

A religião e a espiritualidade na psicoterapia gestáltica¹

Ênio Brito Pinto

A vida destituída do espiritual é uma vida amortecida. Nós nos tornamos tão enamorados de nossas atividades racionais e científicas que nos esquecemos do 'milagre' mais primordial de todos: nós existimos. O fato de que nós somos, ofusca, de longe, qualquer coisa que, como humanos, possamos fazer.

Richard Hycner

Meu propósito neste trabalho é levantar algumas reflexões sobre a visão da Gestalt-terapia a respeito da religião e da espiritualidade . Meu ponto de partida são questões relativas à maneira como a religião e a espiritualidade podem ser entendidas quando relacionadas com uma prática clínica em Gestalt-terapia, uma atividade que pretende ser útil para todas as pessoas, independentemente de que prática ou afiliação religiosa elas adotem.

Assim, provocado por inúmeras questões que perpassam minha mente, é o seguinte o caminho que pretendo trilhar nas reflexões que proponho agora: 1) depois de comentar brevemente sobre a religião e a espiritualidade , 2) discutirei as relações entre a psicoterapia e a espiritualidade e a religião e 4) lançarei hipóteses sobre a posição da Gestalt-terapia ante a religião e a espiritualidade a partir de algumas das fontes constitutivas da teoria desenvolvida por Perls e colaboradores, para, em seguida, 5) explorar uma visão de homem a partir da abordagem gestáltica; e 6) comentar sobre as interfaces entre a prática gestalt-terapêutica, a espiritualidade e a religião, buscando iluminar, ainda que sumariamente, as especificações da psicoterapia gestáltica ao lidar com aspectos religiosos do ser humano; 6) finalizarei tratando da postura do terapeuta ante a espiritualidade de seu cliente e a sua própria. Ao escolher este caminho para abordar o tema proposto, creio poder lançar uma luz, ainda que tênue, sobre um

¹ Publicado em PINTO, Ê B (org.) Gestalt-terapia: Encontros. São Paulo - SP: Instituto Gestalt de São Paulo, 2009, 2016, p. 194 - 226

assunto ainda pouco estudado, em proporção à sua importância, a maneira como a Gestalt-terapia encara a religião.²

a religião

Para realizar este estudo, é preciso que, como primeiro passo, se possa ter uma definição do que se entende por religião. E aqui já aparece uma enorme dificuldade: a delimitação precisa do que seja religião é difícil. No entanto, há alguns pontos que parecem ser, se não unânimes, ao menos bastante presentes: a religião é um sistema de orientação e um objeto de devoção; os símbolos religiosos evocam sentimentos de reverência e de admiração, além de estarem, em geral, associados a um ritual; na religião, encontramos também sentimentos, atos e experiências humanas em relação ao que se considera sagrado. No grande espectro de definições que podem ser levantadas para se entender o que é religião, encontrar-se-ão alguns elementos comuns, como a presença de mitos, de ritos, de símbolos, da cultura e da congregação social de pessoas, além da sustentação que a religião dá à busca de sentido para a existência e para o mundo, sem esquecer as normas morais sobre como lidar com a vida, com o mundo e com as pessoas.

Do ponto de vista psicológico, a religião tanto pode ser vista como uma fonte de força para as pessoas como pode também ser um refúgio para a fraqueza, sendo que nenhuma dessas duas possibilidades é boa ou ruim por si mesma. Como o ser humano tem capacidade tanto para o bem quanto para o mal, a religião pode, por um lado, corroborar a dignidade pessoal e o senso de valor, promover o desenvolvimento da consciência ética e da responsabilidade pessoal, ou, por outro lado, a religião pode diminuir a percepção pessoal de liberdade, pode gerar uma crença de que não seja tão necessário o cuidado pessoal, e pode facilitar a evitação da ansiedade que geralmente acompanha o enfrentamento autêntico das possibilidades humanas.

Preocupado em não identificar a religião com suas formas tradicionais de expressão, neste trabalho não especificarei ou privilegiarei uma ou outra forma religiosa, mas, antes, privilegiarei a visão da abordagem gestáltica sobre a religião e o sagrado e como este ponto de vista interfere na prática clínica. Levarei em conta que o homem ocidental moderno tem uma relação com a religião que é diferente da maneira de seus antecessores, e, por isso, tem uma

² Pretendo, no correr deste texto, seguir um dos mais sábios “conselhos” de Fritz Perls, um dos criadores da Gestalt-terapia: “Qualquer abordagem racional da psicologia que não se esconda por detrás de um jargão profissional deve ser compreensível para o leigo inteligente e deve ser fundamentada em fatos do comportamento humano. Caso contrário há algo basicamente errado com ela. A psicologia lida, afinal de contas, com um objeto de maior interesse para os seres humanos: nós próprios e os outros. (...) Tal compreensão do self envolve mais que o entendimento intelectual habitual. Requer sentimento e também sensibilidade.” (Perls, 1977, p. 17)

visão diferente, pois, de uma maneira geral, ele está aparentemente menos imerso na religião, já que vive num mundo mais secularizado. Considerarei também que o conceito de 'religioso' é diferente para diferentes religiões e que ele está sujeito também à geografia e à história, de tal maneira que a cultura ocidental se diferencia do resto do mundo nesse aspecto, pois ela apresenta uma relação com a religião nunca conhecida antes, mais baseada em estudos que em fé, mais racional que intuitiva, caracterizando um mundo de certa maneira desencantado. Além disso, deve-se também considerar que na cultura ocidental de hoje a religião não tem mais um papel integrador, constituidor de significado da maneira tão forte como já teve em outras épocas da história humana; ainda assim, na sociedade moderna, caracterizada pela racionalidade e a especialização, a religião é um fenômeno que permeia de maneira significativa a socialização, a individuação e a busca de sentido existencial.

a espiritualidade

Embora seja difícil caracterizar conceitualmente com clareza a fronteira entre religião e espiritualidade, uma vez que há uma grande porosidade e uma significativa intersecção entre esses dois conceitos, entendo que, para um psicoterapeuta, faz sentido e é importante buscar uma conceituação mais cuidadosa da espiritualidade humana. No meu modo de ver, o que realça na psicoterapia é a espiritualidade, dado que o foco último do trabalho terapêutico é a compreensão sobre como aquele determinado cliente vive seu mundo, aí incluída sua religião, construtora e construção da espiritualidade desse cliente.

Assim, espiritualidade será aqui entendida como a tendência humana para os sentimentos religiosos, para as coisas sagradas. Delimitarei aqui a espiritualidade como a experiência pessoal e única da religião, ou seja, "a face subjetiva da religião", como afirma Valle (1998, p. 260). Doravante, verei a espiritualidade como baseada na experiência religiosa, a qual não é um saber sobre a religião, mas, antes, um contato com o mistério e a abertura para o sentimento da possibilidade da existência de uma outra dimensão, a qual é distinta e relacionada com a dimensão cotidiana. A espiritualidade, então, diz respeito à vivência de um tipo de temor reverente, proveniente da consciência de uma relação inevitável, embora livre, com o sagrado, e da aceitação, ou não, dessa relação. A espiritualidade tem relação íntima com a busca de significados na vida e remete necessariamente à questão das Realidades Últimas. No meu entender, a espiritualidade é inerente ao ser humano, embora suas formas de expressão sejam tantas quantos são os seres humanos.

a psicoterapia e a espiritualidade

Ao tratarmos da religião e da espiritualidade, parece-me importante lembrar de levar em conta que, ainda que não se possa definir claramente se por causa da cultura ou por predisposições naturais, o ser humano é um ser religioso, independentemente de ele afiliar-se ou não a uma instituição religiosa. A religião permeia o imaginário humano e é ainda uma importante fonte de busca do sentido para a vida, de maneira que é com uma boa dose de razoabilidade que se pode partir da premissa de que há uma espiritualidade inerente ao ser humano, mesmo que eventualmente essa espiritualidade não se expresse em alguma religião socialmente construída.

No que diz respeito à psicoterapia, quero lembrar aquilo que é fenômeno básico da atividade psicoterápica, qualquer que seja seu referencial teórico: a religião é um tema presente no processo terapêutico da grande maioria dos clientes, seja de maneira explícita, como parte do sofrimento denunciado, seja de maneira implícita, como fundo para o sofrimento que é configurado e nomeado. A religião, sendo um tema inerente ao ser humano, inevitavelmente permeia a vida e, mais dia, menos dia, acaba por ser tema confrontado em psicoterapia como parte integrante da busca da própria humanidade da pessoa. A boa psicoterapia tem um espaço reservado para a espiritualidade humana, independentemente de os clientes ou o terapeuta estarem, ou não, ligados a uma instituição religiosa.

