano dentro de uma perspectiva multidimensional. Em sua laicidade, ela abarca valores éticos, questionamentos filosóficos e existenciais, as mais elevadas capacidades cognitivas (intuição), nossos afetos mais desenvolvidos (amor transpessoal), nossas mais elevadas aspirações morais (compaixão por todos os seres sencientes). Objetivou-se discutir o papel da dimensão espiritual como norte teórico para a plenitude do quadrante EU em uma perspectiva multidimensional do ser humano. Problematizou-se a necessidade do ser humano de se comprometer livremente com o próprio autodesenvolvimento, a fim de que a dimensão espiritual seja potencializada. Fundamentou-se que a visão fragmentada e separatista – quase hegemônica – do mundo do trabalho e da educação dificulta o cultivo de meios hábeis para tal entendimento. Propôs-se, portanto, que as instâncias educacionais assumam a tarefa de preparar os indivíduos para trilhar o próprio caminho em prol do autodesenvolvimento orientado pela dimensão espiritual constitutiva do seu ser.

Palavras-chave: espiritualidade; integralidade; plenitude; multidimensionalidade.

1 *Doutora, Instituto Técnico Federal de Pernambuco / Grupo de Pesquisa em Habilidades Socioemocionais e de Valores/CNPq. Recife – PE.* E-mail: *epaulabenicio@gmail.com*
2 *Mestra, Programa de Pós-graduação em Educação/UFPE. Recife - PE. Agência Financiadora: FACEPE – Fundação de Amparo à Ciência e Tecnologia de Pernambuco -* E-mail: *marantes11@gmail.com*
3 *Doutor, CRP-02/8867 - PPGE/UFPE - Recife – PE.* E-mail: *aurinolima@gmail.com*

APRESENTAÇÃO DO TEMA

Na condição de educadores e pesquisadores da área da espiritualidade na educação (FERREIRA, 2007; CORDEIRO, 2012; ARANTES, 2015), a visão integral de Ken Wilber a respeito do fenômeno humano tem contribuído para estabelecer um diálogo com essa temática no sentido de buscar desenvolver práticas pedagógicas que promovam a autoconsciência humana norteada pela dimensão espiritual, a mais abrangente e que conduz à plenitude do ser na visão do educador Ferdinand Röhr (2010).

INTRODUÇÃO

Ken Wilber é um dos principais pensadores do movimento integral e transpessoal. A abrangência de seu pensamento deve-se ao fato de buscar compreender o fenômeno humano por meio de múltiplas perspectivas e dimensões, classificando-as inicialmente dentro de quatro territórios (quadrantes), os quais correspondem a aspectos interiores e exteriores, individuais e coletivos: EU, NÓS, ISTO e ISTOS. Em complemento aos quadrantes, quatro outros elementos compõem o indexador teórico denominado Sistema Operacional Integral (SOI): estados, níveis (estágios), linhas e tipos.

A-Q-A-L, do inglês *all quadrants, all levels, all lines, all states, all types*, "todos os quadrantes, todos os níveis, todas as linhas, todos os estados, todos os tipos", representa a maneira de conceber o funcionamento integral do SOI. (WILBER, 2008)

Dessa forma, podemos vislumbrar o ser humano como um fenômeno que emerge individual e coletivamente em diversas áreas ou *linhas* (múltiplas inteligências), *estados* (sono, vigília, estados alterados de consciência etc.), numa múltipla combinação de *tipos* (masculino, feminino, de orientações masculina e feminina etc.), em *níveis* de maior ou menor complexidade, refletindo na capacidade de condução e orientação desse intenso processo vivo e dinâmico para fins harmônicos, construtivos e pacíficos para todos/tudo (*mundicêntricos*), para alguns/algo (*etnocêntricos*), para indivíduos isoladamente (*egocêntricos*) ou para ninguém/nada (*destrutivos*).

Assim sendo, o A-Q-A-L serve de norte teórico na condição de um desiderato que depende da busca consciente por parte do ser humano comprometido com seu próprio processo de autodesenvolvimento, impulsionado pela espiritualidade enquanto uma dimensão constitutiva do seu ser. (RÖHR, 2010)

Dentre as perspectivas wilberianas de espiritualidade, tomaremos por base a que se refere ao que há de mais abrangente e elevado em qualquer uma das linhas de desenvolvimento, tais como: níveis transpessoais, pós-convencionais, nossas mais elevadas capacidades cognitivas (intuição), nossos afetos mais desenvolvidos (amor transpessoal), nossas mais elevadas aspirações morais (compaixão por todos os seres sencientes) etc. (WILBER, 2007)

ESPIRITUALIDADE COMO DIMENSÃO CONSTITUTIVA DO HUMANO NA PERSPECTIVA WILBERIANA

Partindo do pressuposto de que a espiritualidade é o que há de mais elevado em qualquer uma das nossas múltiplas inteligências (linhas), temos por objetivo discutir o papel da dimensão espiritual como norte teórico para a plenitude do quadrante EU por meio do diagrama das Dimensões Básicas do Ser (Figura 1), elaborado pelo educador Ferdinand Röhr (2010), composto por quatro círculos circunscritos, os quais, na medida em que se tornam mais abrangentes, abarcam uns aos outros em movimentos de expansão e transcendência. (WILBER, 2008)

Observa-se, nesse diagrama, que as bordas pontilhadas representam a constante interpenetração dos conteúdos/informações gerados pelas dimensões. Entendemos como dimensão um hólon da natureza humana, ou seja, um todo que é parte de outros todos, o qual pode ser distinguido dos demais por suas sinalizações e funções específicas no contato com as realidades relacionais – seja entre humanos, seja com animais de outras espécies, seja com a natureza de forma geral –, como também com as realidades que transcendem o mundo das formas e podem ser capturadas por vias intuitivas. Esse é o caso da dimensão espiritual para Röhr (2010).

Nessa dimensão holárquica, vamos além da nossa racionalidade convencional e passamos a cultivar e a nos comprometer com valores éticos, questionamentos filosóficos e existenciais confirmados apenas via intuitiva. É uma dimensão que opera de forma diferente daquela que se baseia na lógica evidenciada pelas verdades do mundo físico. Ela tem uma função norteadora e seus efeitos são percebidos pelas escolhas atitudinais que visam ao bem-estar, à harmonia, à justiça, à compaixão e felicidade de tudo e de todos, inspirando níveis de consciência mundicêntricos e cosmocêntricos. Nesse hólon, destino e liberdade assumem novos contornos.

Destino, geralmente, está relacionado a "algo dado, preexistente, algo a que o ser humano tem que corresponder" e *liberdade* com o "resultado da livre criação do homem" (RÖHR, 2007: p. 60). Distanciando-se das concepções tradicionais de *fatalidade* e *livre-arbítrio*, respectivamente, Röhr vê esses conceitos como complementares. Para ele, o destino configura-se na busca do ser humano por sua plenitude, por meio da realização cada vez mais abrangente de suas múltiplas dimensões – a física, a sensorial, a emocional, a mental e a espiritual. Nessa busca, o destino configura-se como a força motriz para a conquista da liberdade, ou melhor, a liberdade do homem de ir em busca de sua plenitude, ou seja, de seu destino.

Podemos inferir, portanto, que o ser humano está predestinado a orientar-se pela dimensão que o plenifica: a dimensão espiritual. E o que significa tornar-se mais pleno, na visão desse autor?

> Ser mais pleno, nessa situação, significa incluir, integrar, apropriar-se do estranho, não no sentido de simplesmente ter mais, de acumular mais propriedades, mas de ser mais, tornando o estranho familiar, algo próprio. (RÖHR, 2007: p. 62)

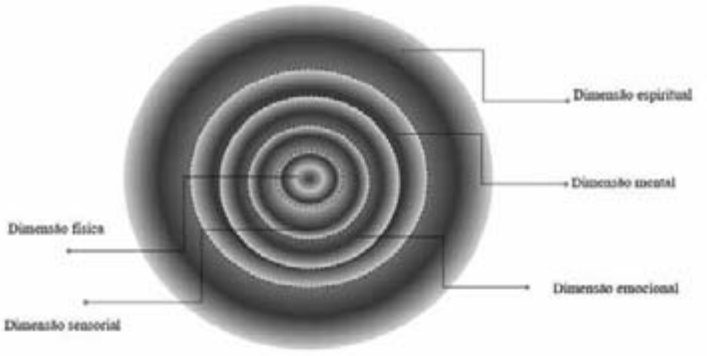

Figura 1 *– Dimensões básicas do ser. Adaptado de RÖHR (2010: p. 16).*

Para que algo se torne próprio do indivíduo, é necessário que este se identifique e se comprometa com este algo "por livre decisão, por convencimento íntimo" (RÖHR, 2007: p. 62), até porque, para darmos conta de que estamos decidindo livremente, precisamos fazer uma distinção entre a apropriação de algo ou o ser apropriado por esse algo, sendo esta uma tarefa que nos acompanhará ao longo de toda a vida. (RÖHR, 2007)

A perspectiva de plenitude a partir da livre apropriação daquilo que não nos é próprio induz-nos a concluir que a visão fragmentada e separatista só permanece até o momento em que não decidimos adotar como sentido da vida a liberdade de buscar nossa totalidade, nossa integralidade, nossa espiritualidade. Ou seja, enquanto não reconhecermos que a dimensão espiritual encontra-se potencialmente dentro de nós, não usufruiremos da abrangência dessa dimensão em sua dinâmica holárquica impulsionando o A-Q-A-L. (WILBER, 2008)

CONCLUSÃO

Diante do exposto, propomos que as instâncias educacionais assumam a tarefa de preparar os indivíduos para trilhar o próprio caminho em prol do autodesenvolvimento orientado pela dimensão espiritual constitutiva de seu ser.

Imbuídos desse intento, pesquisadores como Ferreira (2007) e Cordeiro (2012) vêm desenvolvendo práticas pedagógicas que corroborem com o processo consciente de autorrealização e plenitude do ser humano a partir de um olhar integral e transpessoal.

Destacamos um projeto de pesquisa exploratória e participativa com ênfase na dimensão espiritual com um grupo de professores de uma escola de referência (Erem) do município de Olinda, Pernambuco, iniciado em 2015, com o objetivo de prepará-los para o desenvolvimento de habilidades socioemocionais e de valores (HSEV) com os alunos do 1o ano do Ensino Médio, a partir do ano letivo de 2016.

REFERÊNCIAS

ARANTES, M. M. **O (des)conhecimento sobre a influência das emoções na relação professor-aluno: uma investigação no campo acadêmico brasileiro**. 2015. 187p. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, Pernambuco.

CORDEIRO, E. de P. B. **Formação humana para jovens e adultos: elaboração, implementação e testes de um componente curricular em cursos tecnológicos do Instituto de Educação, Ciência e Tecnologia – Pernambuco**. 2012. 306f. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, Pernambuco.

FERREIRA, A. L. **Do *entre-deux* de Merleau-Ponty à atenção consciente do budismo e da abordagem transpessoal: análise de uma experiência de formação integral**. 2007. 440p. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, Pernambuco.

RÖHR, F. Espiritualidade e educação. In: _____. (Org.). **Diálogos em educação e espiritualidade**. Recife: Edufpe, 2010.

_____. **Reflexões em torno de um possível objeto epistêmico próprio da educação. Pro-Posições**, 18(1), 2007. Disponível em: <http://www.proposicoes.fe.unicamp.br/proposicoes/edicoes/texto95.html>.

WILBER, K. **Psicologia Integral: consciência, espírito, psicologia, terapia**. Trad. Newton Roberval Eichemberg. São Paulo: Cultrix, 2007.

_____. **A visão integral: uma introdução à revolucionária abordagem integral da vida, de Deus, do universo e de tudo mais**. Trad. Carmem Fischer. São Paulo: Cultrix, 2008.

A A/CIENTIFICIDADE DA PSICOLOGIA TRANSPESSOAL: ALTERNATIVA, EMERGENTE OU RESISTENTE?

Aurino Lima Ferreira[1]
Sidney Carlos Rocha da Silva[2]
Ronilda Iyakemi Ribeiro[3]

Resumo: O texto propõe a a/cientificidade da Psicologia Transpessoal como uma estratégia de oposição à hegemonia da "ciência normal". Discute brevemente os termos *alternativa* e *emergente* e coloca a Psicologia Transpessoal como uma abordagem resistente no sentido foucaultiano.

Palavras-chave: Psicologia Transpessoal; cientificidade; alternativa; resistência.

1 *Doutor, CRP-02/8867 PPGE/UFPE. Recife – PE.* E-mail: *aurinolima@gmail.com*
2 *Mestre, CRP-02/16794 - NEIMFA- Recife - PE.* E-mail: *mahasido16@yahoo.com.br*
3 *Doutora em Psicologia e em Antropologia da África Negra. CRP-06/760. USP e UNIP. São Paulo, SP.* E-mail: *iyakemi@usp.br*

INTRODUÇÃO

O escanchar do termo *a/cientificidade* no título deste artigo marca uma visão que tentaremos demonstrar ao longo desta argumentação: é difícil a inclusão das "psicologias", entre elas a Psicologia Transpessoal, em um contexto de ciência tradicional ("ciência normal"), em que os paradigmas se regem por regras que dificultam a legitimidade de seus objetos/fenômenos de pesquisa – historicamente caracterizados pela presença de vieses humanos e sociais, não sendo possível o afastamento entre sujeito e objeto do conhecimento, meta desejável quando da obediência do método científico tradicional – dentro do campo de pesquisa padrão. Cabe, por isso, buscar como critérios definidores de cientificidade a discutibilidade e a lógica da argumentação, aliadas a uma "audiência especializada", que compartilhe dos resultados das pesquisas.

Na Psicologia Transpessoal, esses critérios de cientificidade são acrescidos da percepção de que os resultados da produção científica:

> [...] não são descrições do "modo como as coisas de fato são" ou "de fato funcionam" ou de algum estado de coisas "verdadeiro". Os resultados não são "fatos" em um sentido definitivo. Na realidade, eles representam construções significativas que atores específicos ou vários grupos de atores formam para "atribuir sentido". [...] as construções por meio das quais as pessoas atribuem sentido às suas situações e condições são em grande medida moldadas pelos valores dos construtores. [...] a metodologia que se considera isenta de valores terá pouca utilidade [...]. [...] essas construções estão intrinsicamente vinculadas a contextos físicos, psicológicos, sociais e culturais específicos nos quais elas são formadas e aos quais elas se referem. [...] pelo fato de serem produto do pensamento humano que as construções consensuais estão sujeitas a erros humanos, nenhuma delas pode ser considerada "verdadeira" em sentido absoluto, nem mesmo uma aproximação da "verdade". (GUBA, LINCOLN, 2011: p. 14)

Nessa busca de cientificidade, o pesquisador transpessoal assume a função de negociar a diversidade de valores dos envolvidos e:

> [...] deverá desempenhar uma função bem mais abrangente do que simplesmente a função de técnico que coleta informações [...]. [...] é responsabilidade do avaliador interagir com esses seres humanos de uma maneira que respeite sua dignidade, sua integridade e sua privacidade. [...] Entretanto, o pleno significado (desta) frase [...] não se restringe nem um pouco a esses amparos convencionais. Esse significado eleva-se ao nível do envolvimento *totalmente participativo*, em que os grupos de interesse e outras pessoas que venham a participar da avaliação são acolhidos como parceiros equitativos em todos os aspectos do projeto [...]. (GUBA; LINCOLN, 2011: p. 16-7)

Antes de aprofundarmos a discussão acerca da cientificidade da Psicologia Transpessoal, é importante saber de que ciência se está falando. Nesse sentido, temos por base as análises sociohistóricas de Kunh (1978; 1979), que situa as fases da ciência dentro de uma dimensão de "ciência normal" e "ciência extraordinária".

"CIÊNCIA NORMAL" E "CIÊNCIA EXTRAORDINÁRIA" EM THOMAS KUNH

Segundo Kunh, a "ciência normal" envolveria o trabalho cotidiano e estável da pesquisa realizada por uma comunidade, em que haveria certo consenso em torno do que seria relevante pesquisar e dos métodos adequados para isso (o "paradigma"). A "ciência extraordinária" diria respeito aos momentos de quebra da estabilidade da pesquisa "normal", quando o conjunto de crenças ao redor do qual o grupo estaria unido passaria a ser colocado em dúvida, e teorias concorrentes, incompatíveis com a teoria/paradigma em vigor, seriam criadas e consideradas possíveis caminhos para a superação da crise.

A "ciência normal" estaria intrinsicamente relacionada à vigência de um "paradigma", definido por Kunh (1978, p. 13) do seguinte modo:

> Considero "paradigmas" as realizações científicas universalmente reconhecidas que, durante algum tempo, fornecem problemas e soluções modelares para uma comunidade de praticantes de uma ciência.

A "ciência normal" seria, portanto, marcada pela existência de paradigmas, que, por sua vez, alimentariam a pesquisa por meio do fornecimento de "quebra-cabeça" ou de "charadas" a serem respondidas pelos cientistas. Um quebra-cabeça seria um conjunto de problemas empírico-conceituais derivados e limitados pelo paradigma em vigor. Kunh (1979: p. 9) descreve assim a situação:

> Quando está às voltas com um problema de pesquisa normal, o cientista deve postular a teoria corrente como regra do seu jogo. Seu objetivo é resolver uma charada, de preferência uma charada em que outros falharam, e a teoria corrente é indispensável para defini-la e assegurar que, em havendo talento suficiente, a charada poderá ser resolvida.

Agora que já temos as preliminares acerca da noção de *ciência*, buscaremos situar a posição da Psicologia Transpessoal em relação a ela.

A Psicologia Transpessoal é fruto da trajetória de consolidação de dois paradigmas: o holografismo não dual da Física Quântica e os modelos integrais. Nesse sentido, ela se funde ao paradigma holográfico, transcendendo com a Física Quântica na construção de uma visão de mundo de mais qualidade e integralidade, e considerando o fenômeno humano de maneira integral e multidimensional.

A Psicologia Transpessoal tem fornecido explicações que se mostram paradigmáticas no sentido de que têm uma existência articulada à pesquisa, à investigação e ao trato sistematizado de questões básicas da natureza humana, traduzindo-as na roupagem científica. Assim como as outras "psicologias", sua área de pesquisa se propõe a oferecer sólidos pressupostos para os pesquisadores, que não precisam (re)construir seu conhecimento do zero, pois nela encontram recursos que os orientam acerca da compreensão do mundo, quais os fenômenos relevantes para uma investigação, onde residiriam suas causas e como identificá-las na natureza e no Universo.

Como nas abordagens comportamentalistas, cognitivistas, humanísticas ou de inspiração psicanalítica, a Psicologia Transpessoal formou comunidades

que se constituíram como tal. Isso se deu não apenas a partir de um acordo sobre seu objeto de estudo e dos modos de produção e validação de seu conhecimento, mas também sobre um modelo explicativo do que entendem ser a manifestação do fenômeno psicológico que abriga em seu bojo a amplitude hipotética geradora de caminhos investigatórios, os quais avançam na composição de seu panorama científico, ao mesmo tempo que, nele incluído, consolidam seu arcabouço teórico, mapeando assim esse viés do saber tão recente, expresso tanto no âmbito de confirmações generalizadas quanto na forma de suscitar indagações possíveis de respostas que apontam matérias que ainda são alvo de estudos e questionamentos.

Os embates da emergência de novas concepções de ser e saber no campo psicológico conduziram a um intenso debate nos anos 1990 acerca das práticas alternativas, levando o Sistema Conselhos a adotar medidas radicais para delimitar o que seria uma prática psicológica, a partir de uma adesão a um modelo de ciência reducionista e universalista. (ROZADOS, 2010)

PSICOLOGIA TRANSPESSOAL: O FANTASMA DA ALTERNATIVIDADE, SUA EMERGÊNCIA E RESISTÊNCIA

No debate acerca das práticas alternativas e suas relações com a Psicologia oficial, Galvão (2000) indica que o Conselho Federal de Psicologia (CFP) solicitou a um grupo de psicólogos, entre eles Luís Cláudio Figueiredo e Marília Grisi, que realizasse a avaliação e a emissão de um parecer acerca dessas práticas. A avaliação desse grupo indica a complexidade do fenômeno e defende a impossibilidade de apresentar um padrão universal que guie a diversidade e a multiplicidade dos saberes psicológicos.

Na visão de Figueiredo (1993: p. 90),

> não há entre as diversas correntes consenso acerca de questões básicas; suas compreensões prévias, seus pressupostos do que sejam os objetos da Psicologia, do que seja o "psicológico" e de como produzir sobre ele um conhecimento válido são muito diversos; de fato, não há entre nós muito acordo acerca do que poderiam ser os "critérios de cientificidade" com base nos quais deveríamos avaliar nossos conhecimentos e nós mesmos e esta é realmente um a questão decisiva da validação de nossas crenças e justificação de nossas práticas.

E diante da tentativa de homogeneizar as psicologias a partir de um modelo único pautado no discurso cientificista, questiona-se:

> [...] trata-se de uma Psicologia com diferentes versões ou tratam-se efetivamente de múltiplas psicologias? Em diferentes oportunidades tenho defendido esta segunda alternativa. (FIGUEIREDO, 1993: p. 90)

Ele desmonta a tentativa de autolegitimação de uma identidade profissional quando afirma que:

> Infelizmente, muitos de nós não têm conseguido resistir a esta tentação e enveredam por formas primitivas de construção de identidade, com o as que

> se baseiam em processos de exclusão do mal. E assim que vemos muita gente, a partir de conhecimentos e reflexões elementares, promovendo ou patrocinando a exclusão do que "não é científico" e/ou do que "não é psicológico". O que há de errado com esta estratégia ficaria muito rapidamente exposto se pedíssemos que nos esclarecessem acerca do que entendem por "cientificidade" e por "psicológico". (FIGUEIREDO, 1993: p. 92)

No parecer encomendado pelo Conselho Federal de Psicologia, Grisi e Figueiredo (1993), quando analisam o surgimento das novas tendências em Psicologia, destacam em relação à abordagem transpessoal:

> Em contraposição à posição psicanalítica clássica que inicia o estudo da existência na concepção e a encerra com a morte, voltam-se à existência considerando-a em uma extensão que antecede a concepção e prossegue após a morte, ou considerando uma sequência de nascimentos e mortes. O percurso desses psicólogos tem como início a adesão a alguma teoria psicológica legitimada, a busca de ultrapassar os parâmetros que as enquadram, a *consequente modificação, exclusão ou inclusão de conceitos, e a busca de articulação dos novos constructos em um corpo teórico coerente, com o desenvolvimento de práticas específicas*. Buscam pontes entre seus pressupostos e práticas assim como interfaces com os conhecimentos existentes, marcando as diferenças.
> Conforme essas iniciativas vão se configurando passam a ser expostas aos demais e chegam a ganhar um nome próprio, como aconteceu com a Psicologia Transpessoal e Psicossíntese. Tais posições buscam agregar profissionais, ganhar espaço institucional e desenvolver-se como escolas psicológicas, já intitulando-se "a 4a força em Psicologia". Alguns autores que trabalham desse modo, hoje, têm projeção internacional e várias dessas abordagens institucionalizaram-se oferecendo centros de formação e de atendimento psicológico. (mimeo; grifo nosso)

Das palavras desses autores depreende-se que a Psicologia Transpessoal apresenta um "corpo teórico coerente com o desenvolvimento de práticas específicas", que cumprem a função de alimentar o processo de investigação. E em torno dessas práticas constituiu-se uma extensa comunidade científica, com centros de formação e de atendimento psicológico que se unem na exploração das potencialidades de um mesmo paradigma, editam revistas especializadas e realizam congressos periódicos, colocando sob controle dos pares as pretensões a conhecimento, assim como discutindo entre si os modos de construção de conhecimento pautados na ética do cuidado.

Esse reconhecimento da Psicologia Transpessoal como uma linha teórica seguida por psicólogos no exercício de sua prática já tinha sido realizada por esses autores em seu *Guia Psi*, um pequeno livro publicado em 1990. No capítulo referente à Psicologia Transpessoal, eles indicam que:

> [...] a orientação transpessoal reconhece a importância das dimensões cósmicas do homem e aceita a possibilidade de desenvolvimento do potencial humano e evolução da consciência além dos estados usuais. Nesta abordagem o foco central é a consciência, embora o psicoterapeuta trabalhe todos os níveis de desenvolvimento, experiência e preocupações do cliente. (GRISI, FIGUEIREDO, 1990: p. 152)

Apresentando algumas diferenças metodológicas em relação a outras escolas psicológicas, devido à própria diversidade dos aparatos teóricos, a Psicologia Transpessoal não abandona o requisito de se mostrar sustentável diante da experiência e do raciocínio articulados, fatores considerados primordiais na caracterização de cientificidade apresentada por Tourinho e Neto (mimeo, p. 102).

Numa análise que parte de uma discussão da ciência, bastante diversa da apresentada por Kunh, em que reconhecem as dificuldades de demarcar a questão da cientificidade nas Ciências Sociais, Tourinho e Neto indicam que:

> O critério de cientificidade – em meio a esta polêmica interminável – que nos parece mais aceitável é o da discutibilidade, entendido como característica formal e política ao mesmo tempo. Somente pode ser científico o que for discutível. (TOURINHO, NETO: p. 96-7)

A Psicologia Transpessoal, como saber cientifico, justifica-se argumentativamente e legitima-se por mecanismos autorreguladores (pesquisa empírico-teórico, autocrítica, revisão de pressupostos, apresentação dos resultados à "audiência especializada", etc.), prevenindo-se "contra a imposição de um discurso pela renúncia à avaliação crítica por parte de quem o acata e/ou através do apelo à autoridade de quem o profere" (TOURINHO, NETO, mimeo: p. 97), satisfazendo, assim, o critério de cientificidade proposto por Demo.

Quando se busca demonstrar a cientificidade da Psicologia Transpessoal, assim como a de qualquer ciência pouco conhecida, depara-se frequentemente com o *fantasma da alternatividade*. Passaram por essa etapa as escolas hegemônicas atualmente no mundo *psi*, como é o caso da Psicanálise, que, se analisada pela óptica da "ciência normal", seria também enquadrada dentro das "alternativas"[1]. Destarte é importante pontuar em que sentido está se utilizando essa palavra, para não incorrer no risco de oferecer atributos valorativos (moralizantes ou maniqueístas) em vez de manifestar interesse em marcar formas distintas de construir e regular o saber.

Nesse sentido, Amorim (*apud* TOURINHO, NETO, mimeo: p. 1) define *prática alternativa* como:

> [...] uma denominação genérica para um conjunto bastante heterogêneo de atividades, incluindo desde técnicas adivinhatórias e de descrição de personalidade até técnicas de medicina alternativa baseadas em pressupostos místicos e religiosos. Essas técnicas, via de regra, originam-se a partir de concepções tradicionais de homem e de mundo e baseiam-se em conhecimentos pré-científicos ou embasados no senso comum. Sua utilização é habitualmente interpretada como uma busca de recursos mágicos para a solução de problemas cotidianos.

Nas palavras de Amorim, a "alternatividade" destaca-se de uma prática dita psicológica e é caracterizada pelo conteúdo místico, religioso ou supersticioso de suas explicações, sendo seu indicador mais evidente o fato de que:

1 *A posição da Psicanálise em relação à "ciência normal" pode ser encontrada no excelente livro* A-cientificidade da Psicanálise, *de Joël Dor (1993).*

> [...] não se constituem em volta desses discursos comunidades voltadas para a pesquisa, o que resulta do fato de não prescreverem quebra-cabeças a serem solucionados. (TOURINHO, NETO, s/d: p. 102-3)

Na sua grande maioria, as práticas alternativas se inserem no discurso da "nova era[2]", que, segundo Tavares (2003), é "datada historicamente, cuja ascensão, no contexto urbano brasileiro, pode ser observado a partir dos anos 1980".

Diferentemente dessas práticas, a Psicologia Transpessoal apresenta todos os requisitos de cientificidade requeridos pela comunidade que reúne as ciências psicológicas, pois compõe e decompõe "quebra-cabeças" a serem solucionados, na base da discutibilidade, propondo soluções a partir de pesquisas, nas quais as metodologias são extremamente explicitadas[3].

A crítica que se poderia fazer é a de que os "quebra-cabeças" apresentados pela Psicologia Transpessoal desafiam as possibilidades de discutibilidade em relação às outras "psicologias[4]", pois se tratam de temas que, buscando ampliar os referenciais de tempo e espaço, acabam esbarrando na "dimensão espiritual humana", que estaria supostamente a cargo dos filósofos, místicos ou mais especificamente dos religiosos; por isso seu discurso poderia ser considerado "alternativo".

