

Bernardo Andrade Marçolla

*Pontifícia Universidade Católica
de Minas Gerais*

bernardo@pucminas.br

PSICOLOGIA, CIÊNCIA PÓS-MODERNA E ESPIRITUALIDADE

Reflexões a partir das contribuições de Ken Wilber

RESUMO

Tendo como pano de fundo a crise e os questionamentos surgidos no contexto da ciência pós-moderna, este artigo tem como objetivo discutir a ampliação da noção de sujeito tal como compreendida pela psicologia transpessoal, utilizando-se, para tal, das contribuições de Ken Wilber. Tal ampliação, que incluiria as dimensões de alma e espírito, estaria sintonizada e ancorada no diálogo com antigas tradições espirituais, o que nos leva a levantar a discussão acerca da importância do diálogo entre a psicologia e essas outras formas de saber.

Palavras-Chave: psicologia transpessoal; espiritualidade; ciência pós-moderna.

ABSTRACT

This paper talks about the crisis and the issues that arise in the postmodern science, according to the notion of subject by Ken Wilber's Transpersonal Psychology. It includes the concept of dimensions of soul and spirit and their dialogue with old spiritual traditions, which leads us to the discussion about the importance of dialogue between psychology and these other forms of knowledge.

Keywords: transpersonal psychology; spirituality; post-modern science.

Anhanguera Educacional S.A.

Correspondência/Contato
Alameda Maria Tereza, 2000
Valinhos, São Paulo
CEP 13.278-181
rc.ipade@unianhanguera.edu.br

Coordenação
Instituto de Pesquisas Aplicadas e
Desenvolvimento Educacional - IPADE

Artigo Original
Recebido em: 28/4/2009
Avaliado em: 13/6/2010

Publicação: 8 de setembro de 2010

1. INICIANDO UM DIÁLOGO

Neste artigo, pretendo – e de forma breve – situar um pouco do contexto vivido pela ciência pós-moderna, um contexto de crise e de abertura para novas direções, angustiante e promissor ao mesmo tempo. De posse desse cenário, gostaria então de concentrar meus esforços em uma possibilidade “menos ortodoxa” de se compreender o homem, pelo menos dentro do terreno da ciência e da psicologia em especial. Para tanto, lanço mão do modelo proposto por Ken Wilber, em sua “Psicologia Integral” – cujo ponto central é focalizar a dimensão espiritual na constituição do ser humano. Deste modo, abre-se espaço para que seja reconhecida a importância da constituição do diálogo entre a psicologia – compreendida a partir do modelo de Wilber – e as tradições espirituais, considerando uma concepção ampliada e não reducionista de homem. Longe de esgotar o tema e suas implicações, o objetivo deste texto é tão somente lançar alguns elementos que possam contribuir para que não nos furtamos a esse diálogo – e o façamos sem preconceitos.

2. CRISE E NOVAS DIREÇÕES NA CIÊNCIA PÓS-MODERNA

Partindo do pressuposto de que a psicologia seja uma ciência, creio que um desafio inicial seria compreender o que significa “ser científico” hoje em dia. Muitos teóricos têm se dedicado a essa tarefa e, de uma maneira geral, as discussões apontam para uma grande mudança no modo não apenas de se conceber a ciência, mas também no modo de construí-la e nas concepções acerca de seus objetos.

Fundamentalmente, aponta-se uma grande crise do modelo mais tradicional da ciência ocidental, detentora de uma racionalidade presente desde a Revolução Científica do séc. XVI, fundada a partir de duas distinções básicas (SANTOS, 1996): (a) *conhecimento científico x conhecimento do senso comum* e (b) *natureza x pessoa humana*. Vários autores apontam evidências construídas pela própria ciência de que as concepções sob as quais esta se embasava estavam equivocadas. Assim, as descobertas na física, na química, na biologia e na matemática vêm nos mostrar que o universo em que vivemos é bastante distinto daquele suposto pelo modelo da ciência moderna¹.

¹ Santos (1996) aponta algumas destas evidências: (a) *Einstein* nos mostrou que matéria e energia compartilham uma mesma natureza, ainda que vibrando em intensidades diferentes; (b) pela *mecânica quântica* (no campo da microfísica) percebe-se que é impossível medir ou observar um objeto sem nele interferir, de forma que nada conhecemos do real senão a nossa intervenção nele; (c) *o rigor da Matemática é questionado* – é possível formular proposições indecidíveis, que não se pode demonstrar ou refutar (Teorema da Incompletude); (d) a *Teoria das Estruturas Dissipativas* (Prigogine) traz uma noção de matéria incompatível com a física clássica, mudando nossa concepção acerca da matéria.