As instituições religiosas, oriundas da espiritualidade humana e representantes de vertentes dessa mesma espiritualidade, são constituídas por um sistema de crenças (a maneira de a fé se expressar), sistemas morais (as leis que regulam e orientam o comportamento humano) e sistemas de organização (a maneira como a instituição religiosa vai se hierarquizar). Grosso modo, em cada religião cabe ao sistema de organização interpretar e fazer cumprir o sistema moral, além de direcionar a maneira como a fé se expressará, ou seja, os ritos. (cf. Houtart, 1994, p. 32) Nesse processo de interpretação do sagrado realizado pelas religiões institucionalizadas – e também, de certa forma, pelas não-institucionalizadas – primitivas ou atuais, encontramos uma imensa gama de caminhos, de concretizações e de mediações, uma vez que praticamente não existe acontecimento ou objeto ligados à vida que não possa ser hierofanizado, ou seja, tornado sagrado por alguma religião ou cultura, ou até mesmo por uma pessoa isoladamente. No entanto, a mais profunda dimensão da fé religiosa, o mistério, jamais é atingido plenamente, só pode ser tangenciado. A consequência disso é que os símbolos, portadores por excelência da espiritualidade humana, exatamente por serem símbolos, são, de certa maneira, ambíguos, o que torna, por sua vez, também ambígua e polimorfa a experiência religiosa humana. (cf. Valle, 1998, p. 35/36)

Embora a experiência religiosa humana seja, de fato, ambígua e polimorfa, há uma característica que lhe é inequívoca: mesmo que possa existir uma religião sem um deus, como, por exemplo, no budismo, não existe a possibilidade de uma religião que não leve em conta duas maneiras de ser, praticamente dois mundos profundamente diferentes entre si, um da cotidianidade, ou profano, e outro superior, demarcado por uma outra espécie de existência, da ordem do sagrado. Então, me parece ser possível depreender que a principal característica da espiritualidade humana é uma intuição que aponta para a existência de pelo menos dois mundos, um que, de certa maneira, se pode conhecer, outro, ou outros, em que só se pode crer.

No campo das psicoterapias, a espiritualidade humana, que não é necessariamente um sistema de crenças religiosas, embora seja o sustentáculo dessas crenças, é um dos temas mais controversos que existem. Por um lado, há diversas teorias que tratam de um sentimento religioso inerente ao ser humano, que não é tomado como oposto à razão e muito menos redutível a uma explicação simplista. Essas teorias, dentre as quais se destacam as chamadas teorias humanistas em Psicologia (dentre elas a Gestalt-terapia), vêem esse sentimento religioso como algo que, segundo Romain Rolland (*cf* Ancona-Lopez, 2004, p. 02), “é dinâmico, vital, criativo e independente dos vários acréscimos da religião institucionalizada.” A espiritualidade é uma experiência que tem como ponto de partida a tentativa de dar uma resposta à interrogação que emerge para o homem quando em contato com algo que transcende sua compreensão e se apresenta como muito diferente dele e até como misterioso. A espiritualidade costuma mobilizar nos seres humanos mais os sentimentos que a reflexão.

Por outro lado, há uma série de teorizações em psicoterapia que tratam desse sentimento religioso, bem como das religiões, apenas como manifestações restritivas ao desenvolvimento humano, o que faz Ancona-Lopez (2004, p. 04) comentar que atualmente observa-se entre os psicólogos um “medo da religião”. Para a autora, os psicólogos clínicos tendem a rejeitar as religiões por falta de um maior conhecimento sobre elas, o que sustenta uma série de preconceitos que encontramos em muitos estudos e na postura de muitos terapeutas.

Dentre os psicólogos que não tiveram medo da religião, destaca-se Gordon Allport, que, depois de estudar as diversas tentativas de diversos teóricos em encontrar as principais características do sentimento religioso, dividiu a espiritualidade humana em duas categorias: religião intrínseca e religião extrínseca. Para Allport (1954, *passim*), a religião como uma estrutura intrínseca fundamenta o significado da vida das pessoas, ao passo que a religião extrínseca é apenas um meio para se atingir um fim. Dessa compreensão de Allport surgiram

diversos estudos, a grande maioria deles correlacionando positivamente a religião intrínseca com uma vivência mais íntima e consciente da espiritualidade, maior compromisso religioso, menos preconceitos e um grau maior de sentido existencial. Já a religião extrínseca é correlacionada com conforto e convenção social, é utilitária, subordina a espiritualidade a objetivos não religiosos, correlaciona-se positivamente com preconceitos, dogmatismo e egoísmo. (cf Farris, 2002, *passim* e Lotufo Neto, 1995, p. 10/11)

Certamente a visão e os estudos de Allport influenciam um modo gestáltico de se encarar a religião. Aliás, qual pode ser a visão da Gestalt-terapia quanto aos aspectos que levantamos até agora? Qual a posição da Gestalt-terapia? Como a proposta teórica da Gestalt-terapia orienta a psicoterapia e o psicoterapeuta no tocante ao contato com a religião e a espiritualidade dos clientes? Haverá algo que poderíamos chamar de a abordagem própria da Gestalt-terapia sobre a religião ou a espiritualidade de seus clientes? Qual a noção de religião implícita na abordagem gestáltica?

a gestalt-terapia e a religião

A Gestalt-terapia é uma teoria de personalidade e uma teoria de psicoterapia que vem sendo continuamente desenvolvida por autores contemporâneos. Faz parte da chamada terceira força em Psicologia, ou corrente humanista, que emergiu como reação às visões psicanalítica e comportamentalista do ser humano. É uma abordagem fenomenológico-existencial que tem como valores relevantes a singularidade do ser humano e a responsabilidade de cada pessoa perante si, seu tempo e seu mundo.

A Gestalt-terapia tem também como valor relevante o fato de que o ser humano é fundamentalmente um ser de relação, um ser que não pode sequer ser concebido se não em relação consigo, com o outro e com o ambiente. É também importante para a abordagem gestáltica a busca humana pela liberdade no convívio com o destino, uma busca que se baseia no potencial criativo e realizador de cada pessoa em sua sempre inacabada tarefa de ser.

Quando me refiro ao destino, apóio-me em Rollo May (1987), para quem destino é o padrão de limites e de riquezas que constituem o que nos é dado na vida. Esses limites e essas riquezas podem aparecer nos eventos de grande escala, como a morte, ou de pequena escala, como uma tromba d'água, por exemplo. May (1987, p. 115/117) afirma que “nosso destino não pode ser cancelado; não podemos apagá-lo ou substituí-lo por qualquer coisa. Mas podemos escolher como vamos reagir, como vamos usar nossos talentos.” Comentando sobre um seu cliente, Rollo May afirma que quando este cliente pôde compreender seu destino como uma série dada e inalterada de eventos, os quais, por mais dolorosos que sejam,

precisam ser reconhecidos e aceitos, foi capaz de experimentar o alívio de alguém que de escravo se tornou livre, (pois) “a liberdade de cada um está em proporção com o grau com que confrontamos e vivemos em relação ao nosso destino.” May afirma ainda que o destino nos confronta em diversos níveis: no nível cósmico, como no nascimento e na morte, nos terremotos e vulcões, na felicidade da praia deserta; no nível genético, com nossa anatomia e nossos dons; no nível cultural, pois “ao nascer somos ‘lançados’ numa família que não escolhemos, numa cultura que ignorávamos por completo, num período histórico específico sobre o qual nada tínhamos a dizer”; e, finalmente, no nível circunstancial: “o mercado de ações sobe e desce; uma guerra é declarada; Pearl Harbor é atacado. Depois que tais coisas acontecem, não podem mais ser invertidas, evitadas ou ignoradas.”

Nos principais textos da Gestalt-terapia, quer seja em livros, quer seja em revistas ou em *sites* da internet, nacionais e estrangeiros, ainda há menos do que seria desejável que se possa relacionar explícita e diretamente à religião e à espiritualidade . Quer seja nas aproximações da Gestalt-terapia com as religiões orientais presente nos livros e artigos, quer seja em outras tentativas de aproximação da abordagem gestáltica com religiões ocidentais, o que encontramos é muito mais uma preocupação com alguns elementos teóricos, alguma postura existencial ou com algum comportamento do que especificamente com a espiritualidade humana no seu sentido mais amplo. O olhar gestáltico para a religião e para a espiritualidade é ainda parcial e omite aquela que é a principal característica da espiritualidade humana, a busca de sentido para a vida e do contato com o mistério e com o sagrado. Os teóricos da Gestalt-terapia não conseguimos ainda discutir suficientemente os aspectos simbólicos no que diz respeito à religião e à espiritualidade .

No trabalho que ora desenvolvo, farei algumas aproximações entre a Gestalt-terapia, a religião e a espiritualidade, apoiando-me em alguns constituintes básicos do complexo tecido que compõe a abordagem gestáltica. Tomarei algumas das bases do desenvolvimento da abordagem gestáltica para, a partir delas, iniciar a construção de uma reflexão sobre a visão gestáltica da espiritualidade. Assim, construirei meu raciocínio fundamentalmente a partir da fenomenologia, da psicologia humanista, de um olhar existencialista para o fenômeno religioso e de algumas idéias de Goldstein, sem deixar de levar em conta os outros constituintes do tecido gestáltico. Penso que esses fundamentos da abordagem gestáltica que priorizarei são mais do que suficientes para que se possa compreender os fenômenos da religião e da espiritualidade a partir de um ponto de vista gestáltico.

a ótica da gestalt-terapia

A atitude fenomenológico-existencial é o ponto para onde convergem as múltiplas fontes da Gestalt-terapia, e é o ponto que fundamenta a concepção de homem desta abordagem. Essa atitude dá sentido e coerência aos fragmentos de influências que originaram a Gestalt-terapia, propiciando uma configuração, uma gestalt, à semelhança de um leque, que precisa de um ponto comum que una seus segmentos para formar um novo e harmônico todo. (cf. Loffredo, 1994, p. 74) É também esse fundamento fenomenológico-existencial que deve orientar a visão da abordagem gestáltica sobre a religião e, especialmente, sobre a espiritualidade humana.