Em outra perspectiva, esses temas estão para além das outras psicologias tão-somente porque requerem outro paradigma. Nesse sentido, a Psicologia Transpessoal não surgiu para negar outras abordagens; antes, surgiu para transcender os parâmetros estabelecidos pelas Ciências Exatas, confirmando-se num universo de maior atuação.

Analisando a história do movimento transpessoal, Ferreira (2007) indica que essa abordagem surgiu como uma alternativa para os modelos psicológicos anteriores, de forma que classificá-la como "alternativa" no sentido da "nova era" seria um erro histórico, já que seu nascimento está inserido no contexto de lutas de forças para situar visões de homem e mundo que rompem com os modelos dualistas e resgatam a dimensão da espiritualidade presente no cuidar de si.

Indicamos que, quando do desencadeamento das discussões acerca das práticas alternativas, a Psicologia Transpessoal já tinha inserção nas universidades federais de Minas Gerais, por meio de Pierre Weil, e na UFRN, com o trabalho de estágio e disciplina curricular, coordenado pela Dra. Fátima Tavares.

Compreendendo-se a ciência como campo argumentativo, e não como detentora da verdade absoluta, pode-se questionar se a delimitação do foco de pesquisa está sujeita aos padrões dominantes em determinado período da construção da ciência, sendo, portanto, sujeita a alterações e expansão, como é

2 *Citando Soares, Tourinho e Neto (mimeo: p. 103-4) apontam que, para os discursos alternativos: [...] as vias prioritárias são os ensinamentos revelados e as experiências místicas, nos casos mais expressamente religiosos, e a sensibilização receptiva da intuição.*

3 *Ver livros da Coleção de Psicologia Transpessoal, publicada pela Editora Vozes, sob a coordenação de Pierre Weil.*

4 *A Psicologia Positiva (SNYDER, LOPEZ, 2009) tem discutido, nos últimos anos, as temáticas básicas da Psicologia Transpessoal.*

o caso do procedimento investigatório na área de Psicologia Transpessoal, que teve seu fenômeno de pesquisa analisado ao longo da história das "psicologias", recebendo da Psicanálise um estatuto metapsicológico (Freud, 1976; SE., XXI, p. 64-65; ESB., XXI, p. 81-82) ao lado de conceitos consagrados nas tópicas freudianas.

Dentro da Psicologia Existencial, assim como em outras escolas, há uma tradição no estudo do "sagrado", podendo ser encontrada na Análise Existencial (como a de Ludwing Binswanger), assim como em Abraham Maslow, Viktor Frankl, Carl Jung, Carl Rogers, William James e Roberto Assagioli, que construíram teorias de reconhecimento internacional em referência a essa dimensão.

Como se pode perceber, não é o objeto de pesquisa que define a cientificidade de uma ciência. Nas palavras de Tourinho e Neto (mimeo: p. 87), o que define as psicologias como científicas "[...] é o modo como se dá em seu âmbito o processo de produção e validação do conhecimento".

Nesse sentido, ampliando as pesquisas das escolas anteriores a partir de uma extensa produção científica, nacional e internacional que, com uma ou outra variação, engloba e amplia os preceitos de uma lógica empírico-racional na construção de seus aparatos teóricos (ainda reconhecendo os limites dessa lógica), os quais subsistem após as avaliações e permitem a demarcação de seu escopo, a Psicologia Transpessoal mostra a possibilidade da discutibilidade de seu objeto/fenômeno de pesquisa. Acrescido a isso destaca-se o fato, conforme foi dito em parágrafos anteriores, de que seu objeto/fenômeno de estudo já se apresentará como foco de interesse de algumas áreas do saber *psi*, sendo possível, portanto, sua investigação, haja vista a extensa bibliografia nacional e internacional produzida por sua comunidade científica.

Em decorrência das intensas críticas desencadeadas pela maneira autoritária como foi realizado o movimento de "alerta a população" sobre as terapias alternativas, o que, no meio *psi*, ficou conhecido pejorativamente como "A caça às bruxas", além das reflexões sobre o ideal de cientificismo dos discursos contra o alternativo (FIGUEIREDO, 1995), o CFP substitui o termo *alternativo* por *emergente*. Com isso, a Psicologia Transpessoal passou a ser categorizada erroneamente como uma abordagem emergente no imaginário dos conselheiros. A substituição do termo foi meramente política, devido às críticas ao Sistema Conselhos, contudo, permanece a visão negativa de exclusão presente no termo *alternativa*.

Quando solicitados a apresentar informações sobre por que a Psicologia Transpessoal foi incluída no rol das abordagens emergentes, o Sistema Conselhos não oferece os documentos que fundamentam tal classificação, apenas apontam as resoluções normativas do CFP 010/97 e 011/97, que tratam das abordagens emergentes. Como esses documentos não citam nenhuma abordagem, não temos respondidos os questionamentos, de maneira que até este momento não conseguimos mapear os documentos que fundamentam tal decisão. Assim, ao movimento transpessoal não se atribui o rótulo de alternativa ou emergente, posicionando-se de maneira crítica e resistente diante dos mecanismos regulatórios autoritários das instituições que regulam a Psicologia.

Em seu trabalho de doutorado, Koppensteiner (2009) articula o discurso transpessoal com o "cuidado de si" de Michel Foucault, indicando as intervenções transpessoais como caminhos de dobra sobre si no intuito de operar transformações subjetivas. Nesse sentido, Ferreira (2011) destaca o caráter de resistência – no sentido foucaultiano – presente na Psicologia Transpessoal, pois, em tempos nos quais os discursos normalizador e medicalizante dominam o cenário psicológico, resgatar o "transpessoal" como dimensão formativa e constitutiva humana é opor-se frontalmente às regras do jogo de dominação que desde o início da modernidade tentam obliterar toda forma de transcendência[5].

Considerando que a Psicologia Transpessoal tem uma estrutura produtora de paradigmas, além de todo um aparato teórico-metodológico extensamente pesquisado e colocado à disposição das "audiências especializadas", bem como uma extensa comunidade de pesquisadores que, por meio de argumentação, promove a construção de seu saber, o *fantasma da alternatividade* e o fenômeno da emergência são vistos no meio transpessoal apenas como uma fase no processo de negociação sociopolítico e ético, porque perpassa todo o saber. No entanto, postula e demonstra – pelo seu já extenso corpo teórico – ter ultrapassado essa etapa, de forma que discutir sua "alternatividade" só tem sentido quando isso se dá em relação à "ciência normal", da qual apresenta critérios de cientificidade diferentes.

Em síntese, pensar a Psicologia Transpessoal como *emergente*, termo que Maslow usou nos anos 1960 para situar aquele momento, ou como *alternativa* seria desconsiderar seu percurso histórico no campo das disciplinas psicológicas. Assim, alinhamos o discurso transpessoal no viés das práticas discursivas e não discursivas de resistência, ou seja, nós o situamos no campo de abertura, problematização, fronteiras e margens do fenômeno humano.

5 *Para mais esclarecimentos, ver o texto de Jurandir F. Costa (2007), no qual ele trabalha o conceito de* transcendência.

REFERÊNCIAS

COSTA, J. F. Transcendência e violência. In: JACÓ-VILELA, Ana Maria (Org.). **Diálogos em Psicologia Social**. Porto Alegre: Abrapso Sul, 2007.

FERREIRA, A. L. **Psicologia e Psicoterapia Transpessoal: desafios e conquistas na contemporaneidade**. Recife: Comunigraf, 2011.

_____. **Psicologia e processos interativos nos espaços de periferia: a formação humana em questão**. Recife: Edufpe, 2011.

_____. Matrizes conceituais: transcendência, espiritualidade e tradições de sabedoria do Oriente. In: **Tratado de Psicologia Transpessoal: antigos ou novos saberes em psicologia?** v. 1. Natal: Edufrn, 2012.

FIGUEIREDO, L. C. M. de. Sob o signo da multiplicidade. **Cadernos de Subjetividade**, 1:89-95, 1993.

_____. Psicologia: ciência e epistemologia. **Anais do I Congresso de Psicologia: Diverso Universo**, promovido pelo CRP-04, de 14 a 17 de setembro, p. 11-18.

FREUD, S. **O futuro de uma ilusão**. Rio de Janeiro: Imago, 1976. (Obras Completas, v. XXI).

GALVÃO, L. F. **Práticas alternativas? Uma leitura institucional da questão**. 2000. Dissertação (mestrado) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2000.

GRISI, M. A-L.; FIGUEIREDO, L. C. M. **Parecer sobre técnicas alternativas.** Mimeo, 1993.

_____. **Guia Psi**. São Paulo: Marco Zero, 1990.

GUBA, E; LINCOLN, Y. **Avaliação de quarta geração**. Campinas: Editora da Unicamp, 2011.

KOPPENSTEINER, N. **The Art of the Transpersonal Self: Transformation as Aesthetic and Energetic Practice**. New York/Dresden: Atropos, 2009.

KUNH, T. **A estrutura das revoluções científicas**. São Paulo: Perspectiva, 1978.

_____. Reflexões sobre os meus críticos. In: LAKATOS; MUSGRAVE. **A crítica e o desenvolvimento do conhecimento**. São Paulo: Cultrix: Edusp, 1979.

ROZADOS, D. **Imagens de ciência na Psicologia: um estudo preliminar**. 2010. 127f. Tese (Doutorado em Psicologia) – Programa de Pós-Graduação em Psicologia, 2010.

TOURINHO, E. Z.; CARVALHO, M. B. N. As fronteiras entre a Psicologia e as práticas alternativas: algumas considerações. In: MORETZSOHN, R. F. (Org.). **Psicologia no Brasil: direções epistemológicas**. Brasília, DF: CFP, 1995.

PSICOSSÍNTESE: A QUINTA FORÇA EM PSICOLOGIA E O DIÁLOGO COM A ESPIRITUALIDADE

Maria Beatriz da Silva Mattos[1]

Resumo: Este artigo aborda a importância do diálogo entre a Psicologia como ciência e as questões da espiritualidade, apresentando um breve histórico da inserção do tema ao longo do desenvolvimento das Forças em Psicologia. Apresenta a Psicossíntese, abordagem psicológica criada por Roberto Assagioli, como um caminho para a cura psíquica por meio do fortalecimento dos aspectos saudáveis e da espiritualidade como resposta às angústias existenciais humanas. Aponta que a Psicossíntese faz parte de uma Quinta Força em Psicologia, cuja base científica deriva da Física moderna, em especial ao que se refere: à descoberta da matéria como um estado especial da energia; à relação entre mente, energia e matéria; aos elementos mentais como não "localizados" no que se considera espaço "físico", mas num espaço mental regido por leis próprias, tornando-os semelhantes a um neutrino ou a um elétron rápido. Mostra que a Psicossíntese propõe a adoção de uma ampla visão e um espírito de cooperação que propiciam o desenvolvimento de uma ciência psicológica integral, a qual favorece a integração dos indivíduos, dos grupos e de toda a humanidade.

Palavras-chave: espiritualidade; Psicossíntese; Assagioli; Forças em Psicologia.

1 *Mestre, CRP-06/29269 – São Paulo – SP.* E-mail: *beatrizmattos@uol.com.br*

Já é um chavão dizer que a evolução tecnológica tem transformado a ficção em realidade. No entanto, ainda se veem resistências da Psicologia enquanto ciência a mudar seu olhar sobre um tema que faz parte da História humana desde sempre: a espiritualidade.

Segundo Ancona-Lopez (2005: p. 153), desconhecer os estudos na área da espiritualidade e o preconceito dos meios acadêmico e científico em considerar as posições religiosas pouco racionais, ingênuas e até ultrapassadas impede que haja uma discussão aberta sobre o tema com professores e supervisores, bem como que vivências espirituais sejam elaboradas e assimiladas de maneira reflexiva. A lacuna entre as experiências pessoais e a linguagem profissional dificulta "um diálogo interno e externo consistente".

A ausência de diálogo entre a Psicologia e os fenômenos espirituais (percepções, sensações que escapam ao senso comum, mas sentidas como reais por quem as vivencia) leva a duas vias, ambas insatisfatórias: 1) a negação dos fenômenos – postura absolutamente anticientífica; ou 2) a patologização dos fenômenos. Não discuti-los para além dessas perspectivas é desconsiderar a importância dos fenômenos religiosos e espirituais na cultura e sua presença significativa nos relatos clínicos. Espiritualidade e religião não estão necessariamente vinculadas, portanto, não refletir a respeito é correr o risco de assumir posturas reducionistas, preconceituosas e excludentes, todas inadmissíveis no fazer científico.

Para Pargament (2007), não é possível trabalhar questões espirituais sem compreender o que é espiritualidade. Ele que ela pode levar a diferentes perspectivas da vida; à descoberta de novas fontes de força e inspiração; a ver significado e propósito no sofrimento; a transcender preocupações pessoais e preocupar-se com a dor do outro. Perceber a confluência entre a Psicologia e espiritualidade possibilita desenvolver uma postura clínica de grande reciprocidade e proximidade entre terapeuta e paciente, o que pode ser um facilitador do processo de crescimento.

Nesse sentido, a Psicossíntese, teoria psicológica proposta por Roberto Assagioli, tem imensas contribuições a fazer. Embora pioneiro na história psicanalítica italiana, ele criticava o enfoque demasiado da Psicanálise sobre os aspectos patológicos da psique e acreditava que o caminho para a cura psíquica estava no fortalecimento dos aspectos saudáveis, vendo na espiritualidade a resposta às angústias existenciais humanas.

Assagioli (1993) considerava muito mais que os impulsos humanos. Voltou-se ao amor, à vontade, à sabedoria, à criatividade e à espiritualidade; estabeleceu relações entre a estrutura biológica e o substrato emocional e mental, enunciando leis fundamentais da psicodinâmica por meio de um sistema aberto, em evolução, aplicável a todos os campos da vida. Ao ampliar os horizontes da Psicologia até o terreno ilimitado da espiritualidade, ele propôs um novo caminho de autorrealização, baseado na ação responsável, o que permite a cada indivíduo construir seu próprio futuro a partir de suas ações no presente.

Em 1973, numa aula ministrada no Istituto di Firenze, Assagioli expressou sua preocupação com o que chamou de "um estado de confusão e de contraste" presente na Psicologia da época. Em razão disso, apresentou um histórico das Forças em Psicologia e ali situou a Psicossíntese, texto que mostra sua visão ampla e absolutamente sintônica com o debate Psicologia *versus* religiões e espiritualidade. Segundo ele, escolas, tendências e concepções frequentemente ignoravam-se umas às outras e, muitas vezes, colocavam-se em conflito.

De modo geral, pode-se dizer que as várias tendências teóricas foram se desenvolvendo e se sucedendo, até certo ponto, paralelamente. Ao separar-se da Filosofia, preocupados em tornar a Psicologia uma ciência, os psicólogos adotavam métodos e técnicas das Ciências Naturais, especialmente da Física e da Fisiologia, denominando inicialmente a Psicologia de Psicofisiologia. Seus estudos usavam métodos experimentais, quantitativos e estatísticos próprios de uma concepção mecanicista da atividade psíquica.

O behaviorismo, em especial por meio de Watson e Skinner, fortaleceu tal concepção, que passou a ser considerada a Primeira Força em Psicologia. Para Assagioli, essa corrente psicológica, que estudava o comportamento humano e o comportamento dos animais, considerando-os objetos de observação e de experimentação, era uma psicologia superficial, uma psicologia "a duas dimensões" (ASSAGIOLI, 1973).

Posteriormente, estudos em Psicopatologia influenciaram o desenvolvimento da Psicologia Clínica, voltada para os problemas humanos individuais e para a relação paciente-terapeuta. O interesse por hipnose, pela sugestão e pelas dissociações psíquicas estimulou a realização de pesquisas sobre atividades inconscientes, tendo entre seus pioneiros Charcot e Janet, seguidores de Freud, criador da Psicanálise que enfatizou aspectos inconscientes e instintivos da natureza humana, porém negligenciou aqueles saudáveis e de ordem superior.

Para Assagioli, tais estudos adotaram um sentido descendente ao não considerar os aspectos saudáveis e superiores da natureza humana. Surgiu, então, a Segunda Força em Psicologia, representada pela Psicanálise freudiana e pelas correntes dela decorrentes. Diferentemente de Freud, Jung estudou os aspectos superiores do inconsciente, afirmando a existência e a importância das experiências e dos valores espirituais, levando Assagioli a reconhecer em sua abordagem uma psicologia "a três dimensões", uma psicologia "do alto", que contribuiu para a constituição de uma Psicologia integral.

A Psicologia Humanista também estudou esses níveis psíquicos tendo como ponto de partida e de máxima importância o ser humano como realidade viva, usando métodos de introspecção, biografia e técnicas de ação interna. Assagioli salienta, com essa linha psicológica, a negligência e a desconfiança dos acadêmicos que valorizavam o método científico quantitativo e experimental, acreditando ser possível eliminar a subjetividade dos experimentadores, que "ao fazer isso, eliminavam o que é especificamente humano, isto é, o real objeto da Psicologia." (ASSAGIOLI, 1973: p. 3). Suas principais características são o estudo da natureza e das qualidades humanas saudáveis, particularmente de seus

melhores aspectos, a descoberta de potencialidades latentes, o desenvolvimento e o uso de técnicas para realizá-las e praticá-las em todos os campos da vida e das atividades humanas. William James, um de seus precursores, e muitos dos psicólogos e educadores humanistas eram ligados à Psicologia Existencial, levando à denominação Psicologia Humanista-Existencial, tendo entre seus expoentes Rollo May, Erich Fromm, Carl Rogers, G. Allport e Viktor Frankl.

A Psicologia Humanista caracterizou a Terceira Força em Psicologia, tendo como seu mais fervoroso promotor Abraham Maslow, que a via como uma alternativa às Psicologias de caráter objetivo, comportamental e ao freudianismo ortodoxo. (ASSAGIOLI, 1973: p. 7). Surgiu um novo modo de perceber e pensar, uma nova filosofia de vida, de conceber o ser humano, uma nova *Weltanschauung* (concepção de mundo) que ajuda a perceber quão interrelacionadas estão as dimensões interna e externa humanas. Assagioli contribuiu para o desenvolvimento da Terceira Força por meio de artigos bem anteriores ao seu surgimento, tais como "A psicologia das ideias-força e a psicagogia" (1909) e "As energias latentes em nós e o seu uso na Medicina e na Educação" (1926).

A partir das abordagens da Terceira Força em Psicologia, desenvolveram-se estudos voltados ao conhecimento dos aspectos superiores humanos: sua natureza e sua vida espiritual. Considerando que, em ciência, o termo *espiritual* provocava mal-entendidos, foi escolhida a palavra *transpessoal* como termo neutro para expressar um nível de ordem superior ao nível humano "normal": surgiu a Psicologia Transpessoal, considerada a Quarta Força em Psicologia. Sua proposta era estudar, empírica e cientificamente, tudo o que se referia aos caminhos espirituais, às necessidades transcendentes (metanecessidades) individuais e da espécie humana, às experiências de cume (*peak experiences*), aos valores do ser, às experiências místicas, aos fenômenos transcendentes e ao espírito, entre outros.

Assagioli (1972) contribuiu para o desenvolvimento dessa nova força, porém afirmou estar surgindo uma Quinta Força em Psicologia, de sólida base científica, com ponto de partida e linha de desenvolvimento distintos das Forças anteriores, por derivar da Física moderna, particularmente no que tange à descoberta de que a matéria é um estado especial da energia. Outras descobertas sugeriam haver relação entre mente, energia e matéria; que os elementos mentais não estariam "localizados" no que se considera espaço "físico", mas num espaço mental regido por leis próprias, tornando-os semelhantes a um neutrino ou a um elétron rápido.

James Vargiu, engenheiro e psicólogo psicossintético, propôs um modelo de relação entre matéria, energia e psique que descreve os "campos magnéticos" mentais e emotivos, análogos aos campos físicos, que explicam o processo de criatividade científica e artística: as fases desse processo encontram confirmação nos relatos de alguns cientistas sobre como solucionam seus problemas científicos, sendo de grande utilidade conhecê-las para promover e favorecer conscientemente o processo criativo, bem como solucionar os problemas existenciais e realizar os vários estágios da psicossíntese individual.

A integração harmônica entre os vários elementos da personalidade em configurações cada vez mais amplas possibilita esses processos, objetivando a psicossíntese de toda a personalidade. É, portanto, um verdadeiro processo de autocriação. Inúmeras pesquisas mostram a influência da psique sobre a matéria e seu mecanismo de ação; seus resultados podem ser aplicados na Medicina, na Educação e na autoafirmação ou Psicossíntese. Assagioli concluiu que o desenvolvimento promovido pela Terceira e Quarta Forças constituem a base e o início de nova direção e dimensão da Psicologia: a Quinta Força ou Força Psicoenergética.

Enquanto a Psicodinâmica se ocupa das interações entre as funções psicológicas, a Psicoenergética estuda todas as forças existentes no universo e as relações entre as energias físicas do nível subatômico ao astronômico, galáctico; das energias biológicas, organizadoras da matéria viva; das energias psíquicas de todos os tipos e níveis; e entre as energias espirituais, transpessoais e transcendentes.

As Cinco Forças em Psicologia, mesmo fundamentadas em diferentes princípios, não conflitam entre si: todas são válidas em seus campos de ação, cada qual bem definido e com sua validade científica. A Psicossíntese propõe a adoção de ampla visão e espírito de cooperação, a fim de propiciar o desenvolvimento de uma ciência psicológica integral, uma concepção unitária que favoreça a psicossíntese harmônica dos indivíduos, dos grupos e da humanidade inteira.

Assagioli representa o espírito do estudioso que integra, amplia e congrega em sua prática diferentes perspectivas para conduzir a uma profunda e real compreensão dos fenômenos psíquicos, espirituais ou não. Para ele, o desenvolvimento da personalidade demanda, imprescindivelmente, a integração de todos os seus componentes (físicos, mentais e espirituais), mas sustenta a ideia de que esse processo, embora determinado por um impulso fundamental e normal do ser humano, não é uma realidade preexistente, mas algo a ser conquistado, uma meta acessível a ser atingida por meio de um processo paulatinamente desenvolvido.

REFERÊNCIAS

ANCONA-LOPEZ, M. A espiritualidade e os psicólogos. In: AMATUZZI, M. M. (Org.). **Psicologia e espiritualidade**. São Paulo: Paulus, 2008.

ASSAGIOLI, R. I Aula (1972): Expansão da consciência: conquista e exploração dos mundos internos. In: ISTITUTO DI PSICOSINTESI DI FIRENZE. **Corso di Lezioni sulla Psicosintesi**. Firenze: IPF, 1963-1974.

_____. I Aula (1973): As novas dimensões da Psicologia (A Terceira, a Quarta e Quinta Forças na Psicologia). In: ISTITUTO DI PSICOSINTESI DI FIRENZE. **Corso di Lezioni sulla Psicosintesi**. Firenze: IPF, 1963-1974.

_____. **Ser Transpersonal: Psicosíntesis para el Nacimiento de Nuestro Ser Real – Fases, processos y crisis de la emergencia espiritual**. 2.ed. Madrid: Gaia Ediciones, 1993.

PARGAMENT, K. I. **Spiritually Integrated Psychoterapy: Understanding and Addressing the Sacred**. New York: The Guilford Press, 2007.

ESTÁGIO EM PSICOLOGIA SOCIAL COMUNITÁRIA NA ABORDAGEM TRANSPESSOAL

Aurino Lima Ferreira[1]
Sidney Carlos Rocha da Silva[2]
Tatiana Lima Brasil[3]

Ementa

FERREIRA, A. L.; SILVA, S. C. R. da; BRASIL, T. L. **Estágio em Psicologia Social Comunitária na abordagem transpessoal**. São Paulo: CRP SP, Seminário Psicologia, Espiritualidade e Epistemologias Não Hegemônicas, 27 de novembro de 2015.

Resumo: Neste texto apresentamos o estágio de Psicologia Social Comunitária de orientação transpessoal, realizado conjuntamente com o Programa de Extensão Observatório das Periferias da UFPE, com moradores da Favela do Coque, uma das periferias mais estigmatizadas do Recife e com um dos piores Índices de Desenvolvimento Humano (IDH) da região.

1 *Doutor, CRP-02/8867 PPGE/UFPE. Recife – PE.* E-mail: *aurinolima@gmail.com*
2 *Mestre, CRP-02/16794 - NEIMFA- Recife - PE.* E-mail: *mahasido16@yahoo.com.br*
3 *Mestra, PPGE/UFPE. Recife – PE.* E-mail: *tatiana.limabrasil@gmail.com*

INTRODUÇÃO

A sociedade contemporânea tem exigido novos modos de compreender os processos de subjetivação humana, ou seja, questiona-se como os sujeitos tornam-se humanos a partir de uma intencionalidade que visa à humanização em suas várias dimensões. Em especial, desafia-nos a romper as formas de assujeitamento presentes nos modelos que pensam a constituição do sujeito moderno, além de problematizar as possibilidades e desafios de formação do sujeito ético (RODRIGUES, 2001). Todavia, as reflexões acerca da formação dos sujeitos periféricos, sistematicamente excluídos e marcados pelos processos de estigmatização (GOFFMAN, 1993), criminalização (WACQUANT, 2001) e psicologização (BOCK, 2007) permanecem escassas.

A visibilidade dos sujeitos periféricos vem ganhando destaque no campo social, a partir da associação dos discursos de violência e periculosidade a eles. Isso legitimou a criação de políticas públicas visando à superação dos riscos e da vulnerabilidade, sem, contudo, leva à discussão da criação de uma nova categoria de exclusão embutida nessa visão: *sujeitos de risco*. Da mesma forma, os espaços coletivos de constituição subjetiva desses sujeitos – em especial as periferias – são esvaziados, pois, nessa lógica, oferecem apenas vulnerabilidade e marginalidade, e não uma possibilidade de subjetivação pautada no cuidado e na espiritualidade laica. (FERRY, 2010)

O estágio em Psicologia Social Comunitária na abordagem transpessoal é realizado no Núcleo Educacional Irmãos Menores de Francisco de Assis (Neimfa), uma associação civil que atua em parceria com o programa de extensão Observatório das Periferias da UFPE. Nesse espaço, vêm sendo desenvolvidas intervenções apoiadas no referencial teórico-metodológico transpessoal (FERREIRA, 2012; FERREIRA, ESKINAZI, BEZERRA, 2009a/2009b) como um dispositivo de promoção de cuidado (FOUCAULT, 2001) e resgate da espiritualidade, capazes de ajudar nos processos de resistência à exclusão vivida pelos moradores de periferia, além de provocar deslocamentos subjetivos, instaurar a "arte de viver bem" (HADOT, 2006) e o "aprender a ser". (DELORS, 2003)

A FAVELA DO COQUE: O ESPAÇO DE PSICOLOGIA SER E TRANSCENDER DO NEIMFA

O campo de estágio curricular e extracurricular é a Favela do Coque, situada no coração do Recife, em Pernambuco. Ela surgiu a partir da ocupação e dos aterramentos do manguezal, passando a ser estigmatizada pela mídia como "morada da morte" (VALE NETO, 2010). Estima-se que no local haja em média 40 mil habitantes, distribuídos em um espaço sem infraestrutura em relação aos serviços básicos de educação, saúde, comunicação, transporte, saneamento e energia elétrica, apresentando o pior IDH da Região Metropolitana.

Nesse cenário está inserido o Núcleo Educacional Irmãos Menores de Francisco de Assis (Neimfa), Instituição da Sociedade Civil criada em 26 de setembro de 1986a partir da parceria entre os moradores da comunidade do Coque e um grupo de jovens, objetivando a superação da violência e a

promoção de uma cultura de paz em defesa das crianças, adolescentes, jovens e adultos moradores das periferias urbanas da Região Metropolitana do Recife, desenvolvendo ações sociais e educacionais, em todos os seus aspectos, por meio de projetos de desenvolvimento comunitário sustentável e educação não formal.

A formação da equipe multidisciplinar responsável pelas ações de promoção de saúde integral do Neimfa data de 1997, com o processo coletivo de elaboração do Planejamento de Ações do Neimfa para o período 1998-2002. Nesse momento, ficou definido junto à equipe de coordenação, executores e participantes que o foco de ação do Neimfa seria focalizar estratégias de promoção psicossocial capazes de favorecer o desenvolvimento do sujeito ético-espiritual.

O Espaço de Psicologia Ser e Transcender está vinculado ao Núcleo de Direitos Humanos e Cultura de Paz do Neimfa, e vem desde 1994 realizando intervenções psicossociais na comunidade do Coque, com ênfase em saúde e educação integral, apoiado nas reflexões teóricas da Psicologia Social Comunitária e nas colaborações da Psicologia Transpessoal, integral e positiva. Desde 1997, esse espaço oferece estágio curricular, extracurricular e formação de pesquisadores no campo da Psicologia Transpessoal, tendo firmado parceria com as principais instituições de Ensino Superior formadoras de psicólogos de Pernambuco. Em 2010, abriu espaço para o estágio curricular com a FIR; em 2012, oficializou estágio com UFPE, Esuda, Maurício de Nassau, Facho e Fafire. O espaço disponibiliza quatro salas para intervenções grupais, duas salas para atendimento individual, uma sala de informática com computadores e uma sala de estudo.