Ao lado desta crise, surgem também novas possibilidades quanto ao modo de se conceber a ciência. Santos (1996) aponta as direções daquilo que se poderia configurar enquanto um *paradigma emergente*: (a) *deixa de fazer sentido a distinção dicotômica entre ciências naturais e ciências sociais*; (b) *todo conhecimento é local e total*: se na ciência moderna o rigor do conhecimento incide na restrição do objeto, fragmentando o real – no paradigma emergente o conhecimento é total, mas também local; (c) *todo conhecimento é autoconhecimento*: o caráter autobiográfico e auto referenciável da ciência é plenamente assumido – nossas trajetórias pessoais, juízos e crenças são a prova íntima do nosso conhecimento; (d) *todo conhecimento científico visa constituir-se em senso comum*: nenhuma forma de conhecimento é, em si mesma, racional – só a configuração de todas elas. Além de dialogar com outras formas de conhecimento, deixando-se penetrar por elas, o conhecimento científico só se realiza enquanto tal na medida em que se converte em senso comum – traduzindo-se em sabedoria de vida.

Japiassú (1996), por sua vez, aborda a especificidade da ciência moderna: fundada na busca da racionalidade, consiste em uma técnica voltada para a dominação e manipulação dos fenômenos. Esta busca, entretanto, transformou-se em uma ênfase no *racionalismo*, uma tentativa de associação entre “racional” e “realidade”, conduzindo-nos a uma visão puramente mecanicista do homem e do mundo, menosprezando as intuições espontâneas e substituindo o “mistério do mundo” por um sentimento determinista. O homem contemporâneo fica privado do contato com o “Ser”, impedido de fundar as bases de um sistema de valores. Triunfante e onipresente – segundo Japiassú – a ciência contemporânea cada vez mais monopoliza tudo o que diz respeito ao verdadeiro sobre o real e desqualifica (ou simplesmente ignora), como suspeitos de ilusão e de mistificação, todos os saberes míticos, místicos, religiosos ou metafísicos. Tudo se passa como se só existisse verdade “científica”. Em suma, há uma substituição dos antigos dogmas religiosos (pré-modernos) pelos dogmas da ciência.

Entretanto, assim como Santos, Japiassú também nos fala da emergência de uma “nova ciência”, que não defenderia uma razão fechada, nem uma racionalidade científica autossuficiente, mas a abertura às demais formas de saber. Propõe-se, assim, uma nova aliança entre ciência e consciência, em que se condena a separação radical entre espírito e matéria. Os novos modelos científicos nos levam a repensar a unidade do mundo e do homem, de modo que “O que se busca é restaurar o diálogo entre as explicações racionais e os ensinamentos das tradições sobre os aspectos ocultos da realidade do universo” (JAPIASSÚ, 1996, p. 12). Nessa revolução intelectual, o centro do debate reside no sentido

novo que se procura dar às velhas dualidades corpo-espírito, alma-matéria – trata-se de definir um novo campo onde ciência e imaginário não se excluam².

3. A VISÃO DE HOMEM NA PSICOLOGIA INTEGRAL DE KEN WILBER

De posse dessas novas direções, antes que possa proceder à articulação proposta neste texto, seria importante explorar a visão de homem – e o modo como inclui a dimensão do espírito – na chamada “Psicologia Integral”, de Ken Wilber. Esta seria compreendida como a consideração mútua dos diversos aspectos ou dimensões do ser humano – incluindo sua dimensão espiritual, tida como uma esfera da sua constituição e do seu desenvolvimento.

Assim, tendo como eixo central o estudo da consciência humana e suas manifestações no comportamento, teríamos diversos aspectos a ser considerados – tal como ilustra o Quadro 1:

Quadro 1 – Aspectos constituintes da consciência humana.

Aspectos	Características
Funções da consciência	Inclui percepção, desejo, vontade e ação.
Estruturas da consciência	Inclui corpo, mente, alma, espírito (sendo que algumas podem ser inconscientes).
Estados da consciência	Normais (vigília, sonho e sono) e alterados (por exemplo, o incomum e o meditativo).
Desenvolvimento da consciência	Abrange todo um espectro, indo do pré-pessoal ao pessoal e ao transpessoal.
Aspectos relacional e comportamental da consciência	Interação mútua com o mundo objetivo, exterior, e com o mundo sociocultural dos valores e percepções compartilhados.