Ao lado da postura fenomenológica, a visão humanista, conquanto não negue o trágico na existência humana, privilegia também uma visão mais voltada para o belo e o positivo do ser humano, para o criativo que é transformador, o que, por isso, gera novas possibilidades, abrindo para o cliente em psicoterapia a possibilidade de tomar consciência e posse do que tem de melhor em si e em seu mundo. Propicia também a compreensão do temor e do maravilhamento sentidos pelo ser humano saudável, criativo, quando em contato com as hierofanias.

A abordagem gestáltica compreende o ser humano como possuidor de si mesmo, livre e responsável, capaz de ampliar sua consciência de si e de seu mundo a partir de sua vivência imediata e da confiança na extensão dessa vivência para o futuro. Os pontos centrais da Gestalt-terapia são verificados na crença na possibilidade humana da liberdade, da responsabilidade e da escolha, do homem com poder ante si mesmo e sua existência.

Ao valorizar o aspecto relacional da existência humana, a Gestalt-terapia se mostra com uma atitude terapêutica e uma visão de ser humano fundamentada na abordagem dialógica, a qual valoriza o 'entre', "o verdadeiro lugar e o berço do que acontece entre os homens." (Buber, cit. em Hycner, 1997, p. 29) Segundo Hycner (1997, p. 29),

aquilo que nos une como seres humanos não é, necessariamente, o visível e o palpável, mas, sim, a dimensão invisível e impalpável 'entre' nós. É o espírito humano que permeia qualquer interação nossa. É o 'fundo numinoso' que nos envolve e interpenetra. A partir dele emergem nossa singularidade e individualidade, tornando-se figura. É a fonte da cura.

Duas correntes religiosas do oriente, o taoísmo e o zen budismo, com as quais Perls teve contato por causa de sua busca de compreensão de si e do ser humano, exercem especial

influência na Gestalt-terapia. A maneira como a Gestalt-terapia lida com essas religiões provoca inúmeras questões pertinentes ao tema desse capítulo.

A influência do taoísmo na Gestalt-terapia aparece no que diz respeito ao vazio fértil, o abandono de si, como o melhor modo de ser criativo. Paradoxalmente, somente quando a pessoa se esvazia, ela pode se preencher. Além disso, há também influência do pensamento oriental na valorização que a Gestalt-terapia dá à busca da ampliação da consciência e à abertura para a sabedoria. A visão do homem como totalidade, já presente em Goldstein, também é reforçada em Gestalt-terapia por influência do pensamento oriental, da mesma maneira que a possibilidade da contínua transformação do ser humano ao longo de sua vida, fruto de desapegada abertura ao novo.

Segundo Ribeiro (1985, p. 124), em Gestalt-terapia “o sentido de abertura, de abandono a si próprio, de fuga no domínio do pensamento, da volta ao corpo e às emoções, da não-espera programada, do deixar acontecer são influências nítidas do zen budismo e taoísmo.” Essas religiões influenciam a Gestalt-terapia como um modo de estar na realidade e de a ela reagir, um modo que tem também como pontos importantes, além dos já citados, a vivência e a consciência do aqui-e-agora, a questão das polaridades, a visão do crescimento como contínuo, o apelo à totalidade do corpo, o predomínio dos sentimentos sobre a razão, a auto-realização e a auto-atualização, a aceitação do vivido mais do que a análise do vivido, a crença na capacidade de um crescimento ótimo do ser humano. (cf Ribeiro, 1985, p. 131)

Tanto Ribeiro como inúmeros outros teóricos da Gestalt-terapia, enfatizam o contato da Gestalt-terapia com o pensamento oriental na questão das atitudes e do comportamento ante a existência. Embora Ribeiro faça alguns poucos comentários acerca do aspecto mais espiritual dessas religiões em sua interface com a Gestalt-terapia, parece-me importante frisar que permanece uma falta, em parte suprida por Veras (2005), mas ainda uma falta – anteriormente apontada por Greaves (*apud* Ribeiro, 1985, p. 124) – que se refere ao fato de que o pensamento oriental aqui tratado é um pensamento religioso, portanto provido de uma busca de sentido para a vida humana, provido de símbolos, de mitos, além de uma postura referente às Realidades Últimas. Ele não é apenas um pensamento, mas, antes, uma profissão de fé, uma determinada profissão de fé, está prenhe de religião, o que parece não ser levado na devida conta na maioria dos estudos na Gestalt-terapia.

Um outro conceito importante na abordagem gestáltica é o conceito lewiniano de campo. Para Lewin, o ser humano é responsável pelo seu destino e pela sua liberdade, ou seja, existe por conta própria, de modo que é possível acessar-se e se explicar o comportamento humano tal qual ele se dá, sem a necessidade de metáforas, a partir do sujeito e do meio no

qual acontece, no momento em que ocorre. (cf Ribeiro, 1999, p. 58) Há em toda a obra de Perls uma preocupação em esclarecer as relações entre a pessoa e o ambiente na qual ela está imersa, com notável ênfase do criador da Gestalt-terapia na compreensão do ser humano através de uma sensível articulação entre os aspectos biológicos, espirituais, psicológicos e socioculturais presentes na vida humana. É por isso, por exemplo, que em PHG³ (1997, p. 43) encontramos a afirmação de que não se pode levar em conta os fatores culturais ou históricos como modificadores ou complicadores de uma situação, mas somente como *intrínsecos* ao modo como a questão se apresenta.

É a partir de reflexões sobre as influências exercidas sobre Perls e colaboradores na criação da Gestalt-terapia sintetizadas acima que podemos apreender uma visão de homem da Gestalt-terapia.

a visão de homem da Gestalt-terapia

Configura-se com razoável clareza que o homem de que trata a Gestalt-terapia é, antes de mais nada, um ser em relação. Nessa relação, ele está preso a circunstancialidades com as quais tem de lidar criativamente. Este ser humano é bom e mau, conhece a felicidade e a tragédia, trafega entre as polaridades da existência. É um homem de busca, um ser que se indaga e que indaga o mundo à procura de significação. Delimitado pela sua natureza, ele é capaz de se ajustar criativamente a ela utilizando-se de sua espontaneidade. O homem da Gestalt-terapia é um ser responsável e dotado de poder (no sentido de *posso*, e não de *poder sobre*), que usa de liberdade ao lidar com o destino, com os dados da vida, e, principalmente por isso, é potencialmente confiável. Capaz de desprendida e intensa concentração, este homem é lúdico. Temporal e presentificado, esse homem se descobre continuamente e, assim, amadurece. O homem de que trata a Gestalt-terapia tem todas as idades ao mesmo tempo. Sabe que nunca estará pronto, que é sempre gerúndio, que sempre *está sendo*. Luta a vida toda para tornar-se aquilo que é. O homem gestáltico é corporal, é um organismo circunscrito por um corpo, um organismo capaz de auto-regular-se no campo vital valendo-se das condições oferecidas para tanto. Capaz de abrir-se para um verdadeiro encontro com o outro, esse homem tem ritmo, contata e se retrai, se entrega e se nega, se integra na melhor configuração que pode a cada momento. Aberto à vida, esse homem é capaz de esvaziar-se para deixar a vida acontecer. É também capaz de conviver, desde o nascimento e por toda a vida, com o esvaziamento máximo, a morte, a finitude inerente à vida e a cada fechamento de gestalt na

³ O livro de Perls, Hefferline e Goodman, intitulado *Gestalt-terapia*, é costumeiramente tratado nos meios da abordagem gestáltica como PHG, em uma carinhosa homenagem aos seus autores. Daqui por diante, utilizar-me-ei dessa nomenclatura quando me referir a essa obra.

vida. Capaz de se tornar mais e mais consciente de si, o homem gestáltico está aberto ao novo e ao imprevisto na sua sempre inacabada busca da descoberta do sentido último de sua existência. Em constante interação com seu meio – seu ambiente e sua cultura – e consigo mesmo, esse ser em contínuo processo de desenvolvimento, esse ser simbólico, busca a transcendência e o transcendente, assombra-se ante o mistério do sagrado.