A dinâmica e a plasticidade do tecido comunitário exigem um compromisso com a possibilidade de sustentar a presença diante do intenso fluxo de mudanças; assim, situamos a metáfora do "sentar com o outro" como uma das possibilidades de situar o estágio em Psicologia Social Comunitária na abordagem transpessoal. "Sentar aqui" sinaliza o momento de indicar um encontro, um movimento na direção do acolhimento das diferenças, de modo a torná-las constitutivas desse encontro, e não algo a ser igualado em favor de uma lógica dominante.

Desde as contribuições críticas de Paulo Freire (1987), sabíamos o quanto era complexo estabelecer uma relação do tipo "sentar com", pois os padrões de dominação, instalados nos supervisores, professores, pesquisadores e proponentes das intervenções, transformavam os encontros em movimentos de reinstalação de relações de exploração. As cisões tão naturalizadas em nossa sociedade viam-se replicadas. Fazia-se pesquisa ou intervenção, a perspectiva do "e" complementar não estava presente integrando essas ações; o ensino era voltado exclusivamente para os estagiários, já que a comunidade era vista como lugar do não especialista, enfim, daquele que não sabia.

Na metáfora do "sentar com", as intervenções da Psicologia são participantes e encontram-se a serviço da comunidade, com seus tempos regidos por *Kairós* e não pela lógica do mercado. Eles não ficam reféns dos editais, pois apresentam o compromisso formativo, e não meramente produtor de conhecimento desengajado. Busca-se estabelecer um diálogo entre pesquisa,

ensino e extensão, de forma que essas ações se complementem favorecendo os dois polos desse encontro: universidades e comunidades periféricas.

As ações da Psicologia no espaço comunitário desenvolvem-se em ambientes e situações interativas construídos coletivamente, segundo diretrizes compartilhadas com os grupos parceiros, sendo a participação dos indivíduos livre e optativa. Rompe-se com a ideia de ambientes normatizados, com enquadres e padrões comportamentais predefinidos. Há uma intencionalidade na ação, no ato de participar, de aprender e de transmitir ou trocar saberes, não prevalecendo nem o discurso universitário nem o da comunidade. Para isso, mantém-se aberto o canal de diálogo sem omissão das tensões e desafios desse encontro. As intervenções são participativas e se dão em ambientes espontâneos, nos quais as relações sociais não precisam ser moldadas no intuito de atender a uma demanda dominante. Dá-se preferência aos pertencimentos herdados, ou seja, aos moldes de funcionamento presentes na comunidade. Nesse contexto, dois temas nos parecem de fundamental importância quando pretendemos "sentar com":

- a perseverança em tempos em que cresce a rejeição por compromissos sociais duradouros; e
- a hospitalidade em um mundo onde o medo e a insegurança parecem nos tornar cada vez mais distantes uns dos outros.

É em torno desses temas que a metáfora do "sentar com" se organiza quando busca promover um diálogo entre ensino, pesquisa e extensão, de forma que há ênfase no papel da formação humana como caminho de mobilização coletiva e estratégia de empoderamento da formação cidadã, ética e integral dos participantes. Compreende-se que a intervenção da Psicologia, por si só, não constitui o fator que vai reverter todos os problemas da comunidade, mas defende-se que a luta contra as desigualdades deveria ser um dos objetivos centrais da Psicologia. Essa perspectiva subscreve, portanto, um pacto social pela Psicologia como uma prioridade no fortalecimento das relações de sociabilidade e formação humana. Para atender a essa expectativa, os psicólog@s, gestores e formadores conceberam um projeto formativo de longo alcance ancorado nos princípios da solidariedade, igualdade, justiça social, liberdade, amor e compaixão.

Intervenções psicológicas nesse contexto envolvem dois aspectos inter-relacionados: de um lado, significa tornar possível uma mudança de mentalidade com base em uma tomada de consciência dos problemas que afligem a comunidade local; de outro, a aprendizagem do uso compartilhado e responsável dos recursos que estão ao alcance do bairro. Os conceitos-chave presentes nessa proposta formativa são a identidade, os recursos-competências e o empoderamento.

A identidade está relacionada com "ter uma história", ou seja, com poder colocar a própria realidade vivida entre o passado e o futuro, buscando relacionar a identidade individual e o sentido de pertencimento comunitário. Os recursos-competências, por sua vez, referem-se ao reconhecimento das próprias necessidades pelos sujeitos que integram a instituição, bem como da capacidade

de satisfazê-las. Para isso, faz-se necessário desenvolver determinadas competências – competências "significando capacidade de conhecer os problemas, priorizar ações, escolher alternativas e administrar os recursos para superá-los" (CONSELHO GESTOR, 2003: p. 8). A questão do empoderamento aponta para o "poder-fazer" que as coisas aconteçam – poder, nesse sentido, significando capacidade de realizar mudanças, as quais resultam da participação social.

Outro aspecto ressaltado nessa metáfora é a *autoestima*. Essa noção é tratada como um conceito operatório que sintetiza as outras dimensões especificadas. Acredita-se que as imagens negativas da comunidade contribuem para gerar uma autoestima baixa entre as crianças e os jovens. A consciência desse fato é percebida como algo importante no momento de pensar as formas de intervenção.

Os participantes envolvidos nas ações de intervenções de psicologia do Neimfa dividem-se em dois grupos: aqueles que esporadicamente participam de alguma intervenção mais ampla desencadeada na comunidade, como feiras (oficinas) de artes, conhecimentos e de promoção da qualidade de vida, trabalhos de conscientização nas áreas de políticas públicas (redução de violência, promoção e proteção da infância e adolescência etc.), promoção de Direitos Humanos e cultura de paz. As intervenções nesse nível chegam a congregar uma média de 1.500 a 2 mil participantes. Nessas atividades, os estagiários apoiam a equipe gestora desde o planejamento até a execução e a avaliação do trabalho.

O segundo grupo é formado por participantes diretos das atividades do Neimfa, ou seja, aqueles que frequentam algum grupo da instituição no mínimo uma vez por semana. No total, são aproximadamente 300 participantes, entre crianças, jovens, adultos e idosos.

Os estagiários têm a oportunidade de participar desses grupos, acompanhados de psicólogos técnicos, ou de estruturar uma intervenção de acordo com a demanda dos grupos ou da instituição. Dessa forma, considera-se possível suprir a carência de uma fundamentação atualizada sobre a Psicologia que contemple uma visão mais ampla sobre o humano e que esteja comprometida com as camadas sociais que tradicionalmente não têm acesso à Psicologia.

As ações propostas pela área de Psicologia do Neimfa têm por foco oportunizar a formação de profissionais que possam integrar os conhecimentos da dimensão psicológica e da saúde, enfatizando a visão transpessoal do ser humano como um complexo multidimensional: biopsicossociocultural e espiritual. Essas ações são interdependentes e construídas para acelerar o *processo de hibridização* das linguagens e ações dos vários projetos de extensão atualmente ancorados na comunidade[1], fazendo do Coque uma espécie de laboratório experimental e experiencial para ampliar as possibilidades de se formar com/a partir da periferia e de se ouvir e ver com os sentidos atentos aos desejos de transformação social em curso nesse espaço.

1 *Segundo Pereira (2006: p. 4), entende-se por* hibridização *"a possibilidade de uma narrativa saltar de um meio para outro" e, assim, ampliar e aprofundar a dinâmica dessa narrativa.*

As intervenções da Psicologia no campo periférico intensificou relações e ajudou na montagem, em 2006, do Projeto de Extensão Rede Coque Vive, por intermédio da UFPE. Em 2007, uma confluência de atores promoveu a construção da Biblioteca Popular do Coque, primeiro espaço de leitura no bairro. Em 2008, o Coque Vive recebeu um importante reconhecimento de suas experiências formativas: o segundo lugar do Prêmio Nacional de Educação em Direitos Humanos, na categoria Extensão Universitária. Em 2009, foi construído na comunidade o Estúdio Coque Livre de Produção Audiovisual e Musical, que compõe a Estação Digital de Difusão de Conteúdos, uma plataforma para a produção de textos, fotos, vídeos e *blogs* desenvolvidos sobre o Coque e a partir do Coque. Os impactos dessas ações resultaram na premiação no I Edital Pontos de Mídia Livre.

Desse modo, em 2010, chegamos ao projeto seminal "Coque Vive – mídias de sinergia – criatividade para romper os muros invísiveis", um projeto-chave na medida em que foi configurado a partir da integração de três projetos específicos que tinham um referencial transpessoal: o Projeto Ciclos Formativos, o Projeto Plataformas Colaborativas de Produção e o Projeto Plataformas de Comunicação, Ciência e Transformação. Esses projetos levaram à construção das chamadas *mídias sinérgicas* como meio hábil para se discutir a problemática da cidade com a favela e da favela com a cidade, tendo como aporte a relação de extensão entre a comunidade do Coque e a UFPE.

No início de 2011, reivindicamos o título de "programa" por considerar a complexidade dos vários projetos que se somam ao projeto Coque Vive, o qual passou a aglutinar ações enraizadas em quatro áreas de conhecimento, quatro programas de pós-graduação e várias organizações da sociedade civil, aproximando um número significativo de sujeitos dentro e fora da universidade. Assim, o Observatório das Periferias tornou-se um programa de extensão, ensino e pesquisa que visa oferecer atividades de problematização, sistematização e disseminação dos processos formativos vigentes nos espaços periféricos da Região Metropolitana do Recife, mediante intervenções ancoradas nas ideias de integralidade e multidimensionalidade da Psicologia Transpessoal, envolvendo os moradores desses espaços, os alunos dos cursos de graduação, pós-graduação e educadores da UFPE, bem como de outras IES de Pernambuco.

O Programa toma a cidade e as favelas como espaços educadores vitais e como marcos de análise crítica das políticas sociais e educacionais contemporâneas, abordadas por meio de epistemologias periféricas, não hegemônicas, antiutilitaristas, subalternas, pós-coloniais e libertárias. Focaliza as memórias, os saberes e as trajetórias educativas de sujeitos e grupos localizados em espaços periféricos, problematizando suas dinâmicas de territorialização e desterritorialização, ou seja, seus processos de individuação e subjetivação em realação ao processo hegemônico de governamentalização biopolítica da vida comum.

Dessa óptica, pretende contribuir para superar, epistemológica, política e eticamente a construção social das favelas e dos pobres como "classes

perigosas" e seus efeitos no controle e na exclusão dos territórios simbólicos de atuação dos sujeitos das periferias, mapeando e difundindo a produção de roteiros político-comunicacionais-educativos minoritários, ou seja, práticas formativas ancoradas na memória afetiva e no sentimento de pertencimento comunitário sob a óptica transpessoal.

A relação extensão-ensino-pesquisa já se configura como uma marca distintiva das ações do Programa Observatório das Periferias, que envolve estudantes de graduação e de pós-graduação das várias atividades extensionistas mobilizadas pelos projetos específicos.

CONCLUSÃO

O processo de formação dos estudantes de Psicologia no autoaprendizado e no aprendizado coletivo dentro da temática Psicologia Social Comunitária na Abordagem Transpessoal, com ênfase nos espaços periféricos, visa desenvolver dispositivos que favorecem os processos de "aprender a ser". O estágio desenvolve, por meio de ações extensionistas, o estudo de metodologias participativas e solidárias de promoção de saúde e educação integrais a partir da visão transpessoal.

REFERÊNCIAS

BOCK, A. M. B. A adolescência como construção social: estudo sobre livros destinados a pais e educadores. **Revista da associação Brasileira de Psicologia Escolar e Educacional**, II(I):63-76, 2007.

FERREIRA, A. L. Psicologia Transpessoal nos espaços periféricos: a experiência grupal na comunidade do coque. **8o Congresso Norte-Nordeste da Psicologia – Conpsi**, 2013, Fortaleza.

_____; BEZERRA, T. C. G. Resiliência, transpessoalidade e práticas clínicas em instituições. **7o Congresso Norte-Nordeste da Psicologia – Conpsi**, 2011, Salvador.

_____; BRASIL, T. L. A fotografia na pesquisa-ação integral: um caminho para desnaturalizar as adolescências e reencantar as periferias. **XVII Encontro Nacional da Abrapso**, 2013, Florianopólis.

_____; ESKINAZI, P; BEZERRA, T. C. G. Grupo de Crescimento Psicológico: uma experiência em Psicologia Social Comunitária. **Anais de Trabalhos Completos em XV Encontro Nacional da Abrapso**, Maceió, 2009a. Disponível em: <http://abrapso.org.br/siteprincipal/images/Anais_XVENABRAPSO/346.%20grupo%20de%20crescimento%20psicol%D3gico.pdf>.

_____. Ouve-se pela metade, fala-se pela metade, e se morre por inteiro: a escuta clínica de jovens de periferia. **Anais de Trabalhos Completos em XV Encontro Nacional da Abrapso**, Maceió, 2009b. Disponível em: <http://abrapso.org.br/siteprincipal/images/Anais_XVENABRAPSO/347.%20ouve-se%20pela%20metade%2C%20fala-se%20pela %20metade%2C %20e%20se%20morre%20 por%20inteiro.pdf>.

FERRY, L. **Aprender a viver: filosofia para os novos tempos**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2010.

FOUCAULT, M. L'Herméneutique du sujet. **Cours au Collège de France**, 1981/1982. Paris: Seuil/Gallimard, 2001. (Coll. Hautes études).

GOFFMAN, E. **Estigma: la identidad deteriorada**. 5.ed. Buenos Aires: Amorrortu, 1993.

HADOT, P. **Ejercicios espirituales y filosofía antigua**. Madrid: Siruela, 2006.

VALE NETO, J. **Coque: morada da morte? práticas e disputas discursivas em torno de um bairro do Recife**. 2010. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco, Comunicação, Recife.

WACQUANT, L. **As prisões da miséria**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

PSICOLOGIA TRANSPESSOAL: UMA ABORDAGEM NÃO HEGEMÔNICA

Aurino Lima Ferreira[1]
Sidney Carlos Rocha da Silva[2]
Ronilda Iyakemi Ribeiro[3]

Ementa

FERREIRA, A. L.; SILVA, S. C. R. da; RIBEIRO, R. I. **A Psicologia Transpessoal: uma abordagem não hegemônica**. São Paulo: CRP SP, Seminário Psicologia, Espiritualidade e Epistemologias Não Hegemônicas, 27 de novembro de 2015.

Resumo: O texto apresenta a Psicologia Transpessoal como uma abordagem não hegemônica surgida nos anos 1960, a partir dos estudos da espiritualidade. Aponta Abraham Maslow e Stanislav Grof como seus principais fundadores. Situa a abordagem transpessoal como um caminho de pesquisa e vivência da espiritualidade, multidimensionalidade e integralidade do ser que rompe com os misticismos da "nova era". Destaca a fenomenologia do campo de estudo da Psicologia Transpessoal.

Palavras-chave: Psicologia Transpessoal; espiritualidade; abordagem não hegemônica.

1 *Doutor, CRP-02/8867 PPGE/UFPE. Recife – PE.* E-mail: *aurinolima@gmail.com*
2 *Mestre, CRP-02/16794 - NEIMFA- Recife - PE.* E-mail: *mahasido16@yahoo.com.br*
3 *Doutora em Psicologia e em Antropologia da África Negra. CRP-06/760. USP e UNIP. São Paulo, SP.* E-mail: *iyakemi@usp.br*

INTRODUÇÃO

A Psicologia Transpessoal surge no cenário da história do movimento psicológico internacional nos anos 1960 como desdobramento e expansão da então nascente Psicologia Humanista. Abraham Maslow (1968: p. 12), um dos principais representantes e fundadores das duas abordagens, destaca esse novo paradigma como a "Quarta Força" em Psicologia.

De acordo com Vich (1988) e, mais recentemente, Taylor (1996) e Friedman e Hartelius (2013), o termo *transpessoal* foi utilizado pela primeira vez por William James,[1] em uma palestra realizada em 1905 na Universidade Harvard, colocando-o segundo Scotton et al. (1996) como o pai da moderna Psicologia Transpessoal, ao lado de Abraham Maslow e Stanislav Grof, seus principais fundadores.

A paternidade do termo pode ainda ser dividida com Carl Jung[2], pois, como indica Daniels (2005), apesar de Jung não ter usado diretamente o termo *transpessoal* em seus escritos, o inconsciente coletivo é *überpersönlich* ou "além do pessoal", o que, de acordo com Strohl (1998), conduziu os tradutores ingleses e norte-americanos de Jung, a partir de 1942, a usar o termo *überpersönlich* como sinônimo de *transpessoal* para se referir ao inconsciente coletivo[3].

Beneficiando-se das descobertas de diversos ramos do conhecimento e buscando analisar seu impacto na mente humana – principalmente no que diz respeito aos diferentes níveis de consciência produzidos pela presença de determinada forma de ver o mundo, bem como às tecnologias alteradoras de consciência e suas repercussões na construção de um novo sentido para o mundo –, organizou-se a Psicologia Transpessoal como um ramo da Psicologia especializado no estudo dos estados de consciência, mais especificamente da "consciência cósmica", ou estados ditos "superiores", "anômalos", "ampliados" ou "transpessoais" da consciência, que podem ser compreendidos como:

> [...] entrada numa dimensão fora do espaço-tempo tal como costuma ser percebida pelos nossos cinco sentidos. É uma ampliação da consciência comum com visão direta de uma realidade que se aproxima muito dos conceitos da Física moderna. (WEIL, 1990: p. 9)

Tendo como alvo expandir o campo da pesquisa psicológica, incluindo áreas da experiência e do comportamento humano associadas à saúde e ao bem-estar extremo, a Psicologia Transpessoal desponta como movimento

1 *Mark B. Ryan, no artigo "The Transpersonal William James", publicado em 2008, no* ***The Journal of Transpersonal Psychology****, indica que as contribuições do pensamento de James extrapolam sua colocação como o primeiro a usar o termo* transpessoal*, destacando quatro aspectos da visão de James para ele: em primeiro lugar, temos a escolha de seu foco de estudo, "especialmente em seu interesse na experiência psíquica e religiosa; em segundo lugar, em sua definição da verdadeira ciência e sua refutação do materialismo; terceiro, em seu conceito de consciência; e em quarto lugar, em sua defesa da validade da experiência espiritual" (RYAN, 2008: p. 20 – tradução livre).*

2 *Jung introduz a palavra alemã* überpersönlich *em sua teoria psicológica na primeira publicação do artigo "A estrutura do inconsciente"m em 1916, no qual* über *equivale a "sobre, além" e* persönlich *a "pessoal". Na 21a edição brasileira (JUNG, 2008: p. 133) optou-se pela palavra* suprapessoal *para traduzir esse termo.*

3 *Schultz e Schultz (1994: p. 85) indicam que o inconsciente coletivo* Uberpersonliche (Transpersonal) Unconscious *é o depósito das experiências ancestrais.*

sistematizado a partir de 1969. Com a formação da Associação de Psicologia Transpessoal e a publicação de sua revista, nasceu uma primeira definição de Psicologia Transpessoal; assim expressa Sutich (1969 *apud* WEIL, 1990: p. 29):

> Psicologia Transpessoal (ou "Quarta Força") é o título dado a uma força emergente no campo da Psicologia, representada por um grupo de psicólogos e profissionais de outras áreas, de ambos os sexos, que estão interessados naquelas capacidades e potencialidades ÚLTIMAS que não possuem um lugar sistemático na teoria positivista ou behaviorista ("Primeira Força), na teoria psicanalítica clássica ("Segunda Força"), ou na Psicologia Humanística ("Terceira Força").

Para sintetizar a definição dada por Sutich, Matos (1992: p. 9) assim se expressa: "A Psicologia Transpessoal estuda especialmente estados de consciência e se interessa especialmente pelo estudo de estado de consciência transpessoal". Isso engloba uma imensa gama de "experiências transpessoais", que podem ser definidas:

> [...] como aquelas em que o senso de identidade ou de "eu" ultrapassa (trans + passar = ir além) o individual ou pessoal a fim de abarcar aspectos mais amplos da humanidade, da vida, da psique e do cosmos. [...] Estes incluem a natureza e as variedades, causas e efeitos das experiências e do desenvolvimento transpessoal, como também as psicologias, filosofias, disciplinas, artes, culturas, estilos de vida, reações e religiões por eles inspirados ou voltados à sua indução, expressão, aplicação ou compreensão. (WALSH, VAUGHAN, 1995: p. 17)

Sendo assim, a Psicologia Transpessoal é, antes de mais nada, um caminho de pesquisa e vivência da espiritualidade, multidimensionalidade e integralidade do ser, e

> [...] não é um ramo da Psicologia que lida com o misticismo, cristais, florais, tarô e outras práticas. É um desdobramento histórico-científico das três escolas (Behaviorismo, Psicanálise e Humanismo) que a precederam. (GONÇALVES FILHO, 1995: p. 9)

Ela não descarta a contribuição dessas práticas para promoção do bem-estar. Contudo, conforme indicam Vaughan e Walsh (1995: p.18):

> A Psicologia Transpessoal está voltada para a expansão do campo da pesquisa psicológica a fim de incluir o estudo da saúde e do bem-estar psicológico ótimos. Ela reconhece o potencial da vivência de uma ampla gama de estudos de consciência, em alguns dos quais a identidade pode estender-se para além dos limites usuais do ego e da personalidade.

No que diz respeito à Psicoterapia Transpessoal, os autores citados por último concluem que ela:

> [...] inclui áreas e preocupações tradicionais, às quais acrescenta o interesse em facilitar o crescimento e a percepção para além dos níveis de saúde tradicionalmente reconhecidos. Reiteram-se nela a importância da modificação da consciência e a validade da experiência e da identidade transcendentais. (VAUGHAN, WALSH, 1995: p. 18)

Partindo das pesquisas de Stanislav Grof, Vaughan e Walsh (1997: p. 18-19) destacam as experiências transpessoais como a "expansão da consciência para além das fronteiras costumeiras do ego e para além das limitações comuns de tempo e de espaço", o que permite transcender o nível psicodinâmico e penetrar nos "domínios transpessoais". Como se pode perceber, não é algo sobrenatural, ou seja, de ordem não humana. A prática de várias disciplinas da consciência – como, por exemplo, meditação e yoga –, ou da Psicoterapia avançada são alguns modificadores da consciência apontados. Conforme indica Tabone (1995: p. 97):

> O reconhecimento da existência do nível transpessoal da consciência e das experiências ligadas a esse nível, entendidas como aspectos intrínsecos da natureza humana e de que todo indivíduo tem o direito de escolher ou de modificar o seu "caminho" para atingir os objetivos transpessoais, foi fundamental para o desenvolvimento da "Quarta Força".

Analisando os estudos de Stanislav Grof, Tabone (1995) destaca que o enfoque na experiência de ordem espiritual, compreendida por nós como o estudo da espiritualidade, marcou o ponto de transição entre a Psicologia Humanista e a Transpessoal e apresenta-se como um dos interesses centrais de pesquisa desta última.

> Como consequência dessa aceitação e da importância atribuída à dimensão espiritual da vida humana, vários psicólogos humanistas passaram a se interessar por uma série de estudos até então negligenciados pela Psicologia Humanista, tais como: o êxtase, as experiências místicas, a transcendência, a consciência cósmica, a teoria e a prática de meditação e a sinergia interindividual e interespécies. (GROF, 1984 *apud* TABONE, 1995: p. 97)

Assim, o estudo da espiritualidade apresenta-se como outra forma de compreender o surgimento da Psicologia Transpessoal. Palco de imenso cabedal de práticas, estudos e pesquisa, a espiritualidade esteve por muitos séculos como foco central de inúmeras reflexões filosóficas e religiosas. No campo transpessoal, "para evitar a falta de compreensão e a confusão que no passado comprometeram discussões semelhantes, é essencial estabelecer uma distinção clara entre espiritualidade e religião" (GROF, GROF, 2010: p. 25), de maneira que o conceito de *espiritualidade* nos possibilita o rompimento com as dicotomias que põem o sagrado e o científico em polos opostos, assim como rompe com visões reducionistas que delegam o estudo do primeiro aos religiosos, e do segundo aos cientistas.

FENOMENOLOGIA DO CAMPO DE ESTUDO DA PSICOLOGIA TRANSPESSOAL

Na perspectiva de Pierre Weil (1978), a Psicologia Transpessoal é uma área da Psicologia especializada no estudo dos estados de consciência, mas ocupa-se especificamente da "experiência cósmica" ou dos estados ditos "superiores", "modificados" ou "ampliados" da consciência.

Como ciência, a Psicologia Transpessoal não visa apenas àqueles conteúdos da mente pertinentes ao nível psicodinâmico (relativo à biografia do indivíduo) nos estados usuais de consciência; vai mais além, averiguando e dimensionando conteúdos de outros níveis, como os de vida intrauterina (perinatais), vivências arquetípicas, percepção de unidade cósmica, estado de êxtase (transpessoais) e toda a experiência humana proveniente de seu modo de ser no mundo vivido.

Apesar do crescente interesse pelos estados ampliados de consciência (TART, 1977) surgido nos anos 1960, ainda não existe uma teoria completa, de fato, em torno da natureza da própria existência e importância da consciência, o que continua sendo uma questão difícil e complexa. Desvalorizada nos sistemas do Ocidente e supervalorizada nas abordagens orientais – *Vedanta* (hinduísmo), *Dharmakaia* (budismo) –, os estados de consciência não ocupam devidamente o interesse científico nos estudos convencionais da psique, conforme pontuam Walsh e Vaughan (1995).

Apesar de os termos conceituais *consciente* e *inconsciente* serem conhecidos, investigados e estudados e ocuparem um "local" no "território" do saber psicológico, a consciência só foi enfatizada mais detalhadamente por William James e C. G. Jung. Acreditamos que isso foi consequência das divergências de concepção das filosofias oriental e ocidental, que estabelecem um hiato no entendimento e na apreensão da consciência como fator de saúde, equilíbrio e evolução do ser humano.

Enquanto a visão hegemônica ocidental supõe ser a consciência um produto ou uma propriedade do cérebro ou da mente do indivíduo, as tradições orientais e as visões transpessoais a concebem como aspecto da transcendência – seja este nomeado como Deus, O grande Outro, O Vazio, Mente Universal. Desse ponto de vista, a consciência vai além do pessoal, do mental, do tempo, do espaço, das qualidades, dos conceitos, das categorias e de todos os limites. Sendo assim, ela é transpessoal, transmental e transcendente.

Na definição de Grof (1988), a consciência expressa e reflete uma inteligência cósmica que permeia todo o universo e toda a existência, um campo sistêmico ou quântico que nos interliga. E, admitindo-se que "para compreender a complexidade da consciência é preciso vê-la como um sistema e compreender suas partes" (TART, 1993 *apud* WALSH, VAUGHAN, 1995: p. 27), a Psicologia Transpessoal considera a consciência além de sua função da psique individual, de onde são inferidos os estados de consciência.

Tradicionalmente, no Ocidente, apenas três estados de consciência eram reconhecidos: vigília, sono e intoxicações. Tais estados limitam-se apenas à consciência comum ou estados ordinários de consciência, e os estados alterados ou ampliados eram considerados patológicos.

Estudando os estados de consciência, a Psicologia Transpessoal ressalta aqueles estados que transcendem a personalidade e o conceito de *ego*. Esse enfoque último é o cerne da Psicologia Transpessoal, é o salto quântico da ciência da psique, que até então se ocupava apenas da *persona* – estância transitória do ser –, omitindo os níveis superiores conectados com o *self*.

A importância dos estudos na área dos estados de consciência que transcendem o ego (ou autoimagem) deve-se ao fato de que a ampliação da estrutura egoica, a partir do *trans*, pode favorece a flexibilização dos mecanismos de defesa, dos comportamentos repetitivos, liberando o indivíduo dos apegos e fixações, abrindo assim mais espaço para a saúde integral.

Tendo por objeto de estudo a investigação dos estados de consciência, mais particularmente da "consciência cósmica" ou, mais modernamente, da consciência transpessoal. É lógico definirmos tal termo de forma a podermos compartilhar um campo semântico aproximado.

Conforme indica a literatura, a opção pela expressão *consciência cósmica* foi arbitrária e deve-se ao fato de ser genérico, buscando englobar o maior número de experiências descritas na área, bem como por já trazer certa tradição, tendo sido empregado pelo psiquiatra canadense Buccke (*apud* WEIL, 1990: p. 19) para designar:

> [...] um estado de consciência que se situa acima da simples consciência comum ao homem e uma parte dos animais, ou mesmo da consciência de si mesmo.