Dentro daquilo a que Wilber se refere como “estruturas da consciência”, existe uma noção que considero fundamental no contexto deste trabalho, chamada por ele de “Grande Ninho do ser” (Figura 1). O Grande Ninho seria um espaço potencial para o desenvolvimento dos potenciais humanos, em que cada um de seus níveis básicos (chamados de “ondas”) incluiria os anteriores. Este espaço potencial seria, ainda, percorrido por cerca de duas dúzias de linhas³ (ou “correntes”) de desenvolvimento relativamente independentes – de modo que o nosso desenvolvimento em uma das linhas poderia não corresponder ao desenvolvimento em outra.

² Uma ressalva importante em todo este processo é que Japiassú enfatiza a importância de se adotar a lógica do diálogo, evitando-se qualquer tentação “dogmática”. O grande risco é o de se transformar sabedorias tradicionais em dogmas, e talvez resida aí o grande mérito do método científico: precaver-nos contra todo o risco de dogmatismo.

³ Estas linhas incluiriam a moral, os afetos, a auto-identidade, a psicosexualidade, a cognição, as idéias a respeito do bem, a adoção de papéis, a capacidade sócio-emocional, a criatividade, o altruísmo, as várias linhas que podem ser chamadas de “espirituais” – entre outras.

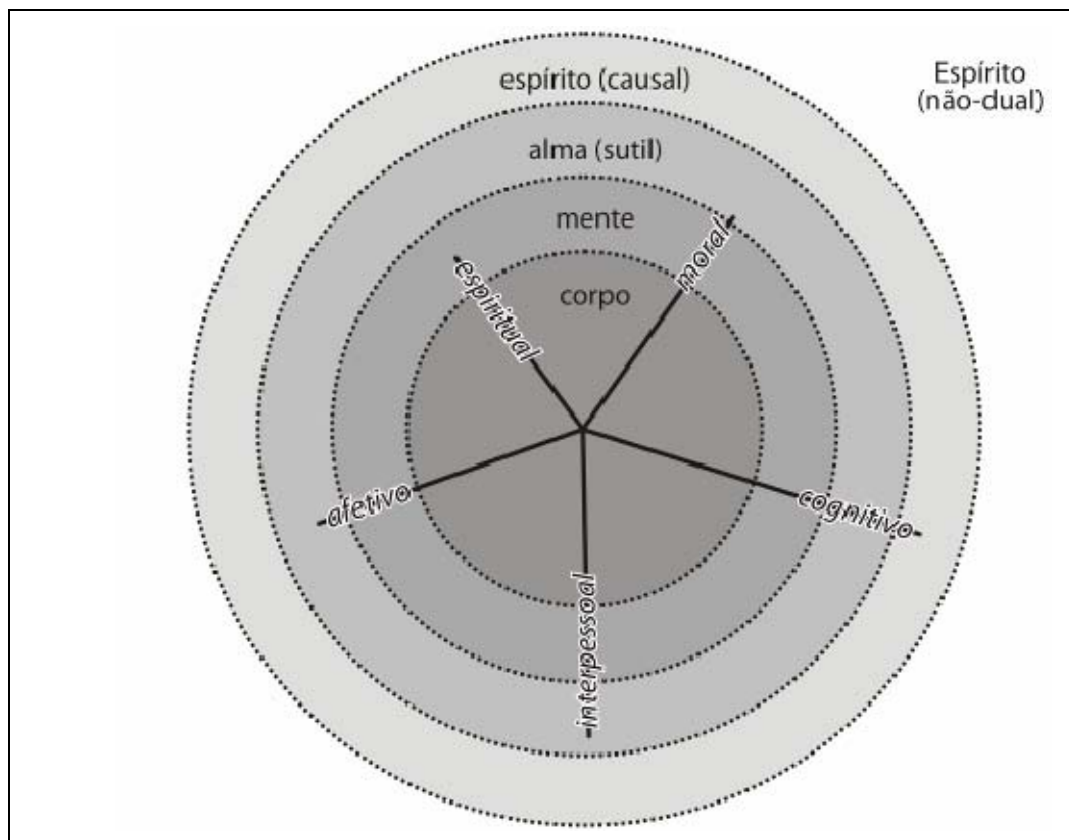


Figura 1 – O “Grande Ninho do Ser” e algumas de suas linhas de desenvolvimento⁴.