Esse assombro ante o mistério do sagrado também deve estar presente na psicoterapia, uma das maneiras que o ser humano desenvolveu para ajudar a compreensão e o desfrute da graça da existência. Por isso, proponho-me agora a investigar como se entende a religião e a espiritualidade na prática clínica em Gestalt-terapia.

a gestalt-terapia e a espiritualidade

Como já vimos, a espiritualidade é o sentimento da religião, caminho para o contato com o sagrado. Um contato delicado e permeado de ambigüidades, como já vimos, um contato básico na determinação das fronteiras de cada pessoa. A partir de agora começo a lançar algumas reflexões sobre a maneira como entendo se pode ver e trabalhar a espiritualidade humana a partir da Gestalt-terapia. Basear-me-ei no leque que compõe a abordagem gestáltica e na definição de homem da Gestalt-terapia, conforme apresentei acima.

No que diz respeito à psicologia fenomenológica e à questão sobre como poderíamos caracterizar um olhar fenomenológico e gestáltico para a religião, talvez as melhores indicações de caminhos possam ser encontradas na busca humana de sentido para a vida, uma busca que está nos fundamentos de toda religião e de toda espiritualidade. Além de produzir sentido para os fenômenos, a própria vida – e não apenas a existência pessoal – pode ser contemplada com sentidos que transcendam ao ser humano, sentidos sagrados. O começo disso é a experiência, pois a experiência do sagrado é anterior à concepção do sagrado. Além disso, essa experiência, à medida que se encontra com a concepção do sagrado, possibilita a redefinição do sentido da vida ao longo da vida, abrindo espaço para o que Allport (1954) qualificou como a religião intrínseca, a espiritualidade madura. Limitada pela imbricação eu-corpo-outro-mundo, a condição humana favorece a busca da transcendência, na dupla significação desse termo, isto é, o homem buscando transcender-se, quer dizer, superar-se aprimorando-se, e o homem buscando transcendência, quer dizer, o homem deparando-se com seu desejo e sua necessidade de contato com ou de fé em algo que está para além dele, o sagrado.

Se olharmos com as lentes da Psicologia Humanista, poderemos compreender com maior liberdade e consideração a busca humana pelo contato com o sagrado.

Fundamentalmente, o olhar humanista valida a busca humana pelo sagrado e coloca a relação do ser humano com o sagrado como uma das relações mais importantes e sustentadoras do homem, sem negar, contudo, a possibilidade de que essa busca se apresente num formato patológico em algumas circunstâncias.

No que diz respeito à espiritualidade humana em relação com o existencialismo, especialmente nos termos em que Sartre o conceitua, há algumas questões extremamente espinhosas a serem levantadas. A primeira – e talvez a mais importante – delas é a que diz respeito à autonomia e à liberdade humanas. Se o homem é possuidor de si mesmo, livre e responsável, se ele tem poder sobre si mesmo e sua existência, como pode manter essa postura diante da possibilidade da existência do sagrado, de algo que, por princípio, transcende o homem? Não há como se responder a essa questão sem que se recorra à arte. São os mitos que dão as notícias mais profundas ao homem sobre ele mesmo; por isso, é nos mitos gregos, tão importantes na formação da cultura ocidental, que podemos encontrar exemplos e caminhos para uma reflexão sobre as fronteiras entre o contato com o sagrado e a liberdade e responsabilidade humanas. Apoiar-me-ei numa tragédia grega, uma das mais importantes delas, a trilogia de Sófocles que conta a história de Édipo, para continuar minhas reflexões.

Parto da premissa de que não é ao negar o sagrado que o homem se apossa de si e de sua vida, mas é na relação com o sagrado, na relação com o destino, que o homem, ao fazer história, ao fazer a SUA história, se faz livre. João Augusto Pompéia (2004, pp. 87 – 117) nos ilustra isso em sua profunda análise do mito edípiano, uma análise que, embora passe pelo terreno do sagrado, não é propriamente sobre a relação humana com o sagrado, mas sobre um tema bastante afim: a culpa. Dessa análise sobre a culpa, é possível derivar raciocínio semelhante quanto ao contato com o sagrado.

Depois de lembrar que nenhum tribunal condenaria Édipo, uma vez que ele, até onde foi possível seu entendimento, tomou todas as providências para não fazer o que fez, Pompéia lança a pergunta que acompanhará sua análise da tragédia: “por que Édipo simplesmente não pede desculpa e argumenta que todos estão de prova de que ele fez tudo o que pôde para acertar?” E Pompéia começa a responder sua pergunta depois de lembrar que Édipo, por autopunição, furou os próprios olhos ao ver Jocasta morta:

Ao assumir essa culpa absurda, porque sem fundamento na razão, Édipo distingue dois planos: no plano dos fatos, os deuses são onipotentes, o homem não pode mudá-los; mas o plano dos significados, isso é coisa dos homens. A realidade cria fatos. O homem costura-os e faz história.

Para Pompéia, quando Édipo traz para si a culpa, ele está evitando ser fantoche dos deuses, pois “afastar a culpa seria, implicitamente, admitir que o homem não conta nessa história, o que conta é só o destino”.

Depois de passar o resto da vida como um andarilho mendigo, acompanhado por sua filha, Antígona, Édipo torna-se sábio. Quando chega a Colono, roga às deusas de lá que o deixem ficar, pois estava previsto pelo Deus Febo que aquele seria seu lugar de refúgio, um paradeiro acolhedor. Neste momento, mais uma coisa se integra à vida de Édipo: a aceitação de sua não-onipotência. Quando finalmente acha um paradeiro acolhedor, “Édipo é plenamente homem, o único herói puramente humano da mitologia: não afastou de si a culpa, quis responder por suas ações e, agora, aceita também que não sabia tudo, que não era onipotente.”

Depois de fazer libações com a água trazida por suas filhas, Édipo se veste e senta-se próximo à fenda de uma rocha que era a entrada para o mundo dos mortos, e é levado sem sofrimentos. Pompéia entende que Édipo se torna herói “porque se recusou a tomar a realidade como única referência”; ele completa seu raciocínio:

Mas o que os deuses homenageiam num herói fracassado, que termina a vida cego pelas próprias mãos? Homenageiam a história, na qual eles não são onipotentes, já que a história é uma questão de significados, é costura, é coisa humana. Significado só pode ser dado por alguém que sonha. (Os deuses não podem sonhar porque são oniscientes; já há um saber, não há risco, e todo sonho é um risco.)

Ao finalizar sua análise, Pompéia nos lembra que Édipo assume a culpa absurda “como se quisesse significar que precisava tê-la como sua para afirmar seu lugar, seu espaço dentro da realidade”. Para os gregos do século V, segundo Pompéia, a necessidade de poder ser culpado já era conhecida, pois para eles “culpa e poder estão intimamente ligados. Só pode ser culpado quem tem algum poder. O preço da inocência é uma ausência de significado, é não poder ser cobrado porque nada significa.” Dessa forma, a culpa, ou a responsabilidade existencial, podemos dizer, “é a expressão de algum poder, mesmo que este poder seja só no plano do significado e não na realidade concreta.”

Parece-me que esses exemplos ilustram bastante bem a compatibilidade de uma visão do ser humano como responsável e escolhedor e em contato com o sagrado. Ao tecer história, ao descobrir e atribuir sentido e significado, o homem é, sim, livre, tem uma liberdade tal que ele se torna livre até mesmo do sagrado ou de algo que possa ser superior ou anterior ao homem. Este homem é, portanto, responsável e potente.

Além disso, a mim me parece que, antes de escolher, o homem descobre; antes de ser um escolhedor ele é um descobridor. Descobridor de si, de seu mundo, desvelador de alguns mistérios, respeitador de outros mistérios, temente ante ainda outros mistérios. Entendo o homem como dotado de um potencial, o que, num sentido aristotélico, significa que ele tem algo inato, algo intrínseco a ele que lhe compete escolher entre desenvolver ou não. Uma das escolhas mais fundamentais que é colocada diante do ser humano é essencialmente esta: desenvolver, ou não, seu potencial. Acredito que esse jeito de ver o ser humano não tira dele a liberdade e, muito menos, a responsabilidade pela sua auto-orientação e pelos sentidos e propósitos que dá a si mesmo e ao mundo. Mesmo diante da existência desse potencial e diante da fé no sagrado, o homem continua livre e incapaz de um dia estar pronto, mantendo-se como um ser em constante devir, em contínuo processo de vir-a-ser, capaz de, autonomamente e com liberdade, redefinir o sentido de sua vida sempre que perceber que isso é necessário. Esta capacidade, praticamente obrigatoriedade, de se responsabilizar pelas suas escolhas e pelos significados tecidos, torna a liberdade humana plenamente compatível com a espiritualidade humana e não afasta essa reflexão do campo da psicologia humanista-existencial-fenomenológica.