Segundo Weil (1990: p. 19), a expressão *consciência cósmica* expressa:

> [...] uma experiência em que determinadas pessoas percebem a unidade do cosmos, se percebem dentro dela (e não fora, como muitos poderiam imaginar), a experiência é acompanhada de sentimentos de profunda paz, plenitude, amor a todos os seres. Compreende-se de um relance o funcionamento e a razão de ser dos universos, a relatividade das três dimensões do tempo e do espaço, a insignificância e ilusão do mundo em que vivemos, os erros monumentais cometidos por muitos seres humanos; uma iluminação acompanha muitas destas percepções. A morte é vista apenas como uma passagem para outra espécie de existência e o medo dela desaparece totalmente. Ela pode ser e é, em geral, o resultado de uma longa e lenta evolução; às vezes, no entanto, ela constitui o início de uma profunda transformação no sentido dos valores mais elevados da humanidade; neste último caso ela acontece em momento inesperado.

Matos (1992: p. 11) trata a Psicologia Transpessoal como "o estudo científico de estados de consciência", destacando como campo de estudo central a "consciência transpessoal", que seria outra forma de designar alterações de estados de consciência para além do ego, tempo-espaço. Esses estados podem englobar todas as alterações em conjunto ou separadamente. Atualmente, compreende-se a consciência cósmica como o pico experiencial da consciência transpessoal, distinguindo-se pela vivência da unidade, conforme destacado por Pierre Weil.

Grof (1994) aponta que a consciência no estado usual apoia-se nas estruturas sensoriais, sendo sua visão de mundo e seu ser no mundo atrelados aos limites das informações derivadas do corpo físico e do mundo material, além de se encontrar operando por causalidade linear e presa à compreensão newtoniana de espaço e tempo. Contudo, a partir da visão transpessoal dos estados ampliados de consciência, essa noção foi expandida, e a consciência

passou a ser vista não apenas como uma construção cerebral, epifenômeno do cérebro, ou como uma resultante de nossas vidas individuais, mas como um fenômeno que pode ir além dos limites de tempo e espaço.

Um exemplo já clássico na literatura sobre a vivência da consciência transpessoal é assim descrito pelo físico Fritjof Capra, no livro *O Tao da Física*, e nos ajudará a compreendê-la melhor:

> Há cinco anos, eu tive uma experiência muito bela, a qual me colocou no caminho que acabaria por resultar neste livro. Eu estava sentado na praia, em uma tarde, já no fim do verão, e observava o movimento das ondas, sentindo ao mesmo tempo o ritmo de minha própria respiração. Nesse momento, subitamente, apercebi-me intensamente do ambiente que me cercava: este se me afigurava como se participasse de uma gigantesca dança cósmica. Como físico, eu sabia que a areia, as rochas, a água e o ar a meu redor eram feitos de moléculas e átomos em vibração e que tais moléculas e átomos, por seu turno, consistiam em partículas que interagiam entre si através da criação e da destruição de outras partículas. Sabia igualmente, que a atmosfera da Terra era permanentemente bombardeada por chuvas de "raios cósmicos", partículas de alta energia e que sofriam múltiplas colisões à medida que penetravam na atmosfera. Tudo isso me era familiar em razão de minha pesquisa em Física de alta energia: até aquele momento, porém, tudo isso me chegara apenas através de gráficos, diagramas e teorias matemáticas. Sentado na praia, senti que minhas experiências anteriores adquiriam vida. Assim, "vi" cascatas de energia cósmica provenientes do espaço exterior, cascatas nas quais, em pulsações rítmicas, partículas eram criadas e destruídas. "Vi" os átomos dos elementos – bem como aqueles pertencentes a meu corpo – participarem dessa dança cósmica de energia. Senti o seu ritmo e "ouvi" o seu som. (CAPRA, 1983: p. 13)

A experiência de Capra, acima descrita, pode ser entendida dentro do modelo de Grof (1988) como uma experiência transpessoal, assim definida:

> [...] uma experiência envolvendo uma expansão e extensão da consciência mais além dos limites usuais do ego e as limitações de tempo e espaço. No estado de consciência "normal", ou usual, o indivíduo experiencia a ele mesmo como existindo dentro dos limites de seu próprio corpo físico (a imagem de corpo) e a sua percepção do meio ambiente é restringida pela capacidade limitada de seus exteroceptores; ambas, suas percepções internas e suas percepções do meio ambiente, são confinadas dentro dos limites usuais de espaço-tempo.

Grof (1988) ainda destaca que, em alguns casos, o sujeito experiencia a perda dos limites usuais de seu ego, e sua consciência parece se expandir para incluir outros indivíduos e elementos do mundo exterior. Ampliando essa perspectiva, Grof destaca que em outros casos o sujeito continua experienciando sua própria identidade, mas em tempo, lugar e contexto diferentes.

Ainda, em outros casos, o sujeito experiencia um total desaparecimento da noção de identidade de seu ego e uma identificação com a consciência de outra identidade (GROF, 1988). Essa dimensão de fenômenos apresenta múltiplas explicações no meio transpessoal, sendo a tese paligenética evocada

por muitos pesquisadores, enquanto outros preferem abordá-los a partir de um olhar fenomenológico, ou como destaca Rozenkviat (2006: p. 107) em dissertação sob orientação de Monique Augras:

> [...] a dúvida sobre se são verídicos os conceitos de reencarnação ou outra crença qualquer, ou se são "ilusões" da nossa psique, beira a quase irrelevância [...]. No nosso enfoque, é na maneira do sujeito ver o mundo, ou seja, no total de suas crenças, que ele cria sua perspectiva da realidade.

Por fim, em uma extensa categoria dessas experiências transpessoais (experiências arquetípicas e raivosas, união com Deus, etc.), a consciência do sujeito parece abranger elementos que não têm nenhuma continuidade com sua referência de pessoalidade individualizada, os quais não podem ser considerados simples derivados de suas experiências no mundo da realidade tridimensional. (GROF, 1988)

> Após um período de relaxamento e focalização no corpo, principalmente na "dor de ouvido" que me incomodava já há uma semana e resistia ao tratamento médico, vejo-me diante de uma grande janela suspensa no universo. Esta janela abre-se e mergulho num espaço transpessoal. Vejo-me no centro de um imenso palco, que se parece com a Terra, sendo que de um lado havia uma imensa sombra composta de seres mitológicos e espirituais que desfilavam, representando todos os meus medos, ansiedades e aspectos negativos; do outro lado havia a luz, com seus seres mitológicos e espirituais, simbolizando os aspectos positivos do meu ser. Cordas prendiam-me a estes seres, como se eles comandassem a minha vida. Naquele momento revivi retrospectivamente todos os meus conflitos, os níveis biográficos, perinatais e transpessoais abriram-se num transbordar de forças. O meu corpo transbordava de energias, relaxado no colchão. Eu encontrava-me no centro daquele confronto, naquele momento toda luz e toda sombra estavam presentes. Uma angústia dominou-me e a "dor de ouvido" ficou insuportável; todas as pressões concentraram-se e no campo de batalha (palco) a sombra e a luz iniciaram movimentos de luta, revivi grandes guerras da humanidade. Meu ouvido estalou, como se algo tivesse sido destampado. E no centro do palco escutei: "vós sois Deus", "vós sois luz", estas palavras ecoaram forte em meu ser, como a despertar-me de um imenso transe. Caíram por terra as máscaras da sombra e da luz. Uma emoção imensa tomou conta do meu ser, senti-me invadido por uma paz profunda. Chorei profundamente, como há muitos anos não o fazia. Agora o palco era desfeito, sombra e luz estavam unidas em mim, que permanecia suspenso, sobre o vazio. Um vazio pleno, um vazio/cheio, a comunhão intensa com Deus. Ao término da vivência sinto-me integrado. A nível biográfico, os bebês e as mães (branca e preta) da experiência psicanalítica integram-se; no nível perinatal revivo a experiência de morte e renascimento do ego, enquanto a nível transpessoal transponho os limites egoicos, o que me possibilitou um alargamento de meu ser/estar no mundo. (FERREIRA, BRANDÃO, MENEZES, 2005: p. 67)

Os fenômenos descritos podem ser mapeados em três regiões experienciais básicas: 1) uma expansão, ou extensão, da consciência dentro do conceito comum de tempo e espaço; 2) uma expansão ou extensão da consciência além do conceito comum de tempo e espaço; 3) experiências "psicoides". (GROF, 1994: p. 114)

O termo "psicoide", apontado por Grof (1994), foi originalmente usado por Jung para falar dos arquétipos do inconsciente coletivo, representando uma área crepuscular entre a consciência e a matéria. No entanto, esse termo foi expandido por Grof (1994), sendo dividido em três categorias, a saber:

1) categoria dos fenômenos de sincronicidade, semelhantes aos descritos por Jung;
2) categoria em que eventos do mundo externo estão associados às experiências internas;
3) categoria de fenômenos psicóides em que a atividade mental é usada para manipular deliberadamente a realidade consensual.

Tendo ressonância nos paradigmas perenes, fenomenológicos, quânticos, complexos, integrais e não duais, a Psicologia Transpessoal não se propõe a ser um sistema fechado, nem um substituto para o velho paradigma, isto é, não tem como objetivo fechar-se ou dominar em relação a uma visão de mundo que sustente uma verdade única. O autoenriquecimento, por meio da autocrítica, marca seu modo de produzir o saber, de forma que a expansão de novas tecnologias de si no estudo do humano é requerida e experienciada.

A Psicologia Transpessoal é, antes de tudo, um caminho de promoção de "modos de ser e viver", na perspectiva grega destacada em Hadot (2006), e tem na espiritualidade um elemento central na construção de sua teoria e práxis.

REFERÊNCIAS

CAPRA, F. **O Tao da Física**. São Paulo: Cultrix, 1983.

DANIELS, M. **Shadow, Self, Spirit: Essays in Transpersonal Psychology**. Exeter & Charlottesville, VA: Imprint Academic, 2005.

FERREIRA, A. L.; ACIOLY-REGNIER, N. (Org.). **Psicologia Transpessoal: reflexões e pesquisas no campo acadêmico brasileiro**. Recife: Top Produções, 2012.

_____. **Psicologia e processos interativos nos espaços de periferia: a formação humana em questão**. Recife: Edufpe, 2011.

FERREIRA, A. L.; BRANDÃO, E.; MENEZES, S. **Psicologia e Psicoterapia Transpessoal: caminhos de transformação**. Recife: Comunigraf, 2005.

FRIEDMAN, H. L.; HARTELIUS, G. **The Wiley-Blackwell handbook of Transpersonal Psychology**. United Kingdom: Wiley-Blackwell, 2013.

GONÇALVES FILHO, M. M. Psicologia Transpessoal. **Insight – Psicoterapia**, V(56): 1995.

GROF, S. **Além do cérebro: nascimento, morte e transcendência em Psicoterapia**. São Paulo: McGraw-Hill, 1988.

_____. **A mente holotrópica: novos conhecimentos sobre Psicologia e pesquisa da consciência**. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

GROF, S.; GROF, C. **Respiração holotrópica: uma nova abordagem de autoexploração e terapia**. Rio de Janeiro: Capivara, 2010.
HADOT, P. **Ejercicios espirituales y filosofía antigua**. Madrid: Ediciones Siruela, 2006.
JUNG, C. O Eu e o inconsciente. In: **Obras Completas**. VII/2, 21.ed. Petrópolis: Vozes, 2008.
MATOS, L. Psicologia Transpessoal. **Plural/FUMEC**, 1992.
MASLOW, A. **Introdução à Psicologia do ser**. Rio de Janeiro: Eldorado, 1968.
ROZENKVIAT, R. **Do fantástico ao plausível: uma análise de discurso dos terapeutas de vida passada**. Rio de Janeiro: PUC/Departamento de Psicologia, 2006.
RYAN, M. B. The Transpersonal William James. **The Journal of Transpersonal Psychology**, 2008.
SCHULTZ, D.; SCHULTZ, S. E. **Theories of personality**. 5.ed. Pacific Grove, CA: Brooks/Cole, 1994.
SCOTTON, B.; CHINEN, A.; BATTISTA, J. (Eds.). **Textbook of Transpersonal Psychiatry and Psychology**. New York, New York: Basic Books, 1996.
STROHL, J. Transpersonalism: Ego Meets Soul. **Journal of Counseling and Development**, 76:397-403, 1998.
TABONE, M. **A Psicologia Transpessoal**. São Paulo: Cultrix, 1995.
TART, C. **Altereted States of Counsciousness**. New York: Douton, 1977.
TAYLOR, E. William James and Transpersonal Psychiatry. In: SCOTTON, B.; CHINEN, A.; BATTISTA, J. (Eds.). **Textbook of Transpersonal Psychiatry and Psychology**. New York: Basic Books, 1996.
VAUGHAN, F.; WALSH, R.N. **Além do ego. Dimensões transpessoais em Psicologia**. São Paulo: Cultrix/Pensamento, 1995.
_____. **Caminhos além do ego**. São Paulo: Cultrix/Pensamento, 1997.
VICH, M. A. Some historical sources for the term "transpersonal". **Journal of Transpersonal Psychology**, 20:107-110, 1988.
WEIL, P. **A medida da consciência cósmica**. Petrópolis: Vozes, 1978.
_____. **A consciência cósmica**. Petrópolis: Vozes, 1990.

PSICOLOGIA TRANSPESSOAL: TRANSCENDÊNCIA NA IMANÊNCIA

Aurino Lima Ferreira[1]
Sidney Carlos Rocha da Silva[2]
Ronilda Iyakemi Ribeiro[3]

Resumo: Este artigo discute os sentidos de *transcendência* atrelado ao termo *transpessoal*. Problematiza os sentidos teológico e essencialista de transcendência e defende a transcendência na imanência para situar a abordagem transpessoal a partir das ideias de Abraham Maslow, Maurice Merleau-Ponty, Ken Wilber e Francisco Varela.

Palavras-chave: Psicologia Transpessoal; transcendência; imanência.

1 *Doutor, CRP-02/8867 PPGE/UFPE. Recife – PE.* E-mail: *aurinolima@gmail.com*
2 *Mestre, CRP-02/16794 - NEIMFA- Recife - PE.* E-mail: *mahasido16@yahoo.com.br*
3 *Doutora em Psicologia e em Antropologia da África Negra. CRP-06/760. USP e UNIP. São Paulo, SP.* E-mail: *iyakemi@usp.br*

INTRODUÇÃO

As Psicologias Transpessoais abrangem a ideia de que o ser humano tem uma amplitude que vai além de sua personalidade. Assim, ele transcende o nível psicodinâmico ou biográfico (nível geralmente abordado pelas psicoterapias hegemônicas). No contexto transpessoal, as relações biopsicossocioculturais são acrescidas do nível espiritual, favorecendo uma nova dinâmica psíquica e facilitando a compreensão de diversos fenômenos que, geralmente, são postulados como psicopatológicos ou colocados à margem pelos estudos psicológicos.

O acréscimo da espiritualidade enquanto categoria central para o entendimento da Psicologia Transpessoal conduz à necessidade de entendimento da presença dessa expressão no discurso do campo transpessoal.

No que diz respeito à *Psicologia Transpessoal*, Lajoie e Shapiro (1992) realizaram um levantamento temático de 202 definições dessa abordagem, publicados em inglês num período de 23 anos (1968-1991). Eles apontam cinco grandes campos temáticos que estão presentes na maioria das definições encontradas acerca da Psicologia Transpessoal: "1. Estados de consciência. 2. Potencial alto ou último. 3. Além do ego ou *self*. 4. Transcendência. 5. Espiritual." (LAJOIE, SHAPIRO, 1992: p. 90). A partir desses campos, eles sintetizam que

A Psicologia Transpessoal está relacionada com o estudo do potencial mais alto da humanidade, e com o reconhecimento, compreensão e realização de estados unitivo, espirituais e transcendentes de consciência. (LAJOIE, SHAPIRO, 1992: p. 91)

Dando continuidade a essa análise temática acerca da Psicologia Transpessoal, Shapiro, Lee e Gross (2002) estudaram 80 definições publicadas em língua inglesa, de 1991 a 2001. Os autores indicam que:

> A análise temática dessas passagens revelaram duas categorias que ocorreram mais frequentemente, 53 (66,2%) e 49 (61,2%) vezes, foram respectivamente: a) ir além ou transcender o individual, ego, *self*, o pessoal, personalidade, ou identidade pessoal; existência de um profundo, verdadeiro, ou autêntico *self*; e b) espiritualidade, psicoespiritual, desenvolvimento psicoespiritual, o espiritual, espírito. Outros temas, menos frequentes, incluíam: estados especiais de consciência; interconectividade/unidade; ir além de outras escolas da Psicologia; ênfase no modelo científico; misticismo; gama completa de consciência; grande potencial; inclusão de psicologias não ocidentais; meditação; existência de uma realidade mais ampla. (SHAPIRO, LEE, GROSS, 2002: p. 19 – tradução livre)

Em síntese, apontam que, passada uma década do estudo anterior, as:

> [...] visões contemporâneas da essência da Psicologia Transpessoal na última década favorecem o tema de ir além do pessoal e o tema da espiritualidade. (SHAPIRO, LEE, GROSS, 2002: p. 32)

Assim, a Psicologia Transpessoal permanece profundamente influenciada pelas primeiras definições de seus fundadores, nas quais o sentido original de *trans* foi agregado ao pessoal na palavra *transpessoal* para situar uma ampla

gama de pesquisas que indicavam a dimensão de transcendência humana ou o "princípio da transcendência"[1]. Contudo, assim como a palavra *transcendência* está carregada de múltiplos sentidos, o prefixo *trans* tem incorporado essa diversidade, requerendo uma explicitação que nos ajude a definir melhor em que sentido está sendo utilizado, pois de acordo com seu uso poderá conduzir-nos a sentidos diversos, com implicações diretas para a compreensão do que vem a ser a Psicologia Transpessoal.

A interpretação mais antiga dada ao conceito de *transcendência* deriva da relação dos humanos com a ideia de divindade, em um sentido teológico. Assim, se considera o divino como inacessível às coisas terrenas, pois seriam esferas totalmente distintas, manifestando uma relação de separação permanente. O filósofo Ferry (2010: p. 211) indica que esta concepção:

> [...] aplica-se ao Deus dos grandes monoteístas. Ela designa simplesmente o fato de que o Ser supremo é, ao contrário do divino dos gregos, "além" do mundo criado por ele, quer dizer, ao mesmo tempo exterior e superior ao conjunto da criação. Contrariamente ao divino dos estoicos, que se confunde com a harmonia natural e, consequentemente, não se situa fora dela [...].

As definições de *transpessoal* que usam esse referencial de transcendência geralmente são as visões de senso comum ou tentativas de desqualificar a abordagem como não científica, religiosa, pois coloca o *trans* como um "além de" transcendental, incapaz de incluir os aspectos imanentes do ser, ou seja, exclui os potenciais de transformação dos aspectos pessoais. Tal visão se opõe claramente às ideias dos principais fundadores da Psicologia Transpessoal, como podemos perceber na colocação de Maslow (1994: p. 327 – tradução livre) quando situa que:

> transcendência também significa tornar-se divino. Ir além do meramente humano. Contudo, devemos ter cuidado para não tomar desta declaração nenhuma conclusão extra-humana ou sobrenatural. Parece melhor falar de "meta-humano" ou "humano-B" para destacar que esta conversão no divino é parte da natureza humana, mesmo que não se manifeste com frequência. Ainda assim, é um aspecto potencial da natureza humana.

No que diz respeito à inclusão do pessoal na transcendência, Sutich (*apud* WEIL, 1978: p. 29) indica que:

> [...] as diferenças eram tão significativas que levaram inevitavelmente à conclusão de que uma área nova e de características próprias da pesquisa psicológica estava se manifestando. Era uma área de pesquisa "pessoal", mas que ia além dos limites usuais da investigação científica. Além disso, a nova área diferia de maneira significativa do trans-humanismo (HUXLEY, 1957) pelo fato de enfatizar principalmente o indivíduo experienciador mais do que a raça humana como um todo. Por isso foi bastante natural que [...] a nova área recebesse o título de "Psicologia Transpessoal".

1 *O princípio da transcendência "indicaria um impulso em direção ao despertar espiritual que perpassa a humanidade do ser, a própria pulsão de vida, morte e para além delas. O 'princípio da transcendência' envolve a natureza psicológica, descrita por Freud, ampliada por Maslow e por Weil". (SALDANHA, 2006: p. 109)*

O fato de Sutich destacar o "indivíduo experienciador" marca um momento histórico da psicologia dos anos 1960, que tinha como seu objeto de estudo o aspecto interno ou o comportamento observável. Contudo, como indica Ferrer (2002), devemos considerar a Psicologia Transpessoal de maneira integral, ou seja, incluindo, além das dimensões subjetiva e objetiva, as contribuições dos estudos pós-modernos acerca da intersubjetividade e da interobjetividade.

No que diz respeito à superação do *trans* teológico, a Psicologia Transpessoal, mesmo compartilhando alguns aspectos no estudo do fenômeno da dimensão espiritual humana com a Psicologia da Religião, diferencia-se desta, pois:

> A Psicologia Transpessoal é um ramo da Psicologia que é especializada na investigação de fenômenos transpessoais e formas associadas de transformação psicológica e social. Em parte porque o transpessoal abrange mais do que os fenômenos da religião, a Psicologia Transpessoal não é o mesmo que a Psicologia da Religião (FONTANA, 2003; HOOD, HILL, SPILKA, 2009; WULFF, 1997). Além disso, embora a Psicologia da Religião tenda a concentrar-se na descrição empírica e análise psicológica da experiência e comportamento religioso, a Psicologia Transpessoal é explicitamente uma disciplina normativa. Em outras palavras, a Psicologia Transpessoal diretamente e de forma proativa aborda e promove a necessidade de transformação humana. (DANIELS, 2013: p. 23 – tradução livre)

Outro sentido de *transcendência* se refere aos conceitos aristotélicos difundidos na Idade Média por São Tomás de Aquino, que definiam como *transcendente* tudo o que se enquadrava nas categorias de unidade, verdade e bondade. O *trans*, nesse sentido, põe-se como uma essência permanentemente fixa e imutável, quer seja ela platônica, kantiana, hegeliana, quer seja husserliana, excluindo assim a possibilidade de emergência de novas dimensões do ser.

O conceito de *transpessoal* que emerge dessa definição permanece preso na armadilha da ideia da essência imutável da metafísica, perdendo o *trans* a sua historicidade como um dos modos de interpretar a realidade. Assim, se quisermos alcançar um *status* pós-metafísico nos estudos transpessoais, será necessário percebermos que o *trans* não pode ser concebido como uma categoria que é dada eternamente – ele não é um arquétipo, nem ideias eternas na mente de Deus, nem formas coletivas fora da História, nem imagens eidéticas atemporais, conforme destaca o teórico Wilber (2006). O *trans* deve ser concebido como uma forma que se desenvolveu com o tempo, com a evolução e com a História, apresentando um forte potencial político transformador.

Os modelos teóricos que tomam essa perspectiva como meta acabam por reduzir o fenômeno transpessoal a uma mera dimensão subjetiva, interiorizando e privatizando os processos de transformação do ser, que são vistos como algo que cabe ao sujeito realizar, desconsiderando a força dos condicionamentos socioculturais em seus processos de constituição.

Para Hume e Kant, *transcendental* é tudo aquilo que nossa mente constitui *a priori*, antes mesmo de qualquer experimentação, havendo assim uma complexa interconexão entre a capacidade de estar consciente de certo conceito e a habilidade de experimentar o universo das coisas.

O transcendente estaria fora de nós, mas acessível pela capacidade intelectual em captar sua essência. Hegel combateu, em parte, esse conceito kantiano, pois argumentava que é preciso ultrapassar a fronteira entre o conceitual e o experimental para sabermos ao certo onde esse limite se encontra, e, assim, logicamente, já se constitui uma transcendência o fato de deter o conhecimento, independentemente de qualquer ação posterior.

O conceito de *transcendência transpessoal* se aproxima mais do pensamento hegeliano, contudo, permanece irremediavelmente ligado a seu par irmão: a imanência. Assim, temos *transcendência* e *imanência* como fenômenos que se dão a perceber ao ser, num jogo dialógico que avança em complexidade até alcançar uma dimensão translógica. (WILBER, 2001a)

O aspecto integrativo do transcendente/imanente do prefixo *trans* é apontado por Wilber (1996: p. xviii) para marcar uma compreensão integral do ser humano, de forma que não se refere apenas a "ir além", mas também a tornar-se *mais pessoa*, assumindo-se radicalmente toda a abertura, incompletude e amplitude do ser humano.

Na perspectiva de Maslow (1994: p. 333 – tradução livre), essa transcendência se refere a níveis:

> [...] mais inclusivos ou holísticos da consciência, conduta e relação humana como fins mais que como meios, consigo mesmo, com os outros significativos, com outros seres humanos em geral, com outras espécies, com a natureza e o cosmos.

O hiato entre transcendência e imanência, assim como as diversas divisões tomadas pelo senso comum como autoexistentes, são profundamente questionadas pela Psicologia Transpessoal. Nesta, concebe-se a possibilidade de um *entre-deux* nesses aspectos, bem como nas múltiplas interfaces humana[2], sem, no entanto, bipartir a concepção de existência. Para o filósofo francês Merleau-Ponty, a identificação desse círculo abriu um espaço entre o homem e o mundo, entre o interno e o externo. Esse espaço não era um abismo ou divisor: ele englobava a distinção entre homem e mundo e ainda provia a continuidade entre eles. Sua abertura revela-se como um caminho do meio, um *entre-deux*. Assim, no prefácio de sua *Fenomenologia da percepção*, ele escreve:

> Comecei a refletir, minha reflexão é sobre um irrefletido; ela não pode ignorar-se a si mesma como acontecimento, logo ela se manifesta como uma verdadeira criação, como uma mudança de estrutura da consciência, e cabe-lhe reconhecer aquém de suas próprias operações, o mundo que é dado ao sujeito, porque o sujeito é dado a si mesmo... A percepção não é uma ciência do mundo, não é nem mesmo um ato, uma tomada de posição deliberada; ela é o fundo sobre o qual todos os atos se destacam e ela é pressuposta por eles. O mundo não é um objeto do qual possuo comigo a lei de constituição;

2 *Wilber (2000: p. 27) destaca cinco dimensões básicas: "matéria, corpo (no sentido de corpos vivos e vitais, o nível emocional-sexual), mente (incluindo imaginação, concepções e lógica), alma (a fonte da identidade supraindividual) e espírito (tanto o fundamento sem forma como a união não dual de todos os outros níveis)".*

> ele é o meio natural e o campo de todos os meus pensamentos e de todas as minhas percepções explícitas. (MERLEAU-PONTY, 1999: p. 5-6)

Mais adiante, no final dessa mesma obra, ele acrescenta:

> O mundo é inseparável do sujeito, mas de um sujeito que não é senão projeto do mundo, e o sujeito é inseparável do mundo, mas de um mundo que ele mesmo projeta[3].

Essa é a visão de um sujeito "inseparável do mundo", que, neste trabalho, denominamos de *transcendente/imanente*, ou como indica Ferry (2010: p. 211), em homenagem ao fenomenólogo Husserl: "transcendência na imanência". Esse conceito de *inseparatividade* foi desenvolvido e integrado pelas tradições não duais do Oriente, como também é marco do referencial teórico da fenomenologia e da abordagem transpessoal, defendendo a tese de que a dualidade mente/corpo surgiu da ignorância sobre a natureza das relações do organismo humano com o ambiente, não havendo sustentação para a tese cartesiana, que postula um corpo que é pura matéria extensa e nem cogita uma mente que é mera substância pensante.

Para a Psicologia Transpessoal, essa forma de refletir marca radicalmente a virada do pensamento fenomenológico como uma busca de retorno ao mundo existencial, sendo um golpe nas ideias do *trans* como um simples "além de" abstrato e teológico, pois o mundo é preexistente à reflexão, mas não separado de nós, conforme destacado por Varela, Thompson e Rosch (2003: p. 21):

> [...] as mentes despertam em um mundo. Não projetamos nosso mundo. Nós simplesmente nos descobrimos com ele; nós despertamos tanto para nós mesmos quanto para o mundo que habitamos. Vimos a refletir sobre esse mundo à medida que crescemos e vivemos. Nós refletimos sobre um mundo que não é feito, mas encontrado, e é também nossa estrutura que nos possibilita refletir sobre esse mundo. Então, ao refletirmos, nós nos encontramos em um círculo: estamos em um mundo que parece que já existia antes da reflexão ter-se iniciado, mas esse mundo não é separado de nós.