Cabe salientar que o “Eu” seria tido justamente como aquele que “navega” pelo espaço potencial do “Grande Ninho” através das diversas linhas de desenvolvimento. Outro ponto fundamental é o modo como Wilber divide esta “noção de Eu” em duas partes: (a) *Eu proximal* – uma espécie de eu observador (um sujeito ou observador interno); (b) *Eu distal* – uma espécie de eu que é observado (algumas coisas objetivas que se pode conhecer acerca de si mesmo: sou avô, mãe, taxista, tenho tal altura, sou careca etc.).

Enquanto a primeira parte é sentida como um “eu”, a segunda é sentida como um “mim” (ou “meu”). Esta distinção é importante porque o “eu” de um estágio torna-se um “mim” no estágio seguinte – aquilo com o que se identifica num estágio de desenvolvimento (sentido intimamente como um “eu”) tende a ser transcendido, de modo que você tende a dele se desidentificar no estágio seguinte (podendo vê-lo mais objetivamente, com certa distância e desprendimento). O sujeito de um estágio torna-se um objeto no estágio seguinte.

Apesar de o eu total conter uma série de linhas de desenvolvimento, ele não possuiria um desenvolvimento sequencial ou em estágios. A única exceção parece ser justamente o *eu proximal* – ao que parece, o desenvolvimento do ego processar-se-ia ao longo de quase uma dúzia de estágios de crescimento. Uma vez identificado com um

determinado nível da consciência, o seu abandono é vivenciado como uma espécie de morte, pois a *vida* do próprio eu estaria identificada com esse nível. Cada um dos marcos de desenvolvimento do eu (chamados de “fulcros” por Wilber) é, portanto, caracterizado por uma difícil batalha que envolve vida e morte.

O desenvolvimento do *eu proximal* estaria, por sua vez, no próprio âmago da evolução da consciência, sendo, portanto, “o navegador que viaja pelas ondas básicas do Grande Ninho do Ser” (WILBER, 2002, p.50). Sendo um lugar de integração, seria responsável por integrar e equilibrar todos os níveis, linhas e estados do indivíduo.

4. CIÊNCIA PÓS-MODERNA E PSICOLOGIA INTEGRAL

A imensa maioria dos pesquisadores modernos não reconhece – e muitas vezes nega – os níveis superiores, transpessoais, espirituais. No entanto, é interessante notar como, em épocas pré-modernas (mesmo com sua espiritualidade muitas vezes mágica, mítica e pré-racional), muitos santos, iogues e sábios abarcaram “à sua maneira e em seus próprios termos” (WILBER, 2002, p. 69) todo o Grande Ninho do Ser. Mesmo que o indivíduo “médio” não tivesse despertado para os níveis superiores do Ninho, esses níveis superiores estavam ao alcance de qualquer pessoa que quisesse trilhar um caminho em sua direção. Segundo Wilber, se na pré-modernidade havia um reconhecimento dos domínios superiores espirituais, na modernidade eles são negados em sua maior parte. Para Wilber, entretanto, se deve haver de fato uma psicologia realmente integral, essa ruptura radical entre a pré-modernidade e a modernidade (entre espiritual e material) precisa ser confrontada seriamente.

No cenário atual, vemos um lento movimento nos mundos moderno e pós-moderno no sentido de reintroduzir algum tipo de espiritualidade. No entanto, a visão de mundo “oficial” e difundida no ocidente moderno (ainda) é a do materialismo científico. Por outro lado, não faria bem nenhum tentar voltar ao passado, já que a modernidade trouxe suas próprias “verdades importantes e intuições profundas” (ibid., p. 71) que também precisam ser consideradas. O que Wilber propõe com sua abordagem integral é uma maneira de respeitar os pontos fortes e fracos tanto da modernidade, como também da pré-modernidade. Mas como? Para tentar responder a esta questão, Wilber tenta, primeiro, se aprofundar naquilo que definiria tanto a modernidade quanto a pré-modernidade.

⁴ Figura inspirada em modelo de Wilber (2002).

Inicialmente, para identificar o que definiria a modernidade, se reporta a estudiosos como Weber e Habermas. A modernidade seria definida então por uma “diferenciação das esferas de valores culturais” – o que significaria, sobretudo, a diferenciação da arte, da ética e da ciência. Se na pré-modernidade estas esferas tendiam a se fundir, na modernidade elas se diferenciaram e cada uma seguiu em seu próprio ritmo, seguindo suas próprias descobertas, livre de intrusões por parte das outras esferas.

Essas diferenciações têm sido apresentadas justamente como