Sintetizando, creio ter deixado claro que se o homem é um ser de sentidos, um tecido de sentidos na história, a mim me parece óbvio, então, que este homem de que se fala é religioso. Não porque a busca de sentidos seja feita apenas religiosamente, e sim porque, ao se buscar os sentidos da existência e de algumas experiências dessa existência, inevitavelmente se atravessa o terreno do sagrado, o terreno da religião. É uma das principais funções dos símbolos religiosos ajudar a pessoa a organizar a própria vida, o que facilita, quando não propicia, que o organismo transcenda em direção ao que é e tem de mais propriamente humano. O ser humano continuamente experiencia o limite da falta de sentido. De certa maneira, o ser humano é aterrorizado pela experiência da falta de sentido. Essa experiência é integrada pela espiritualidade a partir da ‘concessão’ de sentidos, pois a religião é ainda um dos (senão o) mais poderosos sistemas de sentido na sociedade. A religião facilita a organização (normatização) da contingência para que ela faça sentido, transforma o mundo indeterminável em mundo confiável, sem neurotizá-lo necessariamente.

a espiritualidade como apropriação do mundo

Essa busca de sentidos que leva o homem em direção ao sagrado tem como consequência um aprofundamento da presentificação do ser humano, pois possibilita uma apropriação mais ampla do mundo. Dessa maneira, podemos mais claramente compreender que o homem gestáltico é um homem religioso. Ele é presença, ele está aqui e agora, ele é

mais capaz de *awareness* quando pode assumir sua presença no mundo como algo inquestionável.

Na visão da Gestalt-terapia o poder do ser humano não é um poder de estar além do sagrado, mas, antes, um poder para lidar com o sagrado sem perder sua liberdade mais íntima. É o poder para ser co-responsável pelo seu destino, é o poder para relacionar-se com o mistério sem abdicar de seu próprio poder para ser. Dessa maneira, a relação com o sagrado e a liberdade do homem ante seu destino (*cf* May, 1987, *passim*) se dá porque há um destino, porque há um mistério tremendo exigindo que o homem se posicione perante ele. Exigindo que o homem se posicione livremente perante ele.

Entendo que o sagrado é parte do campo, é um processo no campo, um processo “concreto” que influencia e permeia os significados que cada pessoa dá a si, ao mundo, à sua existência e à vida. Mesmo que não seja nomeado, o sagrado está lá; mesmo que apenas potencialmente conscientizável, mesmo que negado, o sagrado está lá no campo. Como um TU à espera do EU. Diz Buber (1991, p. 2):

Eu não possuo nada além do cotidiano, do qual eu nunca sou retirado. O mistério não se abre mais, ele se subtraiu ou fixou domicílio aqui, onde tudo acontece como aconteceu. Eu não conheço mais nenhuma plenitude além daquela de cada hora mortal, de exigência e responsabilidade. Longe de estar à altura dela, eu sei, porém, que sou solicitado pela exigência e posso responder à responsabilidade, e sei quem fala e quem exige resposta. Muito mais eu não sei. Se isto é religião, então ela é simplesmente *tudo*, o simples todo vivido na sua possibilidade do diálogo.

Aqui também há espaço para as mais altas formas. Como quando tu rezas e com isto não te afastas desta tua vida, mas justamente te referes a esta vida rezando, quer dizer, admitindo-a, seja no inaudito como no repentino, quando és chamado do alto, requerido, eleito, autorizado, enviado. Com este teu pedaço mortal de vida estás na mente, este instante não é retirado, ele se apóia no que foi e acena para o resto ainda muito vivo. Não és tragado em uma plenitude sem compromisso, és desejado para a solidariedade.

Se pensarmos em termos buberianos, poderemos conceber um Eterno TU, que se dirige ao homem e lhe exige responsabilidade e solidariedade. Esse sagrado presente no cotidiano aponta para uma vida em sociedade na qual a capacidade para relações EU-TU e para uma real solidariedade fazem diferença. Ele exige a dupla transcendência, do egoísmo individual e do coletivo, em prol de uma vida grupal marcada pela responsabilidade pessoal interior e exterior. Para Buber, a atividade existencial, incluída aí a religião, é, em última

instância, apenas uma: atravessar todos os aspectos da vida com tantas relações dialógicas (inclusive com o sagrado) quanto permita o momento histórico. Para a abordagem gestáltica, posso acrescentar, isso é parte da busca de auto-realização. É limite do caminho do homem preparar-se cotidianamente para o contato com o sagrado, e o reconhecimento de limites e possibilidades encontra-se no âmago do caminho proposto por Buber.

Não se pode entender o ser humano apenas com base em sua espiritualidade; igualmente não se pode entendê-lo sem a sua espiritualidade. Penso que quando falamos do ser humano como sendo uma totalidade, devemos nos referir a algo além de um ente biopsicocultural, devemos nos referir a um ente estruturalmente “animobiopsicocultural”, um organismo integrado, composto por corpo, mente e alma, o qual habita uma cultura e uma região e vive em uma época. Essa é a boa forma do ser humano, tal qual posso entender.

Agora, quero tratar um pouco das implicações do que discuti até este momento no processo terapêutico.

a prática clínica gestáltica e a espiritualidade

A psicoterapia não é um processo de fácil caracterização. No caso da psicoterapia individual, que é nosso interesse de momento, trata-se do encontro de duas pessoas, o terapeuta e o cliente, com o propósito de analisar a vida do cliente visando, principalmente, no dizer de Juliano (1999, p. 25), “restaurar a qualidade do contato com o mundo, buscando a vivacidade, a fluidez, a disponibilidade e a abertura”.

A psicoterapia favorece alternativas para avaliar pontos de vista, percepções e posturas que afetam os sentimentos e o comportamento do cliente. Ela é uma interação verbal e simbólica de um terapeuta com um cliente e se dirige para uma mudança positiva na vida do cliente. Em todo processo psicoterapêutico, existem conceitos que orientam a atitude e as intervenções do psicoterapeuta e que devem estar baseados em uma teoria de personalidade e em uma abordagem sobre o processo psicoterapêutico, o qual levará em conta o diagnóstico, a existência, ou não, de patologia e os procedimentos a serem propostos.

Nessa interação com o cliente, a postura do psicoterapeuta diante da sua própria espiritualidade e diante da espiritualidade de seu cliente é um dos elementos que interferirão no trabalho a ser desenvolvido. Vale dizer, a maneira como o terapeuta lida com a religião influenciará de maneira importante (mesmo que o terapeuta e o cliente não se dêem conta disso) o cumprimento das tarefas terapêuticas mais básicas – facilitar ao cliente a busca dos significados de seu padecimento e facilitar o movimento em que o cliente busca se tornar aquilo que é.

Juliano (1999, p. 113), lembra-nos que “a palavra Terapia vem do grego *Therapeia* e significa fazer o trabalho dos deuses, ou estar a serviço dos deuses, ou, ainda, a serviço do Todo.” Neste “trabalho a serviço dos deuses”, há, fundamentalmente, cinco fases, ainda segundo Juliano (1999, p. 67): a hospedagem do cliente; a libertação da expressão; a restauração do diálogo; a reconstrução da história pessoal; e a busca da história humana, passando pelo território do sagrado. Quando se torna estrada que passa pelo território do sagrado a terapia se justifica plenamente como um dos possíveis caminhos em busca da condição humana. E isso só é adequadamente possível quando a terapia leva em devida conta os fenômenos religiosos e a questão da espiritualidade.

Há uma lacuna no trabalho da maioria dos psicólogos brasileiros: em sua maioria, não se preocupam com a dimensão espiritual nem dão importância a ela; na psicoterapia, tendem a ignorar a questão. problema. Alguns alegam que a dimensão espiritual do ser humano deve ser tratada pelo padre ou pelo conselheiro psicológico, o que é uma visão evitadora: a pessoa que busca a ajuda terapêutica é um ser total, isto é, ao tratar de suas questões, ele traz a crença em um sagrado. Falta à maioria dos psicoterapeutas a compreensão de que há uma estreita relação entre os elementos psicológicos e os elementos religiosos da existência.