Esta perspectiva de interdependência anuncia o surgimento do paradigma transpessoal. Neste sentido, Tart (1975 *apud* FADIMAN; FRAGER, 2004, p. 406-407) assim indica os seus elementos centrais:

> [...] A realidade psicológica é tão real quanto a realidade física. E a Física teórica moderna indica que as duas não estão tão distantes uma da outra. [...] Existe um nível profundo de conexão psicológica/espiritual entre todas as formas de vida. Cada indivíduo é um ser cósmico, profundamente inserido no cosmo. [...] Ordens superiores de sentimento, consciência e até racionalidade são possíveis. O que chamamos de consciência desperta é, de fato, mais semelhante a um "sono desperto", em que utilizamos apenas uma pequena parcela de nossa consciência ou de nossas capacidades. [...] Querer experimentar diferentes estados de consciência é um aspecto natural do crescimento humano saudável. [...] Adultos comuns apresentam apenas um

3 *Merleau-Ponty (1999: p. 576).*

> nível rudimentar de maturidade. A personalidade adulta "saudável" básica é apenas um alicerce para o trabalho espiritual e o desenvolvimento de um nível muito mais profundo de sabedoria e maturidade.

A transcendência na perspectiva transpessoal é posta como um convite permanente para olharmos de maneira interdependente o aqui-e-agora do mundo vivido, desafiando-nos a perceber esse mundo vivido como solo primeiro dos nossos sentidos, incluindo nossa abertura para o mundo e desafiando a ideia de que a verdade "habita apenas o 'homem interior', ou antes não há homem interior, o homem está no mundo e é no mundo que ele se conhece" (MERLEAU-PONTY, 1999: p. 576). O trans "mais pessoal" trata a transcendência como a possibilidade de ser expressa no mundo, mas que conserva sua abertura, sua impossibilidade de fechar-se, seu "ir além".

A Psicologia Transpessoal, como um estilo de pensamento que revela o "mistério" do inacabamento do humano, assume sua própria incapacidade de dizer tudo o que há para ser dito, aproximando-se do pensamento de Merleau-Ponty (1999: p. 20) quando afirma:

> Será preciso que a fenomenologia dirija a si mesma a interrogação que dirige a todos os conhecimentos; ela se desdobrará então indefinidamente, ela será, como diz Husserl, um diálogo ou uma meditação infinita, e, na medida em que permanecer fiel à sua intenção, não saberá aonde vai. O inacabamento da fenomenologia e o seu andar incoativo não são signo de um fracasso, eles eram inevitáveis porque a fenomenologia tem como tarefa revelar o mistério do mundo e o mistério da razão.

Assim, é como um pensamento aberto à interrogação permanente e que trabalha para não se fechar nos dogmatismos e absolutismos que se caracteriza a Psicologia Transpessoal, sendo a transcendência reveladora de um projeto de formação humana que não cessa de ampliar, pois revela o inacabamento do humano.

REFERÊNCIAS

DANIELS, M. Traditional Roots, History, and Evolution of the Transpersonal Perspective. In: FRIEDMAN, H. L.; HARTELIUS, G. **The Wiley-Blackwell Handbook of Transpersonal Psychology**. United Kingdom: Wiley-Blackwell, 2013.

FERREIRA, A. L.; BRANDÃO, E.; MENEZES, S. **Psicologia e Psicoterapia Transpessoal: caminhos de transformação**. Recife: Comunigraf, 2005.

FERREIRA, A. L.; SILVA, S. C. R. da; SILVA, S. C. R. da. **Psicologia Transpessoal: histórias, conquistas e desafios**. Recife: Udufpe, 2015. [no prelo].

FERRER, J. N. **Revisioning Transpersonal Theory: a Participatory Vision of Human Spirituality**. Albany: State University Of New York Press, 2002.

FERRY, L. **Aprender a viver: filosofia para os novos tempos**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2010.

LAJOIE, D.; SHAPIRO, S. Definitions of Transpersonal Psychology: the first 23 years. **The Journal of Transpersonal Psychology**, 24(1):79-98, 1992.

MASLOW, A. **La personalidad creadora**. Madrid: Kairós, 1994.

MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

SALDANHA, V. P. **Didática transpessoal: perspectivas inovadoras para uma educação integral**. 2006. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade de Campinas, Campinas, São Paulo.

SHAPIRO, S.; LEE, G.; GROSS, P. The essence Transpersonal Psychology. **The International Journal of Transpersonal Studies**, 21:19-32, 2002.

TART, C. Paradigma transpessoal. In: FADIMAN, J.; FRAGER, R. **Teorias da personalidade**. São Paulo: Artmed, 2004.

VARELA, F. J.; THOMPSON, E. E.; ROSCH, E. **A mente incorporada: ciências cognitivas e experiência humana**. Porto Alegre: Artmed, 2003.

WEIL, P. **A medida da consciência cósmica**. Petrópolis: Vozes, 1978.

WILBER, K. **O espectro da consciência**. São Paulo: Cultrix, 1996.

_____. **Integral Psychology: consciousness, spirit, psychology, therapy**. Boston: Shambhala Publications, 2000.

_____. **Integral spirituality**. Boston: Shambhala Publications, 2006.

O MODELO DA CARTOGRAFIA DA CONSCIÊNCIA DE STANISLAV GROF

Ligia Splendore[1]
Sean Blackwell[2]

Ementa: Um aspecto comum a diversas práticas não hegemônicas é a visão de homem biopsicossocioespiritual, no entanto, são necessários mais estudos que fundamentem tal visão.

APRESENTAÇÃO

A cartografia da consciência proposta por Stanislav Grof traz uma epistemologia que sustenta a visão multidimensional do ser humano com base na fenomenologia dos estados holotrópicos de consciência. Pioneiro nos estudos dos estados não ordinários de consciência na década de 1960 e com mais de 50 anos de experiência clínica, Grof defende que a dimensão espiritual é inerente ao ser humano e que só um novo modelo psicológico que integre essa perspectiva poderá fazer jus à real complexidade e à amplitude da subjetividade humana.

1 *Psicóloga, especialista em Transpessoal, CRP-06/28224, Alubrat, São Paulo – SP.* E-mail: *ligiasplendore@gmail.com*
2 *Sociólogo, Toronto – Canadá.* E-mail: *seaninsp@gmail.com*

O psiquiatra tcheco Stanislav Grof iniciou suas pesquisas sobre os estados não ordinários de consciência acompanhando milhares de pacientes em Praga e nos Estados Unidos em utilização do LSD – dietilamida do ácido lisérgico, uma das substâncias alucinógenas mais difundidas no mundo –, na época indicada para tratamento psiquiátrico. Esses experimentos eram feitos em ambiente médico controlado, com monitoramento das ondas cerebrais por eletroencefalograma (EEG) e estimulação com luzes estroboscópicas.

Grof averiguou que, após a ingestão de LSD, os pacientes atingiam outros estados conscienciais, tidos como "anormais", que ajudavam na melhora de sua saúde mental, fazendo-os apresentar compreensões e *insights* que impactavam positivamente em sua recuperação. Com a proibição do uso de LSD, ele continuou seus estudos sobre os estados de consciência desenvolvendo a técnica de Respiração Holotrópica, método de ampliação da consciência que combina respiração, música, trabalho corporal e mandala (Grof, Grof, 1990).

A partir desses estudos, Grof mudou sua perspectiva sobre a Psicologia e a Psiquiatria, unindo a elas outros estados de consciência, concebendo uma cartografia holística da consciência. Em 1968, com Abraham Maslow, Viktor Frankl, Antony Sutich e James Fadiman, ajudou a fundar a Psicologia Transpessoal, cuja visão de homem é a de um ser biológico, psicológico, social e espiritual. A espiritualidade é incluída como característica essencial ao ser humano, a essência que nos faz buscar sentido para a vida, que nos faz almejar transcender, acreditar e buscar o que está além do que podemos perceber através dos cinco sentidos. (Maslow, 1968)

A Psicologia Transpessoal vê, portanto, a dimensão espiritual como intrínseca ao desenvolvimento humano e como aspecto inerente a consciência. A despeito de a espiritualidade ser um tema de grande interesse, que tem atraído cada vez mais atenção, há grande resistência para que a dimensão sagrada do indivíduo seja considerada parte integrante da existência humana. Grof (2007) esclarece:

As descrições das dimensões sagradas da realidade e a ênfase sobre a vida espiritual estão em conflito com o sistema de crenças que domina o mundo industrial. De acordo com a ciência acadêmica ocidental dominante, só a matéria existe realmente. A vida, a consciência e a inteligência são mais ou menos acidentais.

Baseado nas pesquisas de Grof e outros autores, Kenneth Ring ampliou as denominações das vivências do inconsciente e elaborou uma cartografia da consciência, relacionando os diferentes conteúdos experienciais a uma ou mais regiões. Sabe-se que esses conteúdos se interpenetram mutuamente e não estão, de forma alguma, separados um do outro (SALDANHA, 2008):

- Vigília: conteúdos usuais do cotidiano presentes na consciência;
- Pré-consciente: conteúdos facilmente acessados e parcialmente ligados à vigília;
- Inconsciente psicodinâmico ou inconsciente freudiano: experiências desde o nascimento até o momento de vida atual;
- Inconsciente ontogenético: vivências intrauterinas incluindo experiências de morte e nascimento;

- Inconsciente transindividual: experiências ancestrais, coletivas e arquetípicas;
- Inconsciente filogenético: experiências além das formas humanas, tanto orgânicas como inorgânicas;
- Inconsciente extraterreno: consciência para além do planeta, experiência de estar fora do corpo, percepção extrassensorial, encontro com entidades espirituais e possessão de espíritos;
- Superconsciente ou supraconsciente: êxtase existencial, percepção ampla da realidade, apreensão intuitiva do fenômeno da unidade e da relação homem-cosmos;
- Vácuo: nirvana, estado de puro ser, além do tempo-espaço, onde a consciência funde-se com a mente universal.

Grof ressalta que, para abarcar todos esses estados, é imprescindível ampliar a dimensão da psique humana para além do nível biográfico. De acordo com Freud, nosso histórico psicológico tem início após nosso nascimento. Grof acrescenta o domínio perinatal, devido a sua estreita relação com o trauma do nascimento biológico. Esse nível contém as lembranças que o feto viveu nos estágios consecutivos do parto e que formam quatro grupos experienciais, denominados por Grof de *Matrizes Perinatais Básicas* (GROF, 2007; 2010; 2012):

MPB I – universo amniótico de união primal com a mãe. Refere-se a lembranças do estado pré-natal avançado, pouco antes do parto. Durante episódios de existência embrionária sem distúrbios, Grof observou que as pessoas podem se sentir em espaços imensos sem fronteiras ou limites, levando à identificação com galáxias, espaço interestelar, cosmos ou com o mar, o oceano e animais aquáticos. Inversamente, as pessoas que revivem episódios de distúrbios intrauterinos ou experiências de "útero mau" podem ter a sensação de ameaça sombria, visões de entidades demoníacas ou visões apocalípticas sangrentas do fim do mundo.

MPB II – engolfamento cósmico e sem saída, ou inferno. Relacionada ao primeiro estágio do parto, o início do nascimento biológico, quando o útero se contrai, mas o colo ainda não se abriu. Tipicamente, os indivíduos sentem que estão sendo sugados para dentro de um redemoinho ou sendo engolidos por feras míticas. São comuns as imagens de monstros arquetípicos devoradores e seres mitológicos em situação de dor e desesperança. Pode ocorrer identificação com prisioneiros em calabouços, campos

de concentração, hospícios e situações de tortura. Esse estágio é uma das piores experiências que um ser humano pode ter, acarretando sensações de solidão, culpa e desesperança. Grof relaciona esse estado de escuridão e desespero abismal com a Noite Escura da Alma, um estágio de abertura espiritual que, apesar de ser difícil, pode ter um efeito libertador.

MPB III – a luta de morte-renascimento. Refere-se ao esforço para nascer depois que o colo do útero se dilata e acontece a propulsão pelo canal do parto. Experiência de esforço titânico envolvendo pressões e energias ou cenas sangrentas de violência e tortura. As pessoas podem ter imagens sexuais, às vezes, combinadas com dor, agressão e medo, além de experimentar situações sadomasoquistas, estupros e situação de abuso sexual. Esta matriz pode incluir elementos do inconsciente coletivo, figuras de heróis e deidades que representam a morte e o renascimento. Temas sobre fogo também são associados a este estágio, podendo ser na forma ordinária e em uma variedade arquetípica de chamas purificadoras que poderiam assumir qualidade purgatória, destruindo tudo o que foi corrompido e preparando o indivíduo para o renascimento espiritual.

MPB IV – a experiência de morte-renascimento. Lembrança da chegada ao mundo, do nascimento em si, a expulsão final através do canal do parto. A experiência de "morrer" e a agonia durante o esforço para renascer refletem a dor e a ameaça vital sentidos durante o processo de nascimento biológico. Grof afirma que nós nascemos anatomicamente, mas não lidamos com esse fato emocionalmente; a maneira como experienciamos a nós e ao mundo é impregnada por essa constante lembrança da vulnerabilidade, inadequação e fraqueza que vivemos no nascimento. Ao expurgar velhas programações, deixando-as emergir à consciência, elas se tornam irrelevantes e começam a morrer. Embora esse processo pareça amedrontador, é muito curativo e transformador. Após a experiência de total aniquilação, a pessoa é tomada por visões luminosas de radiação e de beleza que são consideradas divinas, podendo se sentir inundada por emoções positivas com relação a si mesma, aos outros, à natureza e à existência em geral.

Grof elucida que o conteúdo dessas matrizes não se limita às lembranças fetais, e cada uma delas também representa uma abertura seletiva para as áreas do inconsciente coletivo histórico e arquetípico, que contêm temas de qualidade experiencial semelhante. Portanto, além de ter um conteúdo próprio, as MPBs funcionam como princípios organizadores para as experiências de outros níveis do inconsciente (GROF, 2007; GROF, 2012).

Outro nível dessa nova cartografia é o transpessoal, significando literalmente "além do pessoal", em que a consciência transcende os limites corpo/ego e os limites comuns do tempo linear e do espaço tridimensional, resultando na identificação experiencial com outras pessoas, grupos de pessoas e outras formas de vida e permitindo acesso a lembranças ancestrais, filogenéticas e cármicas. (GROF, 2010)

Ao perceber que não existia na Psiquiatria e na Psicologia uma nomenclatura específica diferenciando os estados não ordinários de consciência dos estados "ampliados" ou "expandidos" de consciência, Grof cunhou o nome de *estados holotrópicos*. De origem grega, *holos* quer dizer "todo" e *trepein*, "movendo-se em direção a"; assim, *holotrópico* significa "voltado para a totalidade" ou "mover-se em direção ao todo". (GROF, 2010)

Para favorecer o acesso a esses estados, Grof criou a técnica da Respiração Holotrópica – uma combinação de respiração acelerada, música evocativa, trabalho corporal e desenhos de mandalas –, cujo objetivo é ativar a psique e trazer para a consciência importantes materiais inconscientes, tornando-os disponíveis para o trabalho terapêutico. Com essa técnica, a pessoa tem acesso a domínios biográficos, perinatais e transpessoais do inconsciente, podendo forma transformá-los (GROF, 2010):

> Provavelmente a inovação mais interessante que surgiu a partir do estudo de estados holotrópicos seja a substituição das abordagens verbais por abordagens experienciais de autoexploração e psicoterapia, e a utilização da inteligência inata de cura da psique do próprio paciente em vez do terapeuta ou facilitador assumir o papel de orientador.

Durante mais de 50 anos de trabalho e pesquisa, Grof constatou que, apesar de o crescimento e o desenvolvimento espiritual serem características inatas aos seres humanos, esse processo pode se apresentar em forma de uma crise psicoespiritual. Para falar dessas experiências, ele criou a expressão *Emergência Espiritual* para referir-se à evolução de uma pessoa para um modo de ser mais maduro, com mais liberdade de escolha pessoal e uma sensação de ligação profunda com as outras pessoas, com a natureza e com o cosmos. Se a experiência de emergência espiritual de uma pessoa for muito rápida e dramática, esse processo natural pode se tornar uma crise, apresentar sintomas psicóticos e ser confundido com um transtorno mental (GROF, GROF, 1990):

> O renascimento espiritual é tão normal para a vida humana quanto o nascimento biológico. Como o nascimento, a emergência espiritual tem sido acompanhada há séculos por muitas culturas como parte essencial da vida e, não obstante, tornou-se conhecida como uma doença na sociedade moderna. As experiências que ocorrem durante esse processo abrangem uma ampla gama de profundidade e intensidade, da mais amena até a mais dominadora e importuna.

Grof identifica dois quadros: a Crise de Emergência Espiritual (*Spiritual Emergency*), que sugere uma crise, emergência no sentido de "urgência"; e a

Emergência Espiritual (*Spiritual Emergence*), que sinaliza uma oportunidade de ascensão a um novo nível de consciência, emergência no sentido de "elevação". Consequentemente, verificam-se diferentes padrões experienciais e graus de insanidade nessas experiências, as quais requerem tratamentos diferenciados, sendo o auxílio relativo à natureza, à profundidade e à intensidade do processo.

Um último aspecto que deve ser mencionado nas pesquisas de Grof diz respeito aos sistemas de experiência condensada (COEX), definidos por ele como memórias de carga emocional, de diferentes períodos de nossas vidas, que se assemelham pela qualidade da emoção ou sensação física que compartilham. (GROF, 2007)

Esses sistemas são agregados de memórias, sejam elas traumáticas ou não, que ficam guardadas no inconsciente na forma de complexas constelações dinâmicas, influenciando a forma pela qual percebemos, sentimos e agimos com relação a nós mesmos, ao outro e ao mundo. Essas lembranças podem estar relacionadas a diversas fases da vida pré-natal e pós-natal, mas as raízes mais profundas do sistema COEX se estendem às diversas matrizes transpessoais, sejam elas ancestrais, cármicas, raciais, filogenéticas, sejam arquetípicas. Durante um estado holotrópico de consciência, o sistema COEX ativado determina o conteúdo da experiência, o qual pode ser trabalhado, levando a uma mudança de um COEX negativo formado por lembranças traumáticas para um positivo associadas a lembranças de emoções agradáveis. (GROF, 2010)

CONCLUSÃO

Grof (2010) reconhece que as experiências transpessoais têm muitas características estranhas que abalam os pressupostos metafísicos fundamentais do paradigma newtoniano-cartesiano e da visão do mundo científico materialista. Ele complementa dizendo que somente pesquisadores que estudaram e/ou experienciaram pessoalmente esses fenômenos fascinantes compreendem que as tentativas da ciência tradicional de rejeitá-los como produtos irrelevantes da fantasia e da imaginação humana ou alucinações são ingênuas e inadequadas. E conclui afirmando que:

> Para levarmos em conta todos os fenômenos apresentados nesses estados, devemos reavaliar radicalmente nossa compreensão das dimensões da psique humana.

REFERÊNCIAS

GROF, S. **Psicologia do futuro: lições das pesquisas modernas de consciência**. Brasil: Heresis Transpessoal, 2007.

_____. **Cura profunda: a perspectiva holotrópica**. Rio de Janeiro: Capivara, 2012.

GROF, C.; GROF, S. **Emergência Espiritual: crise e transformação espiritual**. São Paulo: Cultrix, 1989.

_____. **A Tempestuosa busca do ser: um guia para o crescimento pessoal através da crise de transformação**. São Paulo: Cultrix, 1990.

_____. **Respiração Holotrópica: uma nova abordagem de autoexploração e terapia**. Rio de Janeiro: Capivara, 2010.

MASLOW, A. H. **Toward a Psychology of Being**. Nova York: Van Nostrand Company, 1968.

SALDANHA, V. **Psicologia Transpessoal: abordagem integrativa – um conhecimento emergente em psicologia da consciência**. Ijuí: Unijuí, 2008.

TABONE, M. **A Psicologia Transpessoal: Introdução à nova visão da consciência em Psicologia e Educação**. São Paulo: Cultrix, 1998.

WALSH, R.; VAUGHN, F. **Caminhos além do ego: uma visão transpessoal**. São Paulo: Cultrix, 1993.

CONSIDERAÇÕES SOBRE O TRANSCENDER NA CONTEMPORANEIDADE:
AS BARREIRAS DA EXPERIÊNCIA EM LARROSA

Valéria Nogueira de Oliveira[1]
Selena Mesquita de Oliveira Teixeira[2]
José Clerton de Oliveira Martins[3]

Resumo: Este trabalho trata da raridade das experiências na contemporaneidade a partir das colocações de Jorge Larrosa. Nessa perspectiva, a experiência é aquilo que implica e toca verdadeiramente o sujeito, que passa por uma superfície sensível deixando marcas e abrindo possibilidades para a transformação do ser. Para tanto, elegeu-se como objetivo refletir acerca dos principais fatores que barram a experiência e o saber resultante dessa experiência nos tempos atuais, incluindo: o excesso de informações, a emissão demasiada de opiniões, a falta de tempo e o excesso de trabalho. A análise e a discussão com outros textos, autores e ideias sobre o tema em questão nos possibilitou inferir que os modos de subjetivação na contemporaneidade são fortemente influenciados por um contexto que dificulta a possibilidade de experiências que conduzam o humano ao autoconhecimento e ao cultivo de virtudes trancendentes. Essa condição limitante de existir, em geral, desemboca na falta de clareza interior, escassez de experiências espirituais autênticas e uma predominância de ações costumeiras e vazias de sentido.

Palavras-chave: experiência; transcendência; espiritualidade; contemporaneidade.

1 *Mestranda em Psicologia pela Universidade de Fortaleza (Unifor), Fortaleza - CE, CRP-11/07712.* E-mail: *psico.valeria@gmail.com*
2 *Doutoranda em Psicologia pela Universidade de Fortaleza (Unifor), Fortaleza - CE, CRP-11/07687.* E-mail: *selenateixeira@hotmail.com*
3 *Doutor em Psicologia pela Facultad de Psicología da Universidad de Barcelona e Pós-doutor pela Universidad de Deusto. Professor titular da Universidade de Fortaleza no Programa de Pós-Graduação em Psicologia e Coordenador do Laboratório de pesquisa Otium e o GT Ócio, Tempo e Trabalho da ANPEPP. Fortaleza – CE.* E-mail: *jclertonmartins@gmail.com*

INTRODUÇÃO

As palavras ajudam a produzir sentido e criar realidades, funcionando muitas vezes como mecanismos de subjetivação. Elas estruturam nossos pensamentos, nos permitindo dar sentido ao que somos e ao que nos acontece.

A palavra *experiência* vem do latim *experiri*, que significa "provar ou experimentar". Dessa forma, a experiência é, em primeiro lugar, algo que se experimenta, que se prova. O radical *periri* está relacionado à ideia de travessia, de percorrido, de passagem, de ir até o fim, de limite e de prova (no sentido de provar/experimentar).

No entanto, o sujeito entorpecido pelo automatismo contemporâneo agrupa em seu repertório infinidades de características que impedem que algo lhe aconteça e que o faça existir. Assim, fecha-se a experiência e ancoram-se as superficialidades da vida cotidiana. Apenas o sujeito da experiência encontra-se aberto a transformações, pois reflete sobre si. Como sujeito tocado, faz uso do tempo para pensar, olhar para si, sentir o outro. (LARROSA, 2014)

Nesse sentido, a relevância deste estudo recai em compreender o que colabora para a escassez de experiências na contemporaneidade e os fatores que obstruem o caminho para a descoberta de possibilidades por meio da experiência autêntica. Para tanto, adotamos a perspectiva de Larrosa (2014) sobre a experiência, almejando discutir seu caráter transcendente e intensificador de potencialidades humanas.

A EXPERIÊNCIA NA CONTEMPORANEIDADE

A palavra *experiência* é apresentada por Larrosa (2002) como aquilo que nos passa, nos acontece, que nos chega e que nos toca. Infelizmente, vivenciar experiências de forma autêntica tem sido algo cada vez mais raro. O autor aponta quatro fatores principais para a impossibilidade das experiências autênticas na contemporaneidade:

1) O excesso de informação. Dispomos hoje de um volume de informação muito maior, sabemos de coisas que antes não sabíamos, e o acesso a essas informações também é muito fácil. Apesar de tudo o que aprendemos, nada nos sucedeu, aconteceu ou nos tocou. Temos muita informação e somos cada vez mais ávidos por saber mais e mais, sem, no entanto, nos tornar sábios. Em outras palavras, a aprendizagem não pode se reduzir a adquirir e processar a informação. (LARROSA, 2014)

   É por meio da experiência que os místicos afirmam a existência de um Espírito, de Deus ou de uma Realidade Suprema. Não é com base em informações colhidas em ideias, teorias ou dogmas, mas sim na experiência direta. Essa experiência pode ser comunicada ou transmitida, e as restrições científicas a esse conhecimento são as mesmas enfrentadas por muitas áreas do saber. Os físicos afirmam que os elétrons existem, mas eles podem estar errados.

Como podemos ter certeza disso? Por meio de experimentos! E foi exatamente isso o que os místicos fizeram ao longo da História, usando seu laboratório mental pessoal para verificar, refinar e registrar suas experiências ao longo de milênios. (WILBER, 2007)

2) O excesso de opinião. A opinião se tornou tão imperativa quanto a informação, e o par informação/opinião permeia nossa ideia de aprendizagem. Primeiro nos informamos, depois manifestamos nossa reação subjetiva a essa informação. Infelizmente, esse processo tem sido tão automático que, quase sempre, se reduz a estar a favor dessa informação ou contra ela (LARROSA, 2014). Sem uma reflexão e uma aprendizagem significativas sobre a informação, não podemos descrever a experiência, muito menos evocar *insights* que nos conduzam ao autodesenvolvimento.
3) O fator tempo. A experiência é cada vez mais rara por falta de tempo (LARROSA, 2002). Nossos dias estão permeados pela pressa, pela excitação fugaz e efêmera, pela vivência instantânea, pontual e fragmentada, pela velocidade e pelo novo, porém, nada acontece realmente. Essas obsessões modernas impedem a construção de memórias significativas – nos falta silêncio e, consequentemente, nos faltam experiências. Se não tivermos tempo para dialogar com as pessoas, para entrar em contato com a natureza e a arte, para acessar nossas potencialidades e usá-las para crear[1], corremos o risco de nos cristalizar em nosso desenvolvimento.
4) O excesso de trabalho. Esse aspecto tem tornado a experiência cada vez mais rara. A experiência não pode ser reduzida a uma contagem de créditos ou a uma mercadoria. O sujeito moderno está atravessado por um afã de mudar as coisas, tão cheio de vontade e hiperativo que vê no trabalho uma forma otimista de progressismo que o levará a poder fazer tudo o que se propõe e não admite que algum obstáculo possa pará-lo. (LARROSA, 2002)

A experiência requer interrupção, parar e pensar, olhar, escutar e fazer tudo isso lentamente e quantas vezes for necessário para sentir as mudanças dela advindas. Nesse momento da vivência, devemos nos despir de opiniões, de juízos e do automatismo, dando lugar à atenção e à delicadeza de vivenciar o momento com todos os sentidos. Se pararmos, nada nos acontecerá, mas se estivermos abertos à experiência, permitindo-nos ser tocados e atravessados por ela, todo o potencial de tornar-se apropriado de si mesmo pode ser acessado.

A necessidade de experiência vem se manifestando numa contracultura de movimentos voltados para esse processo mais lento e delicado. Um dos mais conhecidos é chamado de Movimento Slow (GURGEL, 2011), que incentiva as

1 Crear *é a manifestação da essência em forma de existência, enquanto* criar *é a transição de uma existência para outra. O Poder Infinito é o* creador *do Universo, enquanto um fazendeiro é* criador *de gado. Há entre os homens gênios creadores. (RHODEN, 2008)*

pessoas a realizar, por exemplo, o *Slow Food* (apreciar o momento de comer e preparar a comida) e o *Slow Sex* (para que o ato sexual seja um momento de criação de laços e aprendizagem sobre o outro, sobre si mesmo e sobre a vida) .

No campo da experiência, as palavras encontram um problema que não dão conta de resolver: a experiência é algo inefável, ou seja, não podemos descrevê-la completamente por meio de palavras. Posso descrever a linda queima de fogos na praia durante a virada de ano-novo, mas outra pessoa precisaria passar pela experiência para ver realmente como é.