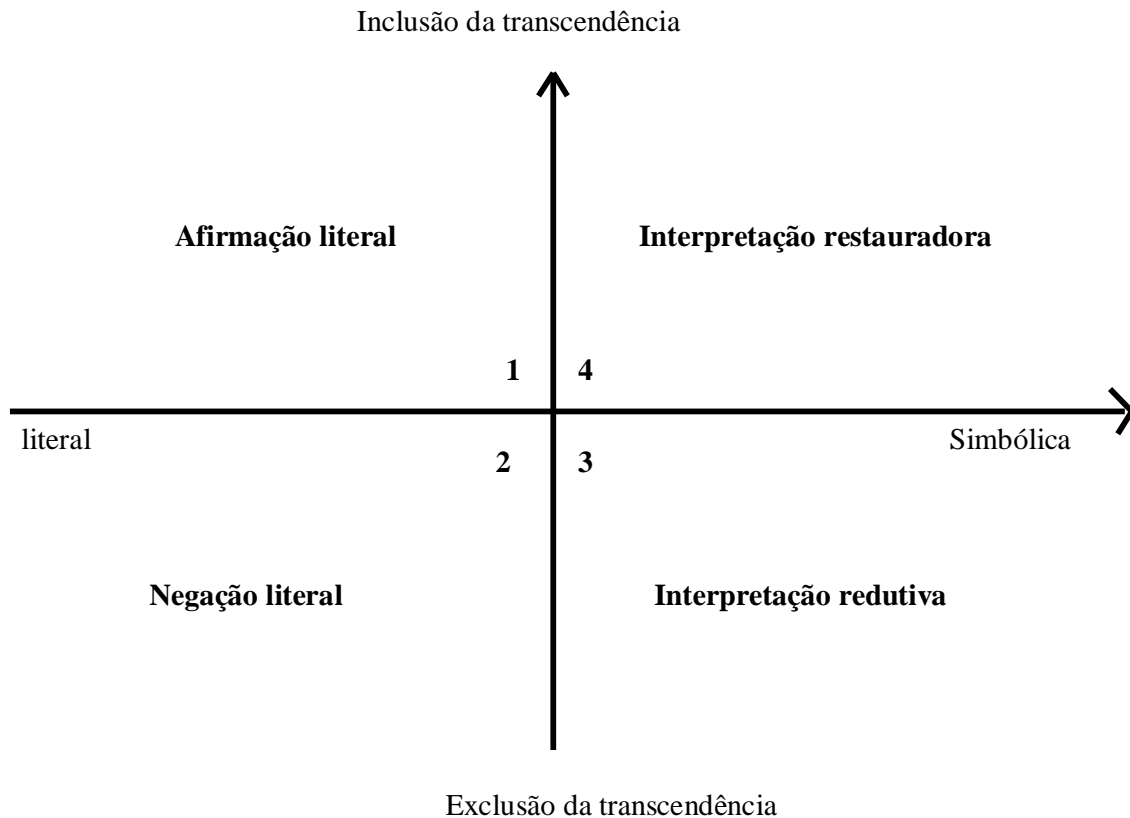
O processo psicoterapêutico, então, exige do psicólogo um esforço no sentido de ampliar seus conhecimentos a respeito das religiões e da dimensão espiritual do ser humano. A maneira como se alcançam esses conhecimentos, por um lado, fundamenta o psicoterapeuta em sua postura profissional e, por outro lado, desvela o valor que o terapeuta (a partir de sua teoria de fundamentação) dá ao fenômeno religioso.

a postura do psicoterapeuta – os quadrantes de Wulff

Buscando avaliar as expressões da espiritualidade na clínica psicológica e também os trabalhos teóricos e as pesquisas que envolvem o binômio Psicologia e Religião, Wulff (1997) propõe um esquema heurístico bidimensional, no qual traça um gráfico que determina as quatro atitudes básicas segundo duas variáveis fundamentais. Através desse gráfico, se desenham essas atitudes básicas, embora seja importante levarmos em conta, desde já, que nenhuma corrente ou prática psicoterapêutica se encaixa exclusivamente em um ou outro quadrante, pois em cada abordagem em psicologia ou em psicoterapia há uma atitude que prepondera e que não é exclusiva.

Para imaginar graficamente a proposta de Wulff é necessário que se visualize um eixo cuja abscissa tenha como extremidade à esquerda a literalidade e na outra extremidade a dimensão simbólica; na coordenada vertical, teremos na extremidade superior a inclusão da

transcendência e na outra extremidade a exclusão da transcendência. Dessa maneira, construir-se-ão os seguintes quadrantes, os quais representarão posições a partir das quais o psicólogo se relaciona com a espiritualidade e os conteúdos religiosos seus e de seus clientes (ou sujeitos, no caso de pesquisas): a afirmação literal (da transcendência); a negação literal; a interpretação redutiva e a interpretação restauradora. Graficamente, segundo Wulff (1997, p. 635), o esquema pode ser representado como segue:



os quadrantes à esquerda

As duas primeiras atitudes, não por acaso desenhadas nos quadrantes à esquerda do esquema de Wulff, são as que, ao meu ver, mais claramente trazem prejuízos ao psicoterapeuta e a seus clientes. No caso da afirmação literal do objeto religioso, “a posição mais claramente tomada pelo fundamentalismo religioso” (Wulff, 1997, p. 635), os conhecimentos científicos são aceitos apenas quando plenamente acordantes com as crenças do terapeuta. Os terapeutas, nesse opção, “agem a partir das propostas de sua religião e da visão de homem nela contida, valendo-se basicamente de generalizações idealizadas e de um conjunto de regras de comportamento.” (Ancona-Lopez, 1999, p. 80). Uma das conseqüências

danosas desse tipo de postura é o proselitismo religioso, praticamente um catecismo, além da rejeição daqueles que têm outro ponto de vista ou outra religião.

No caso das psicoterapias, enquadram-se nesse quadrante aqueles terapeutas que só atendem pessoas da mesma religião, acreditando que só quem é daquela determinada religião pode compreender aqueles que compartilham da mesma fé. É o caso, por exemplo, de pentecostais que só atendem pentecostais, de católicos que só atendem católicos, de budistas que só atendem budistas, etc. Penso que, por mais que haja afinidades entre uma determinada corrente teórica em psicologia e alguma religião, seus propósitos e suas visões de homem são distintas, e isso não pode ser perdido de vista no processo psicoterápico, especialmente quando se faz um atendimento de uma pessoa voltada à espiritualidade: a comunhão de fé entre terapeuta e cliente deve ser uma coincidência, uma fortuitidade, nunca uma condição, uma vez que tal coincidência tem maior probabilidade de provocar escotomas do que de reduzir a possibilidade de que eles aconteçam.

No caso da negação literal, o que se observa é uma total dessacralização do universo e um apelo absoluto à racionalidade, além da mesma literalidade na compreensão da linguagem religiosa encontrada no primeiro quadrante, quer dizer, a mesma dificuldade de lidar com os símbolos, como se houvesse outra maneira, que não a simbólica, para que a espiritualidade se manifeste. Segundo Wulff (1997, p. 637), os exemplos mais claros dessa negação literal são alguns teóricos behavioristas (como Skinner) e os ‘médicos materialistas’, “que concluem através das descobertas da neuropsicologia que a religião não é nada mais que um assunto de fisiologia desordenada.” Na psicoterapia, a espiritualidade do cliente (e do psicoterapeuta) é considerada sintoma de patologia ou de imaturidade a ser superada; além disso, a espiritualidade não constitui tema relevante para a psicoterapia. No meu modo de ver, isso significa que o terapeuta, quando fundamentado nesse quadrante, não aceita como cliente um ser total, mas apenas um ser fragmentado, obrigado a deixar para fora do consultório sua inata espiritualidade e sua capacidade de simbolização.

Contrariamente ao que seria de se esperar em função dos enormes avanços da ciência e das religiões desde principalmente a segunda metade do século XX, essas duas posturas – de negação e de afirmação literais – são ainda (e infelizmente) facilmente encontradas entre terapeutas brasileiros.

a Gestalt-terapia e os quadrantes à esquerda

Quanto à Gestalt-terapia, não vejo como ela poderia sustentar um posicionamento em qualquer um desses dois quadrantes, dentre inúmeros outros motivos porque, como toda

abordagem séria em psicoterapia, a Gestalt-terapia tem a proposta de ser um processo terapêutico útil para toda pessoa que precise de uma psicoterapia, independentemente de sua religião. Assim, não caberia a um gestalt-terapeuta selecionar seus clientes em função de sua religião ou da ausência dela, mas, sim, cabe ao gestalt-terapeuta, dentro de seus limites e capacidades, colocar-se disponível para ajudar cada cliente a encontrar a mais autêntica manifestação de sua própria espiritualidade, sem pretender conduzi-lo para qualquer caminho desse campo. Como se isso não bastasse, a proposta da abordagem gestáltica tem como uma de suas primeiras sustentações a crença no ser humano como um todo, portanto, um ser indivisível, que deve ser acolhido na psicoterapia em toda a sua amplitude, inclusive na sua possibilidade de duvidar ou mesmo de não crer. O gestalt-terapeuta não tem uma verdade ou um caminho a dar para seu cliente, ele pode apenas se oferecer como um guia, uma companhia profissional, na busca do cliente pelo seu próprio e único caminho. No próximo capítulo, quando tratar da Gestalt-terapia de curta duração, desenvolverei mais detalhadamente essa proposta de parceria na busca do caminho do outro.

os quadrantes à direita

Para Wulff, (1997, p. 637/638), a designação dos quadrantes 3 e 4, a “interpretação redutiva” e a “interpretação restauradora”, é inspirada no trabalho de Paul Ricoeur,

que propôs que a moderna hermenêutica tem duas tarefas opostas e complementares: por um lado, redução ou desmistificação, com o intuito de limpar dos símbolos religiosos os excessos de idolatria e de ilusão; e, por outro lado, restauração ou relembração do sentido, para que o objeto de suspeição possa voltar a ser um objeto de compreensão e de fé. Esta é uma ‘fé racional’, porque interpretativa, mas, não obstante, ainda é fé porque ‘ela busca, através da interpretação, uma segunda ingenuidade’.

No terceiro quadrante, a opção da interpretação redutiva “vê a religião como um fenômeno social ingênuo e ultrapassado e busca perspectivas científicas, consideradas competentes, para interpretar, a partir delas, os conteúdos religiosos.” (Ancona-Lopez, 1999, p. 80) Ainda segundo Ancona-Lopez, “o objetivo implícito (desta postura) é transformar ou eliminar o campo religioso, reduzindo-o a outras áreas.” A psicanálise clássica é um dos muitos exemplos que podemos encontrar fundamentando o trabalho psicoterapêutico localizado neste quadrante. Aqui não se desperdiça o símbolo, mas se o seculariza.

A última opção, a da interpretação restauradora, implica, segundo Ancona-Lopez (1999, p. 81), uma “humildade epistemológica”. Quando neste quadrante, a psicoterapia “afirma a realidade da transcendência, mas evita julgar as idéias ou objetos religiosos.” Além

disso, essa postura permite ao psicoterapeuta e a seu cliente uma abertura diante dos mitos, dos rituais e dos pensamentos metafóricos, o que lhes possibilita abordar a religião “por seus referenciais experienciais: sentimentos profundos e estados internos que vão desde vivências cotidianas a estados transcendentais, sutis ou claramente reconhecidos como míticos.” Assim, as pessoas, psicoterapeuta e cliente, podem vivenciar “o poder iluminativo e a densidade dos símbolos.” (Ancona-Lopez, 1999, p. 81)

a Gestalt-terapia e os quadrantes à direita

Wulff (1997, p. 635 a 638) coloca neste quarto quadrante, que pode ser chamado como o do realismo simbólico, a fenomenologia e a psicologia analítica de Jung; no meu modo de ver, é também nesse quarto quadrante que a Gestalt-terapia pode (e deve) se situar ao compreender a espiritualidade humana. É aqui que ela, a espiritualidade, pode ser melhor compreendida e melhor trabalhada em termos psicoterapêuticos. Se no primeiro quadrante ela, a espiritualidade, afasta psicoterapeuta e cliente de um trabalho verdadeiramente psicoterapêutico e os aproxima de um trabalho catequista; se, no segundo quadrante, ela não importa porque negada; se, no terceiro quadrante, ela, a espiritualidade, é reduzida a manifestações de angústias existenciais ou a expressões de um suposto inconsciente onisciente, é no quarto quadrante que podemos encontrar de fato a possibilidade de um diálogo entre o processo psicoterapêutico e a busca por coerência, unidade e ordem no complexo e às vezes caótico mundo, a busca pela espiritualidade, vale dizer, pelo Último. (cf Saldarini, 2001, p. 37)

o psicoterapeuta e os símbolos

Para explicar melhor o que significa um trabalho terapêutico nesse último quadrante do esquema de Wulff, Ancona-Lopez (1999, p. 85) se utiliza de um exemplo tirado do Novo Testamento: ela se baseia na história do caminho de Emaús, mais especificamente no momento do episódio bíblico em que Jesus, imediatamente após ser reconhecido, desaparece: “o ritual, a oração, a memória trazem Cristo vivo entre eles, mas a ligação com o mistério é fugaz; Cristo, que se mostra, logo desaparece.” Ancona-Lopez afirma ainda que as parábolas, as quais “não podem ser abarcadas por uma afirmação literal e escapam à redução”, sintetizam a maneira de se lidar com os símbolos, pois “são fonte inesgotável de significados; a cada horizonte que se abre, um novo horizonte se oferece, mantendo viva a atitude de interpretação restauradora, ou seja, a busca de significados vivos.”

A metáfora de horizonte para os símbolos também é utilizada por Rubem Alves (1989, p. 19):

símbolos assemelham-se a horizontes. Horizontes: onde se encontram eles?

Quanto mais deles nos aproximamos, mais fogem de nós. E no entanto, cercam-nos atrás, pelos lados, à frente. São o referencial do nosso caminhar. Há sempre os horizontes da noite e os horizontes da madrugada... É aqui que surge a religião, teia de símbolos, rede de desejos, confissão de espera, horizonte dos horizontes, a mais fantástica tentativa de transubstanciar a natureza.

Por seu turno, e depois de definir que “um símbolo é uma maneira condensada de dizer algo por baixo de nossa corriqueira linguagem discursiva” (1992 b, p. 155), Rollo May dá a etimologia da palavra “símbolo”, que “deriva de duas palavras gregas, *syn* e *ballein* que [juntas] significam ‘juntar, reunir’” (p. 158). May (1992 b, p. 163) diz ainda que

a função de um símbolo é acobertar e revelar, disfarçar e expor à vista, simultaneamente. A conotação do termo *simbólico* é precisamente esta capacidade artística de disfarçar e de revelar no mesmo instante, sendo uma coisa (disfarçar) impossível sem a outra (revelar). Um símbolo, num sonho, acoberta uma realidade imediata e ao mesmo tempo revela uma realidade mais profunda.

Outro estudioso dos símbolos humanos, Cassirer, defende que o ser humano, por ter descoberto o que se pode chamar de um novo método para se adaptar ao seu ambiente e por não estar mais em um universo meramente físico, vive num universo simbólico, uma vez que

entre o sistema receptor e o efetuator, que são encontrados em todas as espécies animais, observamos no homem um terceiro elo que podemos descrever como o sistema simbólico. Essa nova aquisição transforma o conjunto da vida humana. Comparado aos outros animais, o homem não vive apenas em uma realidade mais ampla; vive, pode-se dizer, em uma nova *dimensão* da realidade. (Cassirer, 1994, p. 47)

Cassirer (1994, p. 48/50) continua seu raciocínio e afirma que a linguagem, o mito, a arte e a religião são partes dessa nova dimensão da realidade,

são os variados fios que tecem a rede simbólica, o emaranhado da experiência humana. (...) O homem não pode mais confrontar-se com a realidade imediatamente. (...) Em vez de lidar com as próprias coisas, o homem está, de certo modo, conversando constantemente consigo mesmo. Envolveu-se de tal modo em formas lingüísticas, imagens artísticas, símbolos míticos ou ritos religiosos que não consegue ver ou conhecer coisa alguma a não ser pela interposição desse meio artificial. (...) Em vez de definir o homem como *animal rationale*, deveríamos defini-lo como *animal symbolicum*.

Quando Ancona-Lopez (1999, p. 85), também apoiada em Ricoeur, coloca como função da psicoterapia, no quarto quadrante de Wulff, a postura hermenêutica que tira dos símbolos religiosos a idolatria e a ilusão, buscando ao mesmo tempo a restauração do símbolo para que ele possa novamente ser uma fonte de significados e de fé, ela fala de um ser humano atualmente aprisionado numa cadeia na qual os símbolos se concretizam e tomam o lugar da realidade, perdendo, assim, sua função mais cara e se transformando em objeto *no lugar de*, ou seja, em ídolos. Esse tipo de argumentação e de proposta levantado por Ancona-Lopez para a prática psicoterapêutica é claramente afinado à maneira como se lida com os símbolos em Gestalt-terapia, e é desse encontro que nasce minha convicção de que a psicoterapia gestáltica ocupa confortável lugar no quarto quadrante de Wulff.

a Gestalt-terapia e os símbolos

PHG, ao discutirem a natureza humana e a antropologia da neurose fazem considerações sobre os símbolos (p. 124/127). Indo ao encontro de Ricoeur quando este trata da desmistificação dos símbolos, PHG alertam para o fato de que essa postura de enredamento tão absorvente com os símbolos traz perigos, os quais “não são, infelizmente, potenciais, mas manifestos.” Dizem eles que, para se adaptar à vasta acumulação de cultura, o ser humano “é educado em meio a abstrações muito elevadas”, de modo que “vive em um mundo de símbolos. Orienta-se simbolicamente como um símbolo em relação a outros símbolos, e manipula simbolicamente outros símbolos,” o que, por um lado, proporcionou ao homem “um enorme aumento na amplitude de ação e poder, porque a habilidade de fixar de modo simbólico aquilo em que estávamos totalmente envolvidos permite uma certa indiferença criativa.” Por outro lado, no entanto, aquele lado que Ricoeur trata como o da idolatria, PHG lembram que as estruturas simbólicas (dinheiro, prestígio, a paz pública) acabam por se tornar “objetivo exclusivo de toda atividade, na qual não há nenhuma satisfação animal e pode até não haver nenhuma satisfação pessoal”, o que gera “desnorreamento e padrões que nunca podemos alcançar.”

Para PHG, “uma energia enorme se exaure na manipulação de marcas sobre o papel; recompensas são dadas em tipos de papel, e o prestígio acompanha a posse de papéis”, o que faz com que as pessoas se orientem mais pelas convenções, por um certo glamour aprendido e por receitas de especialistas, que pelas próprias necessidades ou pelos próprios desejos, abdicando da conquista da própria atividade.

A conseqüência dessa maneira de lidar com os símbolos é, segundo PHG, “uma personalidade neuroticamente dividida como meio de alcançar o equilíbrio”, uma pessoa que vive “à custa dos próprios nervos”. Em nossos tempos de globalização e de mistificação,

como a simbolização é excessiva, ela se dá com a perda de uma valiosa animalidade, pois, na cultura ocidental,

a tarefa não é integrar a postura ereta à vida animal, mas agir por um lado como se a cabeça flutuasse no ar por conta própria, e, por outro lado, como se não houvesse absolutamente nenhuma postura ereta ou nenhuma cabeça; e o mesmo ocorre com os outros aperfeiçoamentos. Os ‘perigos’ potenciais tornaram-se sintomas factuais: falta de contato, isolamento, medo de cair, impotência, inferioridade, verbalização e falta de afeto.