Nesse ponto é possível pensar na profundidade do termo *experiência*. É um lugar em que chegam as coisas, aquilo que nos acontece, nos sucede e, sobretudo, "é o espaço onde têm lugar os acontecimentos" (LARROSA, 2014). Esse sujeito da experiência se define por sua receptividade, abertura e disponibilidade, um momento de passividade apaixonada, paciente, de atenção e entrega. Ele se torna um sujeito exposto, vulnerável ao risco da experiência. Ao expor-se de tal maneira, o sujeito da experiência é alcançado, tombado e derrubado. Ele deixa de estar seguro sobre sua visão de mundo e submete-se a esse sofrimento de forma receptiva, aceitante e submetido às possibilidades que virão numa reorganização de si mesmo após a experiência. É nas experiências que residem as possibilidades de nos formar e de nos transformar e, por isso mesmo, somente o sujeito da experiência está aberto à sua própria transformação.

CONCLUSÃO

Por fim, podemos inferir que, para o sujeito contemporâneo, a experiência se torna cada vez mais inalcançável, visto que o excesso de informação gera o excesso de opinião. A expressão demasiada de opiniões suprime as possibilidades de experiência e faz com que nada aconteça. A aliança entre informação e opinião empata todo o espaço do acontecer, fabricando indivíduos alienados, manipuláveis e pouco reflexivos sobre sua própria condição de ser.

Essa aliança é um dispositivo moderno que destrói a experiência, que, cada vez mais, se mostra escassa pelo mau uso do tempo. Nesse contexto, a condição de ter se sobrepõe à condição de ser, impedindo que o humano transcenda a partir de um saber advindo da experiência. É inevitável que uma vida de correrias se torne superficial e impossibilite o acesso à experiência. Esse modo de vida produz indivíduos que são, ao mesmo tempo, mais informados e mais desencontrados em relação ao sentido de existir.

O saber da experiência embasa a forma do ser, atribuindo sentido à vida, configurando a personalidade e, por sua vez, a maneira como o sujeito percebe e age no mundo em que vive. A experiência e o saber da experiência permitem que o sujeito se aproprie da vida com estilo e percepções próprias.

Dessa maneira, o sujeito da experiência se define não por sua atividade, mas por sua passividade e abertura à transformação, além de oferecer espaço para ser afetado de algum modo pelo que acontece, protegendo-se de grande parte dos males da contemporaneidade. Somente pela experiência e pelos saberes que adquirimos delas é que podemos nos apropriar de nossa própria

vida. Oseja, podemos ser autênticos, autores de nossa própria história, e não somente atores que atendem a todos os excessos contemporâneos .

REFERÊNCIAS

GURGEL, L. I. **Ócio e Movimento Slow: contraposição à sociedade apressada**. Fortaleza: Universidade de Fortaleza, 2011.

LARROSA, B. **Notas sobre a experiência e o saber de experiência**. Espanha: Universidade de Barcelona, 2002.

LARROSA, J. **Tremores: escritos sobre a experiência**. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

RHODEN, H. **Filosofia contemporânea:no drama milenar do homem em busca da verdade integral**. São Paulo: Martin Claret, 2008.

WILBER, K. **Graça e coragem: espiritualidade e cura na vida e morte de Treya Killam Wilber**. São Paulo: Gaia, 2007.

A PSICOLOGIA TRANSPESSOAL NO CAMPO ACADÊMICO BRASILEIRO

Aurino Lima Ferreira[1]
Sidney Carlos Rocha da Silva[2]
Ronilda Iyakemi Ribeiro[3]

Resumo: O texto apresenta a inserção da Psicologia Transpessoal no campo acadêmico brasileiro. Situa sete universidades federais que apresentam a disciplina e/ou temática transpessoal na grade curricular da formação inicial d@s psicólog@s. Aponta nove cursos de especialização reconhecidos pelo MEC que tratam da transpessoalidade e dois cursos de mestrado e doutorado com disciplinas e linhas de pesquisa em Psicologia Transpessoal. Situa três grupos de estudo cadastrados na plataforma do CNPq e afirma que foram defendidos, no período entre 1986 e 2014, 146 trabalhos no total, sendo 117 dissertações e 29 teses com a temática transpessoal. A presença da Psicologia Transpessoal na formação d@s psicólog@s indica o reconhecimento da comunidade acadêmica brasileira conforme recomendação das Resoluções CFP 010/97 e CFP 011/97.

Palavras-chave: Psicologia Transpessoal; inserção; graduação; pós-graduação.

1 *Doutor, CRP-02/8867 PPGE/UFPE. Recife – PE.* E-mail: *aurinolima@gmail.com*
2 *Mestre, CRP-02/16794 - NEIMFA- Recife - PE.* E-mail: *mahasido16@yahoo.com.br*
3 *Doutora em Psicologia e em Antropologia da África Negra. CRP-06/760. USP e UNIP. São Paulo, SP.* E-mail: *iyakemi@usp.br*

INTRODUÇÃO

A abordagem transpessoal vem gradativamente se inserindo no espaço acadêmico formal brasileiro desde os anos 1970, de início por meio do pioneirismo de Pierre Weil, que introduziu a primeira disciplina de Psicologia Transpessoal na academia. Neste artigo situamos como vem se processando a entrada da Psicologia Transpessoal nos espaços formadores. Para isso, realizamos uma breve pesquisa na internet, buscando mapear as universidades brasileiras que apresentassem essa disciplina na graduação, assim como os cursos de especialização oferecidos e a presença de disciplinas em mestrados e doutorados. Destacamos ainda os grupos de pesquisa na área transpessoal.

A pesquisa na internet foi realizada no mês de janeiro de 2014, sendo priorizados os *sites* disponíveis ao domínio público, os quais foram discriminados em notas de rodapé para facilitar a identificação.

DISCIPLINAS OU TEMÁTICAS DA PSICOLOGIA TRANSPESSOAL NOS CURSOS DE GRADUAÇÃO

No que diz respeito à busca da inserção da temática transpessoal nos cursos de graduação de Psicologia, pesquisamos nos sites das universidades públicas federais brasileiras a partir do cruzamento das palavras-chave ementa, disciplina e Psicologia Transpessoal.

A opção por pesquisar as disciplinas da graduação que apresentavam a temática transpessoal objetivava levantar informações que ajudassem a montar uma visão geral da inserção dessa área da Psicologia na formação de base dos psicólogos, podendo assim indicar o nível de inserção, legitimação e reconhecimento realizado pela academia como demandado em 1996 no II Congresso Nacional de Psicologia e expresso nas Resoluções CFP 010/97 e CFP 011/97. Delimitamos a pesquisa nas universidades federais, pois, de acordo com Lisboa e Barbosa (2009: p. 734), elas têm mantido o melhor nível nas avaliações nacionais, assim como apresentam os dados na internet.

> [...] as instituições públicas são sistematicamente mais bem avaliadas que as instituições privadas. Para exemplificar, nenhum curso vinculado a uma instituição privada tirou o conceito máximo (5) no Enade. Apenas nove cursos (2,89%) o fizeram, todos inseridos em instituições públicas. Da mesma forma, verifica-se que apenas 15,38% (n = 8) dos cursos públicos tiraram o conceito médio (3), enquanto 45,56% (n = 118) dos privados o fizeram.

A seguir, apresentamos o Quadro 1, com os dados parcialmente levantados[1].

1 *A coleta de dados foi realizada com apoio de Marília Carolina de Oliveira da Silva, no projeto de pesquisa do Departamento de Psicologia da UFPE: "A Psicologia Transpessoal e suas intervenções psicoterápicas".*

Quadro 1 *– Disciplinas na graduação de cursos de Psicologia*

INSTITUIÇÃO DE ENSINO SUPERIOR	DISCIPLINA NA GRADUAÇÃO
Universidade Federal Fluminense[2]	GSI04114 – Psicologia Transpessoal A Psicologia Transpessoal e o pensamento holístico emergente. A pesquisa da consciência e a Psicologia do Espectro. O caminho da autotranscendência e os recursos técnicos do movimento transpessoal.
Universidade Federal do Rio Grande do Norte[3]	Psicologia Transpessoal I Psicologia Transpessoal II
Universidade Federal da Bahia[4]	FCH367 - Introdução ao estudo da Psicologia Transpessoal
Universidade Federal de Minas Gerais[5]	PSI660 – Psicologia Transpessoal I Estados de consciência e estados intensificados de consciência: estudos teórico e vivencial. Personalidade e psicopatologia: fenômenos relacionados com os níveis de realidade e os estados de consciência. PSI661 – Psicologia Transpessoal II Estudo holístico do homem. Psicoterapia Transpessoal em função dos estados de consciência. Regressão da memória
Universidade Federal do Pará[6]	FH-07014 – Psicologia da Personalidade Conceituação de personalidade. A psicologia dos traços e teorias fatoriais. Teorias do sistema psicanalítico. Teorias neoanalíticas e teorias do "eu". Versão transpessoal da Psicologia Oriental. [grifo nosso]
Universidade Federal de Uberlândia[7 8]	Psicologia da Personalidade III A constituição da personalidade sob o ponto de vista biológico, comportamental, cognitivista, humanista, transpessoal e sistêmico-construtivista [grifo nosso] PSC02 História e Sistemas em Psicologia – 3.4 – Transpessoal

2 *A coleta de dados foi realizada com apoio de Marília Carolina de Oliveira da Silva, no projeto de pesquisa do Departamento de Psicologia da UFPE: "A Psicologia Transpessoal e suas intervenções psicoterápicas".*

3 *Disponível em: <http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:vwH0PLBfF6MJ:www.uff.br/ichf/index.php%3Furl%3D./departamentos/gsi+UNIVERSIDADE+FEDERAL+FLUMINENSE+psicologia+transpessoal&cd=1&hl=pt-BR&ct=>.*

4 *Disponível em: <http://www.supac.ufba.br/Grade_Curricular/Area_III/313130%20PSICOLOGIA_Bacharelado.pdf>.*

5 *Disponível em: <www.fafich.ufmg.br/se/ementas_psi.htm>.*

6 *Disponível em: <http://www.ufpa.br/dpc/pgementa.htm>.*

7 *Disponível em: <http://www.ip.ufu.br/sites/ip.ufu.br/files/Anexos/Bookpage/FP_FD_05_PsicologiadaPersonalidadeIII.pdf>.*

8 *Disponível em: <http://www.ip.ufu.br/sites/ip.ufu.br/files/Anexos/Bookpage/PS_FD_01_HistoriaSistemasPsicologia.pdf>.*

Universidade Federal de Pernambuco[9]	PS622 – Psicologia Clínica de Base Fenomenológica Existencial Parte 4: Psicologia Transpessoal Breve histórico: do tornar-se pessoa a tornar-se transpessoal Visão de sujeito e realidade A Psicoterapia Transpessoal: conteúdo, contexto e processo Técnicas de si desenvolvidas pela Psicologia Transpessoal Espiritualidade integral

Fonte: FERREIRA, SILVA, SILVA (2015).

De acordo com Lisboa e Barbosa (2009: p. 730), temos um total de 37 universidades públicas federais que oferecem curso de Psicologia, sendo encontrado nesse universo de cursos um total de sete (18,92%) universidades que apresentavam na grade curricular do curso de graduação temáticas envolvendo a Psicologia Transpessoal.

As universidades federais Fluminense, do Rio Grande do Norte, da Bahia e de Minas Gerais apresentam um total de seis disciplinas específicas para abordar a Psicologia Transpessoal, enquanto as universidades do Pará, Pernambuco e de Uberlândia apresentam na grade curricular dos seus cursos quatro disciplinas que tratam da abordagem transpessoal. Duas dessas disciplinas incluem a Psicologia Transpessoal como uma teoria da personalidade, como já destacado por Fadiman e Frager (2002).

Também foi encontrada na disciplina Psicologia Aplicada à Saúde, da Universidade Estadual de Feira de Santana[10], a temática transpessoal, conforme presente na ementa oferecida em seu *site*:

> Definição, objeto e métodos de estudos. Principais concepções teóricas do século XX: Psicanálise, behaviorismo, **transpessoal**, Psicologia Analítica, humanismo, Gestalt e a aplicabilidade no campo da Saúde. [grifo nosso]

A Universidade Federal de Pernambuco, na nova estrutura curricular do curso de Psicologia, incluiu a disciplina Psicologia Clínica de Base Fenomenológica Existencial, que trata diretamente da Psicologia Transpessoal.

Os dados levantados sugerem a inserção da no espaço acadêmico, apontando, portanto, seu reconhecimento e sua legitimação na formação inicial dos psicólogos brasileiros.

CURSOS DE ESPECIALIZAÇÃO EM INSTITUIÇÕES DE ENSINO SUPERIOR

Os cursos de especialização foram selecionados a partir das palavras-chave: *especialização*, *Psicologia Transpessoal* e *transpessoal*. Selecionamos apenas as especializações reconhecidas pelo MEC, assim como incluímos apenas cursos que tivessem a disciplina transpessoal em sua grade curricular.

9 *Disponível em: <http://www.ufpe.br/depsi/images/documentos/projeto%20pedaggico%20graduao%20em%20psicologia%20perfil%206613.pdf>.*

10 *Disponível em: <http://saude.uefs.br/graduacao/enfermagem/PlanosPDF/Psicologia%20Aplicada%20%E0%20Sa%FAde.pdf>.*

Quadro 2 *– Cursos ou disciplinas de especialização em Psicologia Transpessoal*

INSTITUIÇÃO DE ENSINO SUPERIOR	CURSO E/OU DISCIPLINA
Universidade Federal de Pernambuco	Especialização em Psicologia na Educação – Disciplina: Introdução à Formação Humana Integral/Transpessoal
Centro Universitário Jorge Amado[11]	Especialização em Processos Transpessoais Aplicados à Área de Saúde
Universidade Potiguar[12]	Especialização em Psicologia Transpessoal
Universidade Federal da Paraíba[13]	Disciplina Psicologia do Fenômeno Religioso
FACIS – Faculdade de Ciências da Saúde[14]	Especialização em Psicologia Transpessoal
Faculdade Itecine[15]	Especialização em Psicologia Transpessoal
Faculdade de Integração do Ensino Superior do Cone Sul – Fisul[16]	Especialização em Psicologia Transpessoal
Instituto Tecnológico e Educacional – Itecne[17]	Especialização em Psicologia Transpessoal
Faculdade Vicentina de Curitiba[18]	Especialização em Psicologia Transpessoal

Fonte: FERREIRA, SILVA, SILVA (2015).

Foi encontrado um total de nove cursos de especialização que tratam da temática da Psicologia Transpessoal, entre eles sete cursos de especialização específicos de Psicologia Transpessoal. As universidades federais de Pernambuco e da Paraíba apresentam, nos cursos de especialização, disciplinas que tratam da abordagem transpessoal. Todos os cursos de especialização investigados apresentam os requisitos necessários a seu funcionamento, sendo todos reconhecidos pelo MEC.

Não incluímos nessa pesquisa as agências formadoras que realizam sistematicamente a formação em pós-graduação de psicólogos transpessoais e que, mesmo não vinculadas diretamente a uma universidade, são reconhecidas como centros formadores de excelência, tais como a Associação Luso Brasileira de Psicologia Transpessoal (Alubrat), a Associação Brasileira de Psicologia Transpessoal (ABPT), a Rede Nordestina de Psicologia Transpessoal, o PHOENIX – Centro de Estudos Transpessoais, o Terra Viva, e o Espaço Ser e Transcender.

11 *Disponível em: <http://pos.unijorge.edu.br/especializacao-ba/prg_cur_apr.cfm?cod=160&inf=obj>.*
12 *Disponível em: <http://www.educaedu-brasil.com/pos-graduacao-em-psicologia-e-psicoterapia-transpessoal-pos-graduacao-15908.html>.*
13 *Disponível em: <http://www.ufpb.br/>.*
14 *Disponível em: <http://psicologiatranspessoal.wordpress.com/category/pos-graduacao/>.*
15 *Disponível em: <http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:qYUuawvzNKwJ:www.itecne.com.br/cascavel/faculdade/cursos.php%3Empresa%3Ditecne%26usuario%3Dadmin%26unidade>.*
16 *Disponível em: <http://www.fisul.edu.br/posgrad/psicologia.php>.*
17 *Disponível em: <http://www.itecne.com.br/bkp/curitiba/index_psicotrans.shtml>.*
18 *Disponível em: <http://www.clasi.org.br/curso_pos_latu_2010.asp>.*

CURSOS DE MESTRADO E DOUTORADO

Os cursos de mestrado e doutorado foram escolhidos mediante as palavras-chave *disciplina*, *ementa* e *Psicologia Transpessoal*. A seguir apresentamos o Quadro 3, com os dados levantados.

Quadro 3 *– Disciplinas de mestrado e doutorado*

INSTITUIÇÃO DE ENSINO SUPERIOR	DISCIPLINA
Unicamp[19]	ED507 – Introdução à Psicologia Transpessoal
Universidade Federal de Pernambuco[20]	ED-1053 – Introdução à Psicologia e à Educação Transpessoal

Fonte: FERREIRA, SILVA, SILVA (2015).

Foram levantados dois programas de pós-graduação que oferecem a disciplina transpessoal para alunos de mestrado e doutorado, além de apresentarem linhas de pesquisa sobre a Psicologia Transpessoal.

A Unicamp foi a primeira universidade brasileira a oferecer a disciplina de Psicologia Transpessoal na pós-graduação, disponibilizando em sua biblioteca virtual um acervo de dissertações e teses enfocando a temática transpessoal. A UFPE apresenta o Núcleo de Pesquisa Educação e Espiritualidade no Programa de Pós-graduação em Educação (PPGE), que tem por objetivo:

> Conduzir pesquisas, promover estudos e orientações sobre a educação do ser humano em sua acepção ampla, o que inclui todas as suas possíveis dimensões e modos de ser – consigo mesmo, com outros, com a sociedade. Promover o esclarecimento progressivo da ideia de espiritualidade, especialmente naquilo que essa compreensão implica para a formação que compete ao ser humano, tendo em vista a própria natureza do seu ser. Empreender pesquisas, orientações e estudos que apontem a possibilidade e viabilidade do aperfeiçoamento das práticas educativas, da formação do educador e da própria compreensão da educação, na medida em que se aprofundem as implicações da ideia de espiritualidade para o desenvolvimento humano[21].

Esse núcleo dispõe de uma linha de pesquisa específica em Psicologia Transpessoal, além de uma disciplina de Psicologia Transpessoal que atende alunos do mestrado e doutorado, objetivando oferecer:

> Estudos e pesquisas relativos à interface entre Psicologia Transpessoal e Educação, problematizando os processos de potencialização humana e formas de cuidado de si, baseadas em uma perspectiva de integralidade, aplicáveis aos processos ensino-aprendizagem em espaços escolares e não escolares.[22]

Ao longo dos últimos anos, essa linha iniciou uma produção sistemática de dissertações e teses acerca da abordagem transpessoal.

19 Disponível em: <http://www.posgrad.fae.unicamp.br/index.php/grade-curricular>.
20 Disponível em: <http://www.ufpe.br/ppgedu/arquivos/Horario%20de%20aula%202010_2.pdf>.
21 Disponível em: <www.ufpe.br/ppgedu>.
22 Disponível em: <www.ufpe.br/ppgedu>.

GRUPOS DE PESQUISA

Neste item, buscamos mapear os grupos de pesquisa que trabalham com a abordagem transpessoal no Brasil, a partir das informações disponibilizadas no Diretório de Grupos do CNPq (http://lattes.cnpq.br/web/dgp). A pesquisa a esse diretório deu-se por meio da internet, no mês de novembro de 2014, pelo mecanismo de busca por "qualquer palavra", tendo como "termo de busca" as palavras *transpessoal* e *transpessoalidade*.

Encontramos um total de três grupos de pesquisa, localizados em duas áreas de conhecimento, Educação e Enfermagem, assim como em regiões e Estados diversos, como podemos perceber no quadro a seguir.

Quadro 4 *– Distribuição dos grupos de estudo*

REGIÃO	ESTADOS	UNIVERSIDADES	TOTAL POR UNIVERSIDADES	TOTAL DE GRUPO
Nordeste	Pernambuco	UFPE	1	2
	Alagoas	UFAL	1	
Centro-Oeste	Brasília	UNB	1	1
Total de grupos				3

Fonte: FERREIRA, SILVA, SILVA (2015).

Os grupos de pesquisa selecionados surgem a partir de 2004 e estão distribuídos em duas regiões: Nordeste e Centro-Oeste. Eles atuam em três instituições federais de Ensino Superior. No que diz respeito à distribuição por área de conhecimento, os grupos estão cadastrados nas áreas das Ciências Humanas e Ciências das Saúde, conforme o quadro a seguir.

Quadro 5 *– Grupos por áreas de conhecimento*

ÁREA DE CONHECIMENTO		TOTAL POR ÁREA	TOTAL DE GRUPO
Ciências Humanas	Educação Psicologia da Educação	1	1
Ciências da Saúde	Enfermagem	2	2

Fonte: FERREIRA, SILVA, SILVA (2015).

Os grupos cadastrados na área de Ciências da Saúde abordam a transpessoalidade sob vários aspectos, principalmente buscando incorporar na Enfermagem visões de cuidado que ampliem a visão de sujeito para uma perspectiva mais integral. O grupo das Ciências Humanas foca suas pesquisas no campo da Psicologia da Educação, contudo, investiga a Psicologia Transpessoal em sua complexidade e multiplicidade teórica, abordando desde a clínica até as práticas comunitárias, conforme o quadro a seguir.

Quadro 6 – Nome e descrição dos grupos

NOME DO GRUPO	IES	ANO DE FORMAÇÃO	DESCRIÇÃO
Psicologia Transpessoal, Psicologia Social/ Comunitária e Espiritua-lidade Integral em Educação	UFPE	2004	Realizar estudos e pesquisas de caráter teórico e empírico sobre: a) As contribuições da Psicologia Transpessoal e da espiritualidade integral, visando contribuir para a constituição da Educação como Formação Humana. b) Psicologia social/comunitária e as abordagens integrais em educação, enfocando temas como resiliência, estados de consciência, autorrealizacão, bem-estar psicológico, morte, crise, sofrimento, bem como as aprendizagens no meio comunitário.
Cuidado transpessoal; cuidado de enfermagem	UFAL	2004	Desenvolver projetos que proponham: outras tecnologias não convencionais para cuidar de pessoas; estratégias educativas que contribuam para hábitos de vida saudáveis; estratégias para convivência com limitações ou para o enfrentamento de doenças e tratamentos; o resgate de cuidados consagrados, mas que estão em desuso no momento.
Laboratorio de Pesquisa sobre Pluralidade e Transpes-soalidade do Cuidado em Enfermagem e Saúde – LAPPTCES	UNB	2008	O laboratório pretende fomentar a pesquisa sobre a pluralidade dos saberes e práticas acerca do cuidado em Enfermagem e Saúde. Objetiva compreender a pluralidade, a transdiciplinariedade e a transpessoalidade das representações sociais sobre o cuidado das pessoas e populações a partir do tripé formado pelos fundamentos ontológicos, epistemológicos e metodológicos das diferentes formas de saber/fazer saúde. Espera-se: 1) Contribuir para o aprofundamento do conhecimento sobre a complexidade do paradigma cuidar – curar em saúde; 2) Favorecer a compreensão de diferentes experiências e bases epistemológicas que envolvem o fenômeno do cuidado humano; 3) Enfocar a profissão de enfermagem como prática social partir das dimensões sociocultural e afetiva; 4) Contribuir na formação de recursos humanos, por meio, da graduação, iniciação cientifica e pós-graduação.

Fonte: FERREIRA, SILVA, SILVA (2015).

A partir do Diretório do CNPq, apenas um grupo aborda especificamente a Psicologia Transpessoal, o que indica a necessidade de expansão dos grupos vinculados às universidades, assim como o cadastro no CNPq dos grupos das instituições formadoras não ligadas aos IES, mas que realizam cursos em parceria com elas. O baixo número de grupos de pesquisa cadastrados no diretório parece ser uma característica comum entre as abordagens humanistas/ fenomenológicas/existenciais, pois em uma breve pesquisa nesse banco de dados encontramos apenas seis grupos que investigam a Gestalt e um que investiga a abordagem centrada na pessoa.

Como em outras abordagens humanistas/fenomenológicas/existenciais, os grupos de estudo transpessoais estão vinculados aos centros de formação,

em sua grande maioria privados, como é o caso da Associação Luso-Brasileira de Transpessoal (Alubrat). Essas instituições mantêm permanentes grupos de estudo de caráter não formal. No entanto, produzem conhecimento científico de maneira consistente por meio da publicação de livros, monografias etc.

A PRODUÇÃO ACADÊMICA DE TESES E DISSERTAÇÕES

Este item apresenta a produção do conhecimento de dissertações e teses sobre a temática da transpessoal, defendidas nos Programas de Pós-graduação brasileiros em diversas áreas de estudo, no recorte temporal de 1986 a 2014. As fontes de busca ou o *lócus* desta pesquisa foram: a Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes); o Banco Nacional de Teses e Dissertações Brasileiras (BDTD); o *site* Google Acadêmico e o *site* das universidades federais, estaduais e particulares de todos os Estados brasileiros que estavam cadastrados no *site* do MEC e que disponibilizavam seu banco de dados próprio no *site* da instituição.

Tabela 1 *– Produção acadêmica em transpessoal (1986-2014)*

ANO	DISSERTAÇÕES	%	TESES	%	TOTAL	% TOTAL
1986	01	0,8	-	-	01	0,6
1989	01	0,8	-	-	01	0,6
1994	04	3,4	-	-	04	2,7
1995	02	1,7	01	3,4	03	2,0
1996	03	2,5	01	3,4	04	2,7
1997	04	3,4	01	3,4	05	3,4
1998	04	3,4	01	3,4	05	3,4
1999	06	5,1	-	-	06	4,1
2000	05	4,2	02	6,8	07	4,7
2001	05	4,2	01	3,4	06	4,1
2002	07	5,9	02	6,8	09	6,1
2003	06	5,9	02	6,8	08	5,4
2004	05	4,9	02	6,8	07	4,7
2005	06	5,1	01	3,4	07	4.7
2006	07	5,9	02	6,8	09	6,1
2007	09	7,6	03	10,3	12	8,2
2008	06	5,1	01	3,4	07	4,7
2009	07	5,9	03	10,3	10	8,0
2010	13	11,1	01	3,4	14	9,6
2011	03	2,5	01	3,4	04	2,7
2012	05	4,2	03	10,3	08	5,4
2013	04	3,4	01	3,4	05	3,4
2014	04	3,4	-	-	04	2,7

Fonte: FERREIRA, SILVA, SILVA (2015).

Foi defendido, no período de 1986 a 2014, um total de 146 trabalhos, sendo 117 dissertações e 29 teses (Tabela 1). A primeira dissertação publicada no Brasil foi "A Psicologia Transpessoal: subsídios teóricos e contribuições para a psicoterapia", defendida por Marcia Tabone, no ano de 1986, na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, sob orientação da Dra. Yolanda Cintrão Forghieri, uma das referências na fenomenologia. No que concerne aos trabalhos de doutorado, temos a primeira tese defendida na Unicamp, Campinas, em 1998, por Vera Irma Furlan, intitulada "Uma Nova suavidade e profundidade... o despertar transpessoal e a (re)educação", orientada por João Francisco Regis de Morais.

Podemos verificar que, após a década de 1990, houve uma busca para legitimar cada vez mais o contato da temática com a academia, fato refletido nas produções acadêmicas encontradas na Tabela 1, pois, no ano de 1994, houve um incremento na produção das dissertações. Até 1998, os trabalhos de mestrado mantêm um quantitativo de quatro trabalhos por ano. De 1999 a 2009, encontramos um aumento desse número, obtendo variação de uma média de cinco a sete trabalhos por ano, com destaque para o ano de 2007, que, com nove trabalhos produzidos, destacou-se como o maior quantitativo desse período.

Após o ano de 2000, ocorreu um movimento voltado para a legitimação da transpessoal com a criação de redes transpessoais, o que possivelmente afetou a demanda de trabalhos acadêmicos nessa década. Como verificamos, as aderências a enfoques novos e as mudanças de paradigma tendem a necessitar um tempo de fermentação, o que provavelmente – conforme inferimos – ocorreu em 2010, ano no qual se verifica um aumento bastante significativo na produção de dissertações, contabilizando 13 trabalhos. De 2011 a 2014, tivemos 16 dissertações, mantendo-se uma média de quatro por ano.

REFERÊNCIAS

FADIMAN, J.; FRAGER, R. **Teorias da personalidade**. São Paulo: Artmed, 2002.

FERREIRA, A. L.; ACIOLY-REGNIER, N. (Org.). **Psicologia Transpessoal: reflexões e pesquisas no campo acadêmico brasileiro**. Recife: Top Produções, 2012.

_____. **Psicologia e processos interativos nos espaços de periferia: a formação humana em questão**. Recife: Edufpe, 2011.

FERREIRA, A. L.; BRANDÃO, E.; MENEZES, S. **Psicologia e Psicoterapia Transpessoal: caminhos de transformação**. Recife: Comunigraf, 2005.

FERREIRA, A. L.; SILVA, S. C. R. da; SILVA, S. C. R. da. **Psicologia Transpessoal: histórias, conquistas e desafios**. Recife: Udufpe, 2015. [no prelo].

LISBOA, F. S.; BARBOSA, A. J. G. Formação em Psicologia no Brasil: um perfil dos cursos de graduação. **Psicol. cienc. prof.**, 29(4), dez. 2009. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo. php?script=sci_arttext&pid=S1414-98932009000400 006&lng =pt&nrm=iso>.

A PSICOLOGIA TRANSPESSOAL E O SISTEMA DE CONSELHOS DE PSICOLOGIA: ENTRE O DES/CONHECIMENTO E O RECONHECIMENTO

Aurino Lima Ferreira[1]
Sidney Carlos Rocha da Silva[2]
Ronilda Iyakemi Ribeiro[3]

Resumo: O texto apresenta uma breve arqueogenealogia da temática transpessoal no âmbito do sistema de conselhos de Psicologia. Debate os termos *conhecimento* e *reconhecimento* e aponta a Psicologia Transpessoal como uma abordagem reconhecida. Situa que, em maio de 1994, o CRP da Bahia produziu uma lista de práticas "carentes" de bases científicas e indica que essa orientação foi transformada na Resolução Nacional 016/95 pelo CFP. Nesses documentos não temos a inclusão da Psicologia Transpessoal. Indica o reconhecimento das comunidades acadêmicas nacional e internacional, da transpessoal por meio de sua presença em disciplinas na graduação e na pós-graduação, conforme postulam as resoluções do CFP 010/97 e 011/97.

Palavras-chave: Psicologia Transpessoal; Conselho de Psicologia; reconhecimento.

1 *Doutor, CRP-02/8867 PPGE/UFPE. Recife – PE.* E-mail: *aurinolima@gmail.com*
2 *Mestre, CRP-02/16794 - NEIMFA- Recife - PE.* E-mail: *mahasido16@yahoo.com.br*
3 *Doutora em Psicologia e em Antropologia da África Negra. CRP-06/760. USP e UNIP. São Paulo, SP.* E-mail: *iyakemi@usp.br*

INTRODUÇÃO

A tentativa de realizar uma arqueogenealogia da temática transpessoal no Sistema Conselhos de Psicologia surgiu da busca de compreender sua inserção nesse espaço de orientação, fiscalização e regulamentação da Psicologia, assim como de problematizar a ambivalência presente nas respostas oferecidas pelo Conselho Federal de Psicologia e pelo Conselho Regional de Psicologia 2a Região diante da solicitação dos documentos que fundamentavam as "decisões" de inclusão da Psicologia Transpessoal como uma abordagem "não reconhecida" e/ou "emergente" e de sinalizar a falta de compreensão dos sentidos de conhecimento, reconhecimento e regulamentação usados nos discursos dos conselheiros.

Em uma breve análise de alguns documentos disponíveis que tratam da questão das "terapias alternativas", não conseguimos, até o presente momento, registros que coloquem a Psicologia Transpessoal no rol das "terapias alternativas" nem das "emergentes" ou justificativas para enquadrá-la como tal. Em nosso entender, temos mais ausência de conhecimento dessa abordagem do que uma posição crítica apoiada em argumentos cientificamente fundamentados, assim como pautados em uma ética de cuidado.

Inicialmente, o discurso dos conselheiros é pautado em um jogo de verdade que naturaliza a Psicologia Transpessoal como uma abordagem não reconhecida. Quando questionados os critérios adotados para enquadrar a Psicologia Transpessoal como não reconhecida, "alternativa" ou "emergente", não foram oferecidas respostas pelo Sistema Conselhos de Psicologia, sendo que o Conselho Federal de Psicologia (CFP), na pessoa de seu então presidente Humberto Verona, indicou que "não há uma lista de técnicas/práticas reconhecidas pelo Sistema Conselhos de Psicologia"[1], então como conhecermos o que é ou não "reconhecido", pois quais são os critérios postos? Se não temos "uma lista", então quem define o que é ou não reconhecido? Quem tem o poder? A serviço de quem ele é posto? Sendo o reconhecimento uma prática movida pela sociedade e pela adesão dos psicólogos aos grupos e associações ligadas a uma forma de ser e saber, como o Sistema Conselhos opera com essa diversidade?

PSICOLOGIA TRANSPESSOAL: ENTRE O DES/CONHECIMENTO E O RECONHECIMENTO

Na fala dos conselheiros dos CRPs aparece um des/conhecimento acerca da abordagem transpessoal e uma confusão sobre as ideias de *reconhecimento* e *regulamentação*, o que nos parece ajudar a manter posturas autoritárias e contraditórias. Digo que há um conhecimento pautado em ideias preconcebidas que associa o transpessoal a um pensamento religioso, mágico e não científico. Assim, temos um conhecimento da Psicologia Transpessoal, contudo, pautado em uma visão limitada e apoiada em ideias preconcebidas e/ou em uma visão de ciência limitada ou pautada na lógica positivista.

1 *Carta n. 54-10/CT-CPF, datada de 9 de março de 2010.*

No que diz respeito ao processo de reconhecimento de uma prática, este:

> [...] é uma questão social que se dá tanto pela sociedade, de maneira geral, quanto pela própria categoria, quando esta se associa. Por exemplo, a Psicanálise é reconhecida sem que o Sistema Conselhos tenha atuação nesse reconhecimento. O que quero dizer é que não existe uma resolução que autorize os psicólogos a praticar a Psicanálise, pois se trata de algo que, de forma hegemônica, é notoriamente reconhecido pela sociedade e categoria. Não foi preciso uma "resolução do CFP" para afirmar isso. Portanto, esse reconhecimento social se deu lastreado pela própria categoria a partir das associações de Psicanálise que foram estruturando suas perspectivas de verdade. (BERNI, 2014: p. 18)

Assim, no que diz respeito a esse processo de reconhecimento da abordagem transpessoal, historicamente, temos no Brasil a presença de associações transpessoais que atuam ativamente desde os anos 1970, agregando psicólogos que orientam suas práticas a partir do referencial transpessoal, as mais re/conhecidas são a Associação Lusobrasileira de Transpessoal (Alubrat) e a Associação Brasileira de Psicologia Transpessoal (ABPT). Esse marco de reconhecimento também pode ser percebido pela inclusão da transpessoal nos mundos acadêmicos nacional e internacional, assim como por sua própria inclusão no movimento histórico da Psicologia, por meio de Abraham Maslow – lembremos que esse autor a inclui como a "Quarta Força" do movimento psicológico, e sua entrada no Brasil deu-se nos anos 1970, sob a chancela da Universidade Federal de Minas Gerais, na pessoa de Pierre Weil.

Do total de 37 universidades públicas federais que oferecem curso de Psicologia, encontramos 7 (18,92%) que apresentam na grade curricular do curso de graduação temáticas ou disciplinas envolvendo a Psicologia Transpessoal. A Unicamp e a Universidade Federal de Pernambuco apresentam disciplinas no âmbito de mestrado e doutorado com linhas de pesquisa na transpessoalidade.

No campo internacional, esse reconhecimento deu-se ao longo dos anos com a entrada da transpessoal no espaço acadêmico, quer seja na graduação, quer seja na pós-graduação. A seguir, apresentamos algumas universidades e centros de referência internacionais que oferecem disciplinas e cursos de Psicologia Transpessoal.

Quadro 1 *– Universidades internacionais com formação transpessoal*

CENTROS DE FORMAÇÃO	DESCRIÇÃO
San Diego University for Integrative Studies[2]	Mestrado e doutorado em Psicologia Transpessoal
Akamai University Transpersonal Psychology Program[3]	Mestrado e doutorado em Psicologia Transpessoal

2 *Disponível em: <http://www.sduis.edu>. Acesso em: dez. 2014.*
3 *Disponível em: <http://www.akamaiuniversity.us>. Acesso em: dez. 2014*

Stanford University (EUA)	Além de um curso geral de Psicologia bem estruturado, oferece cadeiras em sintonia com as pesquisas transpessoais: Sono e Sonhos e Controle Mental.
State University of West Georgia (EUA)	O Departamento de Psicologia escolheu ocupar-se, além de assuntos mais convencionais, do estudo de temas existenciais da vida psicológica, estrutura da consciência, espiritualidade, experiências transpessoais e paranormais, reações a estresse extremo, pensamento oriental etc.
John F. Kennedy University (EUA)	Mestrado em Psicologia Transpessoal
California Institute of Integral Studies	Mestrado em Psicologia Transpessoal
University of California, Irvine (EUA)	Seu Departamento de Psiquiatria e Comportamento Humano oferece módulos de formação que variam frequentemente, entre os quais se incluíam na programação de 1998: Terapias Orientadas para o Crescimento; Introdução à Hipnose Clínica; e O Encontro do Ocidente e do Oriente.
Saybrook Graduate School and Research Center (EUA)	Oferece mestrado e doutorado em Ciências Humanas e em Psicologia Transpessoal.
University of Hawaii at Manoa (EUA)	No curso de Psicologia, oferece uma área de Psicologia da Personalidade/ Transpessoal.
University of Nevada, Las Vegas (EUA)	A Cátedra Begelow de Estudos da Consciência aborda estados dissociativos, a consciência na proximidade da morte, a questão da eventual sobrevivência pós-morte.
Northern Illinois University (EUA)	O Departamento de Psicologia Educacional, Aconselhamento e Educação Especial oferece, em programas de doutoramento, disciplinas relacionadas com a Psicologia Transpessoal e Humanista, como *Biofeedback* em Aconselhamento em Educação; Teoria do Aconselhamento Transpessoal; Terapia Gestalt; Psicossíntese; Criatividade e Aprendizagem; Educação Transpessoal.
University of Massachusetts Dartmouth (EUA)	A Faculdade de Educação oferece curso e seminário de Educação Transpessoal.
Naropa University (EUA)	Oferece graduação e mestrado em Psicologia Transpessoal.
Institute of Transpersonal Psychology (EUA)	Programas de certificação em Psicologia Transpessoal, em boa parte pela internet e na forma de seminários. Aborda as seguintes áreas: Expressão Criativa; Psicologia Espiritual; Estudos Transpessoais; Aconselhamento para o Bem-estar e Consciência Mente-Corpo; e Desenvolvimento Espiritual da Mulher.

Université du Québec à Montreal – UQAM (Canadá)	Oferece, no quadro de uma licenciatura em Psicologia (*baccalauréat*), as seguintes disciplinas: Psicologia Humanista; Desenvolvimento Afetivo do Adulto; Psicologia Humanista e Intervenção; Temas Especiais em Psicologia Humanista; Abordagens Fenomenológicas; Indivíduo Criativo e Treino de Criatividade.
Liverpool John Moores University (Inglaterra)	Oferece diplomas e certificados de pós-graduação em Consciência e Psicologia Transpessoal.
The University of Northampton (Inglaterra)[4]	Mestrado em Psicologia Transpessoal e estudos da consciência
The University of Edinburgh (Escócia)	Aborda disciplinas no campo transpessoal.
Sofia University (Inglaterra)[5]	Master of Arts in Transpersonal Psychology.
De Montfort University, Leicester[6] (Inglaterra)	Mestrado em Psicologia Transpessoal.
University of Chichester[7] (Inglaterra)	Mestrado em Psicologia Transpessoal.
Escuela de Psicología Transpersonal-Integral[8]	Especialização em Psicoterapia Transpessoal.
Association for Humanistic Psychology	Fornece um índice de instituições que oferecem programas de estudo nas áreas humanística, existencial e transpessoal, em níveis de graduação e pós-graduação.

Fonte: FERREIRA, SILVA, SILVA (2015)

Este processo de reconhecimento internacional também ocorreu por meio da inclusão da Psicologia Transpessoal na Divisão 32, Sociedade de Psicologia Humanista, da American Psichology Association (APA) e de sua presença como um setor na renomada British Psychological Society desde 1996[9]. No que diz respeito à definição de objetivos, a Sociedade de Psicologia Humanística da APA reconhece diretamente a transpessoal quando indica que: "[...] representa uma constelação de "psicologias humanistas", que inclui as orientações rogeriana, transpessoal e existenciais".[10]

De acordo com Aanstoos, Serlin e Greening (2000)[11], durante os anos 1980, o movimento transpessoal norte-americano alcançou um nível de crescimento a tal ponto que pleiteou uma divisão própria dentro da APA. Diante desse pedido, em 1986, Rollo May fez severas críticas à Psicologia Transpessoal, que foram fortemente rebatidas por Hendlin (1986) e Valle (1986).

4 *Disponível em: <http://www.mastersportal.eu/studies/11008/transpersonal-psychology-and-consciousness-studies.html>. Acesso em: dez. 2014.*
5 *Disponível em: <http://www.sofia.edu/>. Acesso em: dez. 2014.*
6 *Disponível em: <http://www.dmu.ac.uk/study/postgraduate-study/postgraduate-study.aspx>. Acesso em: dez. 2014.*
7 *Disponível em: <http://www.chi.ac.uk/>. Acesso em: dez. 2014.*
8 *Disponível em: <http:/www.atpweb.org/www.transpersonals.com>. Acesso em: dez. 2014.*
9 *Disponível em: <www.transpersonalpsychology.org.uk>. Acesso em: dez. 2014.*
10 *Disponível em: <http://www.apadivisions.org/division-32/about/index.aspx>. Acesso em: dez. 2014.*
11 *Disponível em: <http://www.apadivisions.org/division-32/about/history.pdf>. Acesso em: dez. 2014.*

Em um artigo que retrata o diálogo de Rollo May, Krippner e Doyle (1992), May indicou, a partir de sua leitura de William James, sua convicção sobre a importância da vida espiritual e se retrata em relação às críticas à Psicologia Transpessoal. Ele também reconheceu a importância da dimensão espiritual na construção da liberdade, associando-a à criatividade e à espiritualidade. Ele afirmou que "a liberdade tornou-se o conceito central dos místicos" (MAY, 1988: p. 188), sendo, portanto, capaz de oferecer saídas para os limites impostos pela lógica dominante do "ter".

Proponente do pedido de criação de uma divisão exclusiva para transpessoal, Carmi Harari retirou-o, pois havia necessidade de conseguir um grande número de votos, o que naquele momento não era possível por questões políticas. Todavia, foi criado um Grupo de Interesse da Psicologia Transpessoal (GIPT) dentro da Divisão 32, que até hoje mantém encontros e discute temas transpessoais.

Segundo Aanstoos, Serlin e Greening (2000), em 1998, o Conselho do Grupo de Interesse Especial da Psicologia Transpessoal votou pela conclusão de sua existência independente e doou os fundos restantes (cerca de U$ 4.000) para a Divisão 32, no intuito de fortalecer a hegemonia da sociedade. Contudo, o grupo permanece ativo no *site* da sociedade até o presente momento, com o objetivo de

> [...] promover o estudo científico e a prática profissional em Psicologia Transpessoal e de promover o diálogo profissional entre os psicólogos e profissionais afins que estejam interessados em Psicologia Transpessoal.[12]

Nesse momento, um representante do grupo transpessoal teve um lugar no Conselho Executivo da Sociedade Humanista; assim, permanece o debate acerca da inclusão do nome Transpessoal ao lado de Psicologia Humanista na Divisão 32.

Situando o debate em termos mais amplos, em entrevista ao CRP 08, Berni (2014: p. 18-9; negrito no original) sintetiza as práticas psicológicas em quatro grandes categorias:

> A primeira: **Práticas reconhecidas, conhecidas, mas não regulamentadas** por Resolução do CFP, como a Psicanálise e a Psicologia Comportamental. Trata-se de práxis que são praticadas por muitos psicólogos, são bem conhecidas da sociedade, mas não são regulamentadas, ou seja, não existe uma Resolução CFP que as autorize, visto que o campo de atuação profissional não apresenta problemas. A segunda: **Práticas reconhecidas, pouco conhecidas, mas regulamentadas**, como a "Orientação Psicológica via Internet" (Resolução CFP 11/12), a sociedade e a categoria ainda desconhecem esse tipo de atuação, e as Comissões de Orientação e Fiscalização dos CRPs vivem respondendo a questões desse tipo, ou seja, é possível atendimento via Internet? Sim. A terceira: **Práticas reconhecidas, pouco conhecidas e não regulamentadas** por Resolução do CFP; é o caso de práticas como as que, por exemplo, decorrem da Psicologia Transpessoal, que, como vimos, não são hegemônicas. Como uma abordagem minoritária, há o reconhecimento da categoria (via academia e via práxis), mas, como se trata de um grupo minoritário, tais práticas são pouco conhecidas do público

12 *Disponível em: <http://www.apadivisions.org/division-32/sigs/transpersonal/index.aspx>. Acesso em: out. 2014. [Tradução livre].*

> e da categoria. Nesse particular, a Transpessoal sofre também um ataque por profissionais que, de maneira equivocada, atravessam o campo entre a Psicologia e a Religião e, ao serem pegos em falta ética, tentam atribuir sua ação profissional à Psicologia Transpessoal. Entretanto, essas pessoas raramente têm uma formação nessa área. A quarta: **Práticas emergentes, pouco conhecidas e não regulamentadas**; trata-se de práticas que muitas vezes são multiprofissionais, que refletem novas formas de atuação profissional, que estão sendo construídas e que ainda estão em observação e estudo. Algumas dessas práticas passam pela academia, outras não, sendo fruto do estudo e da prática de profissionais. A hoje reconhecida Psicanálise desenvolveu-se nesses moldes, inicialmente. Assim, as práticas ainda emergentes contam com poucos profissionais que as estão praticando e, portanto, não possuem o reconhecimento da categoria porque ainda estão sendo propostas. Numa primeira análise, podem ser praticadas livremente, pois não ferem a ética, mas muitas vezes ficam em observação, requerendo reanálises periódicas. Eu diria que muitas dessas práticas não vão vingar, mas outras vão se instituir e ganhar a relevância social.

Tanto Berni como Baturre e Souza (2014) legitimam o reconhecimento da Psicologia Transpessoal, apontando que:

> A diferenciação entre os campos reconhecido, conhecido e regulamentado demonstra que o reconhecimento é feito antes pela sociedade e categoria do que pela autarquia da Psicologia. (BATURRE, SOUZA, 2014: p. 10)

Estas autoras indicam que

> Em 1994, o Conselho Federal de Psicologia lança uma resolução informando quais práticas alternativas eram proibidas por não terem comprovação científica. Entre as listadas estavam a Programação Neurolinguística (PNL) e a Psicologia Transpessoal. Os grupos ligados ao estudo dessas práticas fizeram suas interlocuções com o CFP, e, em 1995, foi lançada nova Resolução – de mesmo cunho, mas retirando da "lista proibida" a PNL e a Transpessoal. (BATURRE, SOUZA, 2014: p. 10)

Contudo, não apontam a fonte dessa informação acerca da transpessoal[13]: como indicamos a seguir, o *Jornal do Psicólogo* (1999: p. 12) do CRP de Minas Gerais não coloca a transpessoal como alternativa, assim como as Resoluções do CFP No 16/94, de 3 de dezembro de 1994, e CFP No 29/95, de 16 de dezembro de 1995, não incluem a transpessoal.

13 *Em contato por* e-mail *datado de 10/10/2014, a autora Célia Mazza de Souza indica: "Primeiramente quero agradecer o seu questionamento, que me fez verificar uma falha na afirmação feita no artigo publicado na* Contato. *Fica o alerta para mim de que a memória histórica, além de ter que ser documentada, deve ser consultada e reconsultada sempre ao reescrever informações. Vou solicitar ao editor da revista* Contato *uma errata, considerando que, nas abordagens informadas/citadas nas Resoluções já revogadas, a Transpessoal não é uma delas. A mudança na lista, em termos de retirada de prática, foi somente da neurolinguística mesmo". Agradecemos os documentos disponibilizados pelas autoras.*

No mapeamento arqueogenealógico que realizamos, percebemos que, em maio de 1994, o CRP da Bahia produziu uma lista de práticas "carentes" de bases científicas. Segundo o *Jornal do Psicólogo* (1999: p. 12), esta lista foi elaborada a partir de uma consulta à comunidade científica, sendo incluídas as seguintes práticas:

> *[...] astrologia; numerologia; cristaloterapia; terapia energética; psicoterapia xamânica; psicoterapia esotérica; terapia da transmutação energética; terapia regressiva de vidas passadas; psicoterapia espiritual; terapia dos chacras; terapia dos mantras; terapia de meditação; psicoterapia do corpo astral; e trabalho respiratório monhâmico.*

Ainda segundo esse jornal, a orientação do CRP 03 foi transformada na Resolução Nacional 016/95 pelo CFP, sendo a lista acrescida de novas práticas, tais como: tarologia, quiromancia, florais, fotografia Kirlian e programação neuroliguística[14]. Nesses documentos não temos a inclusão da Psicologia Transpessoal.

Com a Resolução do CFP 010/97 e 011/97, tomada a partir do II Congresso Nacional de Psicologia em 1996, acerca das "práticas alternativas", fica posto que:

> O Conselho não é um órgão de validação e de reconhecimento de técnicas. Tem função de normatizar o exercício profissional, isto é, a relação do profissional com a comunidade, zelando pelos princípios e compromissos da profissão. Não é o Conselho, mas sim a comunidade científica que tem esta responsabilidade, embora o mesmo deva fornecer subsídios relativos ao exercício profissional para que esta função se cumpra. Ele deve se instrumentalizar para saber o que já é validado e o que não é, ter regras claras para a relação com a comunidade [...]. [Grifo nosso][15]

Esse documento passa a normatizar o discurso do Sistema Conselhos diante das novas abordagens psicológicas que buscam inserção no espaço sociopolítico brasileiro. Contudo, como destaca Cognalato (2010), os desafios em torno das novas abordagens permanecem, de maneira que esse é um debate que não se esgota, requerendo do Sistema Conselhos de Psicologia maior clareza e explicitação dos critérios utilizados para nortear suas ações. Nesse sentido,

> a polêmica parece ser gerada especialmente por práticas pouco conhecidas e não regulamentadas, como é o caso da Psicologia Transpessoal e PNL. O grupo que hoje está à frente do CRP-PR defende e sustenta uma postura de abertura e diálogo. E é nesse sentido que compreendemos que as práticas psicológicas são dinâmicas e acompanham o desenvolvimento da História. Mais importante que a palavra usada para denominá-la é a forma com que esta prática é executada. Aquelas práticas que não possuem regulamentação precisam ser encaradas com base no Código de Ética, como conjunto de normas e valores éticos que traz como baliza a proteção aos Direitos Humanos essenciais, por meio de valores de liberdade, igualdade e respeito. O profissional que se debruça sobre práticas pouco conhecidas deve atentar-se ao respeito ao usuário que procura seus serviços e na

14 A programação neurolinguística foi retirada posteriormente desta lista.
15 Disponível em: <http:/www.abepsi.org.br/web/linha_do_tempo/memória/docs/fr_1996_1.htm>. Acesso em: dez. 2014.

> execução de uma prática que seja constantemente refletida, construída e repensada. Para que a ciência se desenvolva, é preciso construir tecnicamente, e os profissionais precisam ocupar os lugares de construção. Em resumo, o que dizemos é: os direitos humanos são o limite e o diálogo é o meio. (BATURRE, SOUZA, 2014: p. 10)

Essa postura favorece a inclusão da multiplicidade de práticas no campo psicológico e põe o debate em termos dialógicos, criando um espaço democrático em relação à diversidade dos saberes psicológicos.

O fundamental desse resgate histórico foi situar a Psicologia Transpessoal no eixo das práticas que são reconhecidas, precisando deixar explícito na sua relação com o Sistema Conselhos esse processo, favorecendo maior conhecimento e, portanto, a superação de ideias preconcebidas. Assim como outras grandes escolas históricas da Psicologia, a transpessoal segue os parâmetros postos no Código de ética, não almejando uma regulamentação.

REFERÊNCIAS

AANSTOOS, C.; SERLIN, I.; GREENING, T. History of Division 32 (Humanistic Psychology) of the American Psychological Association. In: DEWSBURY, D. (Ed.). **Unification through Division: Histories of the divisions of the American Psychological Association**. v. V. Washington, DC: APA, 2000.

BARTURRE; SOUZA, C. M. Artigo. **Contato**, 16(93): maio-jun. 2014.

BERNI, L. E. V. **Entrevista**. **Contato**, 16(93): maio-jun. 2014.

COGNALATO, R. P. **As alternativas no âmbito da Psicologia: conflitos e dilemas**. 2010. Tese (Doutorado em Ciência da Religião). Universidade Federal de Juiz de Fora, Minas Gerais.

FERREIRA, A. L.; ACIOLY-REGNIER, N. **Psicologia Transpessoal: reflexões e pesquisas no campo acadêmico brasileiro**. Recife: TOP Produções, 2012.

_____; SILVA, S. C. R. da. **Psicologia Transpessoal: histórias, conquistas e desafios**. Recife: Udufpe, 2015. [no prelo].

HENDLIN, S. J. **The personal in the transpersonal: A reply to Rollo May. The Humanistic Psychologist**, 14:214-215, 1986.

MAY, R. **Libertad y destino en psicoterapia**. Bilbao: Desclée de Bruower, 1988.

_____; KRIPPNER, S.; DOYLE, J. L. The role of Transpersonal Psychology in psychology as a whole: A discussion. **The Humanistic Psychologist**, 20(2-3):307-317, 1992.

VALLE, R. S. Transpersonal Psychology: A reply to Rollo May. **The Humanistic Psychologist**, 14:210-213, 1986.

RELATÓRIO-SÍNTESE DAS DISCUSSÕES DOS SEMINÁRIOS ESTADUAIS PSICOLOGIA, LAICIDADE E AS RELAÇÕES COM A RELIGIÃO E A ESPIRITUALIDADE[1]

O processo de construção de referências no Sistema Conselhos de Psicologia é bastante complexo. Podemos afirmar que existem pelo menos três níveis de referências: 1) **De caráter mandatório**: a) Nacional – Resoluções publicadas pelo Conselho Federal de Psicologia, a partir da Apaf; b) Regional – Resoluções publicadas pelos Conselhos Regionais; 2) **De esclarecimento**: a) Notas Técnicas publicadas pelos Conselhos Regionais e Federal; b) Notas de Esclarecimento publicadas pelos Conselhos Regionais e Federal; 3) **De aproximação e aprofundamento temático**: livros, vídeos, cadernos e eventos realizados pelos Conselhos ao longo das gestões.

A produção que apresentaremos nestes volumes situa-se nesse terceiro nível, tratando-se, pois, de elemento que se classifica em aproximação e aprofundamento temático.

1 *Relatoria: Luiz Eduardo V. Berni e Fatima Regina Machado.*

Apresentamos aqui uma síntese dos pontos discutidos nos debates que deram corpo aos **Seminários Estaduais Psicologia, Laicidade e as Relações com a Religião e a Espiritualidade**, realizados em 2015. Tais pontos devem servir para registrar e dar continuidade ao processo de reflexão para as próximas edições do Congresso Nacional da Psicologia (CNP), bem como para subsidiar processos de orientação profissional que se complementam com os artigos oferecidos nos três volumes da *Coleção – Psicologia, Laicidade e as Relações com a Religião e a Espiritualidade*, disponíveis em *e-book* no *site* do Conselho Regional de Psicologia de São Paulo (CRP SP)[2].

Antes de proceder à apresentação da referida síntese, é importante deixar claros alguns conceitos que delinearam as discussões realizadas. Especialmente por se tratar de temática controvertida e, até então, escassamente discutida no âmbito do Sistema Conselhos, esses esclarecimentos se fazem necessários para facilitar a compreensão dos tópicos que compõem a síntese que será apresentada.

Os conceitos-chaves das discussões, "religião, religiosidade, espiritualidade, laicidade, saberes tradicionais e epistemologias não hegemônicas", têm sido mal compreendidos e, muitas vezes, rechaçados no âmbito da formação e da atuação em Psicologia, como se fossem matéria não pertencente ao âmbito desse campo. Embora haja ampla discussão e pouco consenso para a definição desses conceitos[3], muito brevemente poderemos defini-los do seguinte modo, considerando o sentido em que foram usados nas discussões realizadas:

- **Religião** = instituição social composta por um sistema de crenças e práticas reunidas que sustentam uma suposta relação com uma dimensão transcendental.
- **Religiosidade**: modo pessoal de lidar com ou vivenciar um sistema de crenças e práticas religiosas, que podem estar ou não ligadas a uma instituição.
- **Espiritualidade**: busca de sentido para a vida que pode ou não estar ligada a uma crença religiosa.
- **Laicidade**: reconhecimento da diversidade de crenças com ênfase na separação entre Estado e religião. No caso da Psicologia, trata-se do reconhecimento da necessidade da separação entre o saber científico e outros saberes.
- **Saberes tradicionais**: construto holístico de conhecimentos, baseado numa racionalidade proveniente de diferentes culturas.
- **Epistemologias não hegemônicas**: construtos científicos partilhados por grupos minoritários da comunidade científica. Refletem propostas de construção do conhecimento científico, que se encontram nas fronteiras do paradigma da ciência, não estando, portanto, no *mainstream* da ciência.

2 *Disponível em: <www.crpsp.org.br>.*
3 *Para verificar diferentes definições, ver textos completos publicados nos volumes resultantes dos seminários.*

Tendo sido acordado o entendimento de cada um desses conceitos, procederemos à apresentação da síntese.

A síntese ora apresentada se deu a partir da análise da discussão realizada por quinze[4] grupos de trabalho compostos pelos 464 participantes dos quatro eventos dos Seminários Estaduais, Psicologia, Laicidade e as Relações com a Religião e Espiritualidade, que resultaram em quinze relatórios de seus respectivos grupos de trabalho e contaram também com 41 contribuições individuais, com sugestões para ações do CRP por meio de formulários preenchidos ao final de cada seminário. Os relatórios dos grupos de trabalho que discutiram comunicações apresentadas (cujos textos encontram-se nestes volumes) foram analisados, sendo extraídas categorias comuns que formaram os tópicos enumerados em arábico, apresentados a seguir, e que consistem em recomendações visando objetivos a serem atingidos. À medida que a cada seminário um mesmo tópico se repetia, as ideias apresentadas pelos participantes iam sendo acrescidas, complementando o tópico, que se juntava a novos tópicos que surgiam. Por fim, submeteu-se uma primeira elaboração da síntese final ao crivo dos facilitadores dos grupos de trabalho, para que fosse aferida a fidedignidade da redação e a pertinência do registro, bem como da síntese das discussões realizadas.

Os tópicos foram agrupados de modo a contemplar assuntos gerais discutidos nos seminários, dentro da temática em questão. No entanto, esse agrupamento não se refere a categorias estanques, mas que se interpenetram, uma vez que todas têm relação com recomendações à formação, à postura e à atuação dos(as) psicólogos(as). Os elementos centrais de cada tópico estão destacados em negrito.

Sendo assim, sinteticamente, a partir da discussão da temática realizada foram levantados os seguintes tópicos, em forma de recomendações à categoria.

I. QUANTO À FORMAÇÃO E À ATUALIZAÇÃO PROFISSIONAL

1. Compreender os conceitos de **espiritualidade** (busca de sentido) e de **laicidade** (valorização a todas as formas de crença, sem que estas interfiram na proposição de políticas públicas).
2. Buscar que seja inserida discussão acerca da **laicidade da Psicologia** e das **relações** entre **Psicologia, religião/religiosidade e espiritualidade** de forma transversal na **graduação**. Em nome de um laicismo exacerbado, os temas relacionados a religião, religiosidade e espiritualidade, em geral, não têm sido discutidos; eles têm sido até mesmo proibidos de ser mencionados em contextos de formação acadêmica. Isso faz com que os estudantes fiquem confusos em relação a esses temas e acabem, futuramente, assumindo posturas ou realizando práticas inadequadas no âmbito profissional, dada a falta de esclarecimento. É fundamental conhecer para minimizar preconceitos, estigmas e práticas incorretas.

4 *Previa-se que cada seminário contasse com quatro grupos de trabalho. No entanto, no primeiro seminário dois dos grupos de trabalho se juntaram, formando um único grupo.*

Portanto, é preciso que essa temática chegue de maneira mais efetiva ao processo de formação (graduação) e em cursos de atualização para dar a conhecer o papel desempenhado pelas religiões/religiosidade e diferentes formas de espiritualidade na construção da subjetividade, sem prejuízo da laicidade da Psicologia.

3. **Capacitar-se e atualizar-se continuamente**, por meio de estudo e participação em eventos. Nesse sentido, enfatiza-se que o CRP deve realizar eventos e recomendar instituições idôneas que possam contribuir para essa capacitação/atualização, de modo a propiciar capacitação e atualização adequadas para que os profissionais possam atuar de forma qualificada em diferentes contextos, tanto nas políticas de Saúde quanto nas de Educação, entre outras.
4. Criar espaços de discussão sobre atuação profissional e espiritualidade, deixando claros os **limites da Psicologia**, o que são e quais os **limites da religião** e dos saberes tradicionais e populares. É fundamental abrir possibilidades de diálogo entre essas instâncias, a fim de perceber modos adequados de considerar os desejados aspectos de integralidade e humanização na prestação de serviços de Saúde e participar de práticas compartilhadas por diferentes profissionais.
5. Enfrentar o **fundamentalismo**. Para isso, é básico o processo de capacitação para a qualificação do discurso, de modo a desconstruir argumentos reducionistas que confundem *religião* com *espiritualidade* (entendida no âmbito da busca de sentido para a vida) e seu uso em instituições de privação de liberdade, que contribuem para a violação de direitos.
6. Conhecer e respeitar a **matriz religiosa brasileira**, fundada nas tradições indígenas, africanas e cristãs, sendo fundamental distinguir as diferentes linguagens de sistemas simbólicos tradicionais/culturais, respeitando o sincretismo próprio do Brasil e da América Latina como elementos importantes na constituição da subjetividade.
7. Reconhecer que a religião tem sua importância, não precisando do apoio ou do reconhecimento da ciência para validá-la, afastando-se assim da ideia disseminada de **oposição entre ciência e religião** e aproximando-se da compreensão de seu papel de diálogo de uma possível complementaridade, ou entre esses dois tipos de saber no que se refere à compreensão da constituição da subjetividade humana.
8. Discutir o **uso de símbolos religiosos em adornos pessoais e peças decorativas** e em ambientes de atendimento psicológico. Há pouca ou nenhuma reflexão sobre o assunto, o que leva a postura do(a) psicólogo(a) a ser pautada por senso individual quanto ao que seria mais adequado.
9. Acautelar-se contra o **fundamentalismo profissional e teórico (hegemônico)**. Para isso, é importante não apenas o respeito às diferentes abordagens psicológicas, mas também discutir **epistemologias não hegemônicas** tanto nos processos formativos quanto nos de qualificação profissional.

II. QUANTO À PRODUÇÃO DO CONHECIMENTO

10. Estar atento e investir tempo na pesquisa do **diagnóstico diferencial**, que distingue processos patológicos que possam estar ligados à religiosidade/espiritualidade e processos saudáveis/anômalos, às vezes não usuais, pouco comuns ou que escapam à compreensão do *mainstream* científico. Nesse sentido, é essencial estudar aspectos das chamadas **experiências anômalas** e as formas de *coping* (enfrentamento) religioso para evitar o preconceito contra manifestações religiosas culturalmente reguladas de modo geral.
11. Preterir os **dogmas religiosos** na busca de construção de conhecimentos e práticas profissionais em Psicologia. Assim, na realização de pesquisas – assim como na prática profissional do(a) psicólogo(a) – é preciso considerar a **exclusão metodológica do transcendente**, buscando o que há de humano no que se pretende investigar/analisar, sem deixar de considerar o impacto do transcendente na vida das pessoas. Nesse sentido, perdem força as discussões ontológicas e ganham força as discussões fenomenológicas: o que importa, para o psicólogo, é como a **vivência da fé e/ou da espiritualidade impacta a subjetividade ou o desenvolvimento** das pessoas atendidas, e a avaliação do quanto isso pode ser saudável ou não. E ainda: considerando a construção de uma **Psicologia latino-americana** que atenda às necessidades do povo brasileiro, é preciso contextualizar a atuação e a compreensão do sujeito, **minimizando os impactos de visões exclusivamente euro-estadunidenses**.
12. Estudar a relação **sexualidade–religiosidade**, pois ainda há muito a ser compreendido no que se refere a essa temática.
13. Estudar mais a fundo o **efeito placebo** para melhor compreensão das **terapias alternativas e complementares**, bem como dos trabalhos de **autoajuda**.
14. Ter claro que a **investigação científica** acerca de alguma tradição ou cultura não implica necessariamente a validação de **práticas tradicionais** para a aplicação em Psicologia ou em políticas públicas, pois cada uma mantém seu lócus pertinente entre os tipos de saberes, conservando suas peculiaridades e limites. Todavia, é **possível à ciência validar técnicas a partir de práticas tradicionais**, além de abordar a dimensão psicológica de uma cultura ou tradição (**Etnopsicologia**) sem que essa abordagem, muitas vezes exploratória e restrita, implique a aplicação em larga escala à população em geral. Assim, deve-se acautelar para que a ciência não seja tomada como fonte de validação da tradição.
15. Reconhecer que **abordagens não hegemônicas**, como as Psicologias Transpessoais, dialogam com a espiritualidade e podem servir de instrumento para a compreensão da constituição da subjetividade

e do que dá sentido à vida dos sujeitos. Essas abordagens têm sido recorrentemente maculadas por profissionais sem formação qualificada, que, ao serem flagrados misturando ciência (Psicologia) e religião, atribuem suas práticas equivocadas à Psicologia Transpessoal como se isso as validasse. Isso tem contribuído para a desinformação e o preconceito contra essas abordagens.

III. ATUAÇÃO PROFISSIONAL

16. Compreender que a **Psicologia**, como profissão regulamentada, deve ser **laica** na atuação social – o que não significa menosprezo pela religiosidade/espiritualidade dos atendidos –, com base na **Ética Profissional** e no respeito aos **Direitos Humanos**. Considera-se que ações de orientação e fiscalização devem ser enfatizadas no sentido de garantir a laicidade, a ética e o respeito aos Direitos Humanos na prática profissional do(a) psicólogo(a).
17. Reconhecer que, para atuar especificamente no contexto indígena, popular ou tradicional, são fundamentais o conhecimento e o **respeito às peculiaridades da cultura**. Para dar conta desses contextos de atuação, são essenciais as **abordagens inter e transdisciplinares** e a colaboração e o diálogo com diferentes saberes (**racionalidades**) de forma igualitária. Uma única disciplina é insuficiente para lidar com a complexidade da questão de contextos culturais diversos. São reconhecidos como básicos a compreensão e o **respeito à alteridade** e às práticas tradicionais dos sujeitos e coletividades atendidos pelos serviços.
18. Reconhecer a própria espiritualidade/religiosidade e atentar para a **laicidade** da prática profissional são ações fundamentais para que o(a) psicólogo(a) não confunda suas **crenças** com as dos usuários de seus serviços.
19. **Atuar como psicólogo(a)** nos contextos em que for contratado(a) ou solicitado(o) como tal, sem oferecer outro tipo de atendimento que não seja o do âmbito da Psicologia. No caso de uma mesma **pessoa exercer dois tipos de atividade – como psicólogo(a) e como terapeuta que use práticas tradicionais/religiosas**, por exemplo –, é imprescindível que a atuação seja bem definida/delimitada e que as racionalidades distintas, pertinentes a cada tipo de atuação, não sejam vinculadas e não se confundam. Contextos específicos devem ser respeitados, assim como, e principalmente, a **demanda** de quem procura o serviço do profissional.
20. Colaborar para a construção de **políticas públicas que considerem os saberes tradicionais e populares** que envolvem a espiritualidade e a religiosidade, sem excluir os praticantes tradicionais, ou seja, rezadoras, benzedeiras, pajés, mães de santo, acupunturistas

chineses, etc. como colaboradores no atendimento à população, desde que aceitos por quem é atendido. Essas políticas, alicerçadas em práticas coletivas, r**eforçam a autonomia dos sujeitos e coletividades** e se contrapõem às políticas que enfatizam enfoques reducionistas da dimensão individual, além de serem possíveis formas de auxílio no **enfrentamento da medicalização** da população em razão de interesses econômicos, em curso na sociedade brasileira.

21. Combater a **terceirização dos serviços de Saúde em áreas de saberes tradicionais** para organizações missionárias/religiosas que façam uso de seu lugar de fornecedor de serviços para doutrinar. Esse tipo de doutrinação afeta diretamente a imagem que se populariza das práticas tradicionais.
22. Compreender o **papel** de poder **exercido pelo profissional** na relação de ajuda profissional–usuário de serviços de Saúde. Nesse sentido, é de suma importância, tanto no trabalho de **formação** (graduação) quanto no de **capacitação continuada** (qualificação profissional): a) o estudo; o b) o autoconhecimento (análise/terapia do profissional); c) o diálogo entre os pares (grupos de estudo), e em diferentes níveis horizontal e vertical (supervisão/orientação) para o desenvolvimento do senso crítico.
23. Permitir que os usuários dos serviços de saúde – sejam serviços públicos, sejam particulares – possam **expressar questões relacionadas a sua espiritualidade ou religiosidade**, uma vez que fazem parte de sua subjetividade. O(A) psicólogo(a), no entanto, deve **manter** uma **escuta qualificada,** de acordo com os pressupostos da abordagem psicológica adotada.
24. Reconhecer a **distinção entre assistencialismo, filantropia e responsabilidade social**, para que o direito associativo, previsto na Constituição, seja praticado sem violar a ética profissional. Esse aspecto é importante ao se considerar a associação de **profissionais que partilham de uma mesma fé** para prestar serviços de atendimento psicológico à população. Não há problemas em tal associação, nem que sejam atendidas pessoas que compartilham das mesmas crenças dos profissionais – o que pode até facilitar a verbalização de questões pessoais e a formação de vínculo. No entanto, **é inaceitável que o compartilhamento da mesma fé seja uma exigência para o atendimento profissional** e que o atendimento profissional seja desvirtuado para uma prática de **doutrinação** ou divulgação de determinada crença religiosa. Cabe, nesse caso, o princípio básico da **laicidade da Psicologia** para a atuação profissional.
25. Compreender que ao Sistema Conselhos cabe **regulamentar a atuação profissional** do(a) psicólogo(a), ao passo que à comunidade científica e à sociedade **cabe o reconhecimento de práticas e abordagens.**

CRÉDITOS

Créditos finais aos participantes dos eventos citados, que de várias maneiras contribuíram com a produção das reflexões apresentadas nesta coleção Psicologia, Laicidade e as Relações com a Religião e a Espiritualidade.

Adriana Aires Gonçalves
Adriana Bernardo Teixeira
Adriana Isabel Paulino
Adriano Lima
Agnes Ayumi Sewo Mori
Aguinaldo Triumpho Avellar
Alessandra Carlos do Nascimento
Alessandra Gomes
Alessandra Tagnini
Alessandro de Oliveira Campos
Alexandre Liber de Oliveira
Alexandre Massariol
Alexandre Nobre
Aline Helena Venâncio
Almerinda Barbosa Magnani
Amanda Barbosa Marques
Amanda Santos Silva
Ana Aparecida de O. P. Parini
Ana Carolina Dias Cruz
Ana Carolina Furtado D'amaro
Ana Fernanda Ferris do Nascimento
Ana Keila M. Pinezi
Ana Lucia dos Santos Annunziata
Ana Maria Aires Gonçalves
Ana Maria Lopes
Ana Maria Morini
Ana Paula Guiraldeli D Alambert Brito
Andrea Pereira Dias
Andreia Nunes do Nascimento
Andrew An Castro Huang
Anelidio Mendes Rodrigues
Angélica Aparecida Fernandes
Angélica Iracema Bomfim
Angelica Matos Marcondes Machado
Antonia de Lourdes Samões Chiancone
Antonio Carlos Dornellas de Abreu
Ariane de Oliveira Turai
Aristeu Bertelli da Silva
Aurelize Martinez
Aurino Lima Ferreira
Bárbara Câmara Aragon
Bárbara de Melo
Barbara Gonçalves Erminio
Bárbara Pérola Santos Severiano Silva
Beatris Guarita Dotta
Beatriz Domingues
Beatriz Martins Pintchovski
Beatriz Trajano Borges
Brenda Steffanny Ferreira Alves
Bruna Mundeki Iwan
Bruno Tomazi
Camila Chagas Raimundo
Camila Lasaro Athayde
Camila Martins Cardoso
Camila Santos de Melo
Carla Conceição Colombo Ribeiro Camarote
Carlos Alberto Dotta
Carolina Duarte Tadei
Caroline Catano Lopes
Cecilia Maria Paternostro Stella Sant'ana
Celeni Valdevino da Silva
Celia Ap. Sales
Célia Zenaide da Silva
Cesar Augusto de Oliveira de Sousa
Chu Yu Gi
Cibele Sanches
Cibele Sayuri Sant Anna Shinzato
Cinthia Cristina da Rosa Vilas Boas
Claudia M. Cocalho
Claudia R. Sanchez
Claudia Simone Ferreira Lucena
Claudiney Prieto
Clayton Bianchini Levy
Cleide Regina dos Santos
Cleiton Ap. Brito Alves
Cleonice M. Faria
Cleria Maria Lobo Bittar
Cristiana de Assis Serra
Cristiane Accica
Cristiane Berto Santana
Daniel Holzhacker
Daniel Ribeiro da Silva
Daniel Vieira da Silva
Daniela Aparecida Tavares
Daniela da Rocha Paes Peres
Daniele Dayrell Baracat
David Clécio de Morais Ribeiro dos Santos
Debora Cristina de Lima

Deborah Mahtuk Mascarenhas Neves
Denize Silva Filho
Diego S. Colzavara Pádua
Diego Sousa de Carvalho
Dilgay Aparecida Franco
Dirk Albrecht Dieter Belau
Dorival Aparecido Bernini Junior
Douglas Ifrana Rodrigues
Eder A. P. R.
Edilson Kaspchak
Edin Sued Abmanssur
Edir Linhares
Edna Maria Videira
Edna Muniz De Souza
Edson Ferreira
Edson Sigueyoshi Hamazaki
Eduardo Ribeiro Frias
Eduardo Romélio de Bodé
Edwiges Lucia Horvath
Elaine Oliveira Toledo
Elaine Silva de Almeida
Eliana Silva Cunha Pacheco
Eliane Lins de Moura Borges
Elisa Rubbo Rodrigues de Camargo
Elisabete Ferreira Araujo
Elisabete Freire Magalhães
Elisabeth Cursino
Elisabeth P. Pastore
Elisete Maria da Silva
Elisete Reis Santos
Ênio Brito Pinto
Ercilia Pereira Zilli Tolesano
Erika de Souza
Estela Maria de Oliveira Pestana
Everton de Oliveira Maraldi
Fabiana do Nascimento Ferreira dos Santos
Fabiane Paiva Direito
Fabiano Bueno de Oliveira
Fatima Aparecida de Cassia Francisco
Fátima Aparecida Lourenço da Silva
Fatima Cristina Costa Fontes
Fatima Regina Machado
Felipe Gomes
Felipe Rodrigues Teixeira
Fernanda Barros Zanotti
Fernanda Cristina Fernandes
Fernando Antonio Grisi Kachan
Filipe Barbosa Morgarido
Franciane Cristina do Nascimento
Franciane Lima Oliveira
Gabriela Campos dos Santos
Gabriela Hidalgo Moraes
Gean Mattias Bezerra
Geraldo de Paiva
Gerson Matias da Silva
Guacyra Guarany de Souza
Guilherme Rodrigues Raggi Pereira
Hanna de Sousa Botelho
Hariel Pereira
Helena Mascarenhas
Hellen Cristina Bravo Galisteu da Silva
Heloísa Santos
Hermeval A. Borges
Herminia Prado Godoy
Ilana Mountian
Ilça Fernandes Rocha
Ilma Paula de Almeida Leite
Ingrid Jorente Prudencio
Iolanda Krusnauskas
Iraci Celisia Teodoro
Iraidis Nascimento Alves
Ivanilza Martins Ribeiro Jacinto
Ivone Maria Matos Marcondes Machado
Izabel Francisca Gomes
Jailma Araujo de Brito
Jaira Rodrigues
Jamile Abou Nouh
Jane Elen de Oliveira Augusto
Jaqueline Novais Pedroso
Jéssica Andressa Cordeiro Rodrigues
Jessica de Lima e Silva
Jeverson Rogério Costa Reichow
João Pedro Salles
Joari Aparecido Soares de Carvalho
Jon Anderson Machado Cavalcante
José Agnaldo Gomes
José Francisco Miguel Henriques Bairrão
José Henrique Lobato Vianna
José Jorge de Morais Zacharias
Jose Lacerda Cintra
Josiane Regina Monteiro da Rocha
Júlia Macruz Marques
Julia Raney Campos Uzum
Juliana Eliza dos Santos Mendes
Juliana Santos Graciani
Jussania Peres Almeida Santos
Karen de Souza Silva
Karina Gomes dos Anjos
Katia Regina Honora
Lais de Moura Milhomens
Larissa Baptista Matheus
Laudelino A. Lima
Laura Lucia dos Santos Leher
Leila Mendes da Rocha
Leonardo Breno Martins
Leonardo Grangeiro Pereira
Letícia de Assis Araújo
Letícia dos Santos Silvério
Lidia Pereira Gallindo
Lidiane Cancelei
Ligia Splendore
Ligia Sucupira
Lilian Mara M. Nazath
Lilian Pinheiro da Silva
Liliane Costa Raffa Maia
Linda Haro Sanchez
Lucas Barnah Szemere
Lucas Cubatelli Barbosa
Lucas Quevedo
Lucas Tartuce de Campos Carvalho
Lucelia Elizabeth Paiva
Luci Ap. Cavalcante Soares da Rocha
Lucília Ribeiro de Souza
Lucimar Ribeiro Campos

Luis Carlos de Almeida
Luis Henrique Reis Santos
Luiz Antonio Mariotto Neto
Luiz Carlos Afonso
Luiz Eduardo V. Berni
Luiz Henrique de Sá Mendes Fonseca
Luiz Otavio Carvalho Caldeira
Luiz Philip Pessoa
Luiza Freitas de Souza
Luiza M. Martino
Lumena Celi Teixeira
Magdalena Rodriguez Bim
Maiara Gualberto Muniz
Manoel Jose Pereira Simao
Marcelo de Araujo Rocha
Márcia Aparecida Costa da Silva
Marcia Chavenco
Márcia Cristina Soares de Oliveira
Marcia de Souza Gonçalves
Márcia Gouvêa Lousada
Marcos Fioravanti Taschetto
Maria Aparecida Ferreira Ribeiro
Maria Adelina Bastos Rennó
Maria Aparecida de Oliveira Barbosa
Maria Aparecida Valentini
Maria Aparecida Vilela Marques
Maria Beatriz da Silva Mattos
Maria Beatriz Teixeira Gonçalves
Maria Cecilia Menegatti Chequini
Maria Cristina M. Barros
Maria da Conceição Menezes do Carmo
Maria Eunice Figueredo Guedes
Maria Inês Aubert
Maria Regina Namura
Mariana Franco
Mariana Marina Franco de Souza
Mariana Marques Arantes
Mariana Sayuri Matsuo
Marília Mendes Lopes
Marina Braz
Marina Pereira Rojas Boccalandro
Marina Zendron Notari
Marisa Moura Verdade
Marivalda Gama Elói
Marizilda Bochicchio das Dores
Marli dos Santos Siqueira
Mateus Donia Martinez
Maurício Contier
Mauricio Lima Esteves
Mauricio Rodrigues da Silva
Mauricio Vasconcelos Franchi
Mayara Medeiros Nóbrega
Melissa Rossatti Duval
Miguel Antonio Fernandes Soler
Mila Lekan Varlese Palermo
Miriã Carla Iesca Rodrigues
Miriam Leirias
Miriam Sansoni Torossian
Monica Frederigue de Castro Huang
Monica Regiane de Deus
Nádia Martins da Costa
Nadir Silva Ramos
Nanci de Lima
Nereide Vibiano
Ney Luiz Picado Alvares
Nidia Leonardi Boaventura
Nilce Barreto dos Santos
Nilson José Machado
Noemi Villalba Torres
Pamela Santos Maia
Paula Franciulli
Pedro Henrique Barbosa Felix
Percilio Araujo da Silva Filho
Priscila Daiane Amaral Rosa
Prislaine Krodi dos Santos
Rafael Oliveira de Castro
Raíssa Batista da Mata Augusto
Raquel Leandro da Rocha
Regiane Aparecida Piva
Regina de Oliveira Dorth
Regina Zendron
Rejane Maria Alves Pinheiro Paganini
Renata Bastos Carneiro da Cunha
Renata de Assumpção Pannunzio
Renata Lopes Firmino da Silva
Renata Riecken
Renata Zappi
Renato Martins da Silva
Renato Paulino Lanfranchi
Rina Cleide Nemenz
Rita de Cassia Macieira
Rita de Cassia Oliveira Silva
Roberta Pacheco Silva
Rodrigo Ribeiro Frias
Rogerio Alves Vianna
Rogério Barbosa José
Rogerio de Souza Lazarino
Ronilda Iyakemi Ribeiro
Rosa de Oliveira
Rosangela Ap. Rossi A. Rodrigues
Rosangela Aparecida Cassiolato
Rosangela da Silva Bitencourt Pereira
Rose Guedes Martins
Roseli da Silva Lima Viceconte
Roseli Sato
Rubens Espejo da Silva
Sandra Gisele Netto Polis
Sandra Quero
Sergio Pinheiro da Silva
Sergio Vinheiro Silva
Sidney Dias Possato
Silvana Paula da Silva Siqueira
Silvani da Silveira de Pádua
Sílvia Altram Bernardo
Silvia de Souza
Simone Kelly Svitek
Simone M. Andrioli de Castro Andrade
Simone Sanches
Simone Theodoro Ferreira
Solange Martins Ferreira
Sônia Maria José Aliberti Cahen
Sueida Soares Peralta
Sueli Lima Marques Pinto
Sueli Mariana de Medeiros

Tamara Trevisan Ramalho
Tatiana Gomez Espinha
Tatiane Aparecida Sanches Brandão Besenbruch
Teresa Gonzaga Rodrigues Venâncio
Thaís Bertin Brandão
Thais Tiemi
Thalita Ribeiro Fernandes
Thalyta Barbosa Venerando
Thelma Eliane Villas Boas de Carvalho
Thiago Gomes Marques
Valeria Alves Costa
Valeria Andrade Bueno
Valéria Maria Frias Martini
Vanessa A. Caldeira
Vanessa de Goes Cruz
Vera P. Saldanha
Veridiana da Silva Prado Vega
Victor Hugo Peretta Leite Silva
Victoria Anseloni Silva
Victória Gaiardo de Oliveira
Viviane Gonçalves Barbosa
Wagner Terra da Rocha
Walter Tamandare do Rosario
Wellington Zangari
Werônica de Souza Pradella
Yu Jung Oh
Zilda Moretti

Conselho
Regional de
PSICOLOGIA SP
Psicologia todo dia, em todo lugar

A Coleção Psicologia, Laicidade e as Relações com a Religião e Espiritualidade, apresentada em três volumes, é resultado de uma produção coletiva realizada pelo Conselho Regional de Psicologia de São Paulo (CRP-SP), a partir da articulação da categoria em diferentes instâncias desde universidades (USP, PUC-SP, Unicamp, Unip), associações acadêmicas (Anpepp, APP), associações profissionais (Abrape, Abpa, IGSP, ITA) e culturais (Centro Cultural Oduduwa). Trata-se, pois, de um esforço coletivo na busca pela construção de referenciais para a atuação profissional, por meio da aproximação e do aprofundamento em torno de uma temática. O trabalho contou com a participação de autores dos seguintes estados: SP, MG, PB, ES, SC, PE, PA, DF, RS, CE, além de uma contribuição da ULAPSI vinda da Colômbia. Os eixos a partir dos quais se construiu a reflexão aqui apresentada foram os seguintes: a) Psicologia, Laicidade e Políticas Públicas e b) Psicologia, religião e Direitos Humanos, disponíveis no Volume 1; c) Na Fronteira da Psicologia com os Saberes Tradicionais: Práticas e Técnicas – disponível no Volume 2; d) Psicologia, Espiritualidade e Epistemologias Não Hegemônicas – disponível no Volume 3. Esse esforço de abordar a temática das relações da Psicologia com a laicidade, religiosidade, espiritualidade, saberes tradicionais e epistemologias não hegemônicas em suas diferentes dimensões é inédito no âmbito do Sistema Conselhos. O trabalho é complementado pela produção de referências para a atuação profissional a partir de três enfoques: 1) Formação e atualização profissional; 2) Produção de conhecimentos; 3) Atuação profissional. Dessa forma, acreditamos que as(os) psicólogas(os), gestoras(es), docentes e orientadoras(es) encontrarão aqui importantes contribuições para sua prática profissional.

Conselho Regional de **PSICOLOGIA** SP

Distribuição gratuita. Venda proibida.