PHG defendem que esse exagero nos símbolos afasta o homem de sua natureza mais primitiva⁴, de modo que os símbolos acabam por se colocar “em lugar” da natureza, ao invés de “junto com” ela. Uma possível reação a isso hoje seria um excesso compensatório de concretudes, uma polarização, igualmente cristalizada, que privilegia o concreto. Nessa polarização cristalizada e reativa, toma-se o prazer pelo prazer, como, por exemplo, na ideologia narcisista que impera no mundo pós-moderno. Em resposta ao símbolo “no lugar de”, a relutância em simbolizar, de maneira que hoje as pessoas acabam por ter “um corpo em vez de alma”, em reação a uma antiga, mas ainda não ultrapassada, pregação por “uma alma em vez de um corpo”. Para PHG, a proposta gestáltica é por “um corpo junto de uma alma”. Em um trabalho terapêutico, isso implica a possibilidade da integração do símbolo e da concretude da vida, ao invés de um aprisionamento no símbolo *ou* na concretude; implica uma visão holística do ser humano, possibilitadora de um trabalho terapêutico que ajude o homem a se afastar das cristalizações e que se oriente por três critérios: “1) a saúde do corpo, conhecida por meio de um padrão definido (*e extremamente pessoal, acrescento eu*); 2) o progresso do paciente em ajudar a si próprio, e 3) a elasticidade da formação figura/fundo.”

Sob o prisma fincado na restauração da dimensão simbólica – que implica a restauração e a renovação da dimensão simbólica da espiritualidade humana –, a psicoterapia abre suas portas para o trabalho com os seres humanos independentemente da religião do cliente e do terapeuta, possibilitando encontros que, se compreendem as instituições e organizações religiosas às quais as pessoas se filiam, ultrapassam as circunstâncias históricas e extrínsecas dessa afiliação para alcançar a busca humana pelo Último, a confirmação do mistério, o reconhecimento da pertinência da pergunta irrespondível. Essa pergunta não respondível a que me refiro é, logicamente, aquela que se refere à origem, ao fim e à finalidade de cada ser. É a pergunta pelo último. É a primeira e a última pergunta humana, é a

⁴ entendendo primitivo aqui como inicial, primevo, original

pergunta humana mais sagrada e mais misteriosa. É uma pergunta que remete para além da psicoterapia.

a Gestalt-terapia e o quarto quadrante de Wulff

Se pensarmos a Gestalt-terapia no quarto quadrante de Wulff, abrem-se as possibilidades para que se trabalhe terapêutica e respeitosamente com a espiritualidade dos clientes. Não posso pensar em um trabalho gestáltico baseado no primeiro quadrante de Wulff porque isso possibilitaria confundir a psicoterapia com o aconselhamento espiritual. Em psicoterapia, o cliente não precisa ser compreendido em termos religiosos, mas em termos psicológicos, à luz de uma teoria de personalidade e de psicoterapia. Obviamente, isso não implica que sua religião e sua vida espiritual sejam desconsideradas, antes pelo contrário; significa apenas que a religião não é o instrumento de trabalho nem a finalidade do psicoterapeuta.

Raciocínio semelhante vale para o segundo quadrante de Wulff. A pessoa que o gestalt-terapeuta acolhe é também religiosa, além de ser inúmeras outras coisas e possibilidades. A religião e sua espiritualidade exercem importante papel em sua situação existencial e em sua vida, e têm que ser levadas na mais absoluta conta, no mais absoluto respeito, com todo o simbolismo de que se investe. Não é possível que se peça, a partir da fundamentação gestáltica, que o cliente deixe uma parte de si alienada da psicoterapia, mormente quando se trata de uma parte delicada como a espiritualidade: numa visão gestáltica, eu me repito, o ser humano é um todo *indissociável*, no qual algumas partes não são potencialmente mais maduras que outras, no qual a espiritualidade não é uma falta de amadurecimento.

Então, a religião não pode, por isso, ser reduzida a outras áreas, como pretenderia uma abordagem baseada no terceiro quadrante. Da maneira que eu a entendo, para a Gestalt-terapia, há o campo do profano e o campo do sagrado, componentes indissociáveis do campo existencial humano. Assim, não só por exclusão, mas também por coerência com a postura e a atitude clínica preconizadas, a Gestalt-terapia fundamenta sua prática clínica, no que diz respeito à religião e à espiritualidade, no quarto quadrante do diagrama de Wulff.

Bibliografia

ALLPORT, Gordon. *The Individual and His Religion: A Psychological Interpretation*. New York: The MacMillan Company, 1954.

ALVES, Rubem. *O Que é Religião*. São Paulo: Círculo do Livro, 1989

- ANCONA-LOPEZ, Marília Religião e Psicologia clínica: Quatro atitudes básicas. Em MASSIMI, Marina e MAHFOUD, Miguel. *Diante do Mistério: Psicologia e senso religioso*. São Paulo: Loyola, 1999, p. 71 – 86
- _____. A Espiritualidade e os Psicólogos. Palestra proferida no V Seminário Nacional de Psicologia e Senso Religioso Religião e Espiritualidade. PUCC, Campinas, SP, 2004, paper
- BUBER, Martin. *Eu e Tu*. São Paulo: Cortez & Moraes, 1979
- _____. Uma Conversão. Em *Encontro. Fragmentos Autobiográficos*. Petrópolis: Vozes, 1991
- CASSIRER, Ernest. *Ensaio sobre o Homem*. São Paulo: Martins Fontes, 1994
- FARRIS, James. Religião madura e imatura: uma análise crítica da teoria de Gordon Allport e suas implicações para o estudo da religião. *Revista Estudos de Religião Ano XV - No 21, Práxis Religiosas e Religião*. São Paulo: Universidade Metodista de São Paulo, 2002, p. 60 - 75
- GINGER, Serge e GINGER, Anne. *Gestalt: Uma terapia do contato*. São Paulo: Summus, 1995
- HOLANDA, Adriano F. (org.) *Psicologia, Religiosidade e Fenomenologia*. Campinas: Editora Átomo, 2004
- HYCNER, Richard. *De Pessoa a Pessoa*. São Paulo: Summus, 1995
- HYCNER, Richard e JACOBS, Lynne. *Relação e Cura em Gestalt-terapia*. São Paulo: Summus, 1997
- JULIANO, Jean C. *A Arte de Restaurar Histórias: O diálogo criativo no caminho pessoal*. São Paulo: Summus, 1999
- LOTUFO Neto, Francisco. *Psiquiatria e Religião: A prevalência de Transtornos Mentais entre Ministros Religiosos*. Tese de livre-docência em Psiquiatria. São Paulo: FMUSP, 1997
- MASSIMI, Marina e MAHFOUD, Miguel. *Diante do Mistério: Psicologia e senso religioso*. São Paulo: Loyola, 1999
- MAY, Rollo. *Liberdade e Destino*. Porto Alegre: Rocco, 1987
- _____. *A Procura do Mito*. São Paulo: Manole, 1992
- NEVILLE, Robert Cummings, editor. *Ultimates Realities: A volume in a Comparative religious ideas project*. State university of New York Press, 2001
- PERLS, Frederick S., HEFFERLINE, Ralph e GOODMAN, Paul. *Gestalt-terapia*. São Paulo: Summus, 1997
- PIAZZA, Waldomiro O. *Introdução à Fenomenologia Religiosa*. Petrópolis: Vozes, 1976
- POMPÉIA, João Augusto e SAPIENZA, Bilê T. *Na Presença do Sentido: Uma aproximação fenomenológica a questões existenciais básicas*. São Paulo: EDUC; Paulus, 2004
- RIBEIRO, Jorge Ponciano. *Gestalt-terapia: Refazendo um caminho*. São Paulo: Summus, 1985
- _____. *Gestalt-terapia, o Processo Grupal: Uma abordagem fenomenológica da teoria do campo e holística*. São Paulo: Summus, 1994
- _____. *Gestalt-terapia de Curta Duração*. São Paulo: Summus, 1999

- SALDARINI, Realidades Últimas: Judaísmo. Em NEVILLE, Robert Cummings, editor. *Ultimates Realities: A volume in a Comparative religious ideas project*. State university of New York Press, 2001, p. 37 - 59
- SÓFOCLES. *A Trilogia Tebana: Édipo Rei, Édipo em Colono, Antígona - Tragédia Grega I*. Rio de Janeiro: Zahar, 1996
- VALLE, João Edênio R. *Psicologia e Experiência Religiosa*. São Paulo: Loyola, 1998
- VERAS, Roberto Peres. *Iluminação: Diálogos entre a Gestalt-terapia e o Zen-Budismo*. Dissertação de Mestrado em Psicologia Clínica. São Paulo: PUC/SP, 2005
- VV. AA. *Entre Necessidade e Desejo: diálogos da Psicologia com a religião*. São Paulo: Loyola, 2001
- WULFF, David. *Psychology of Religion: Classic and contemporary*. New York: John Wiley & Sons, 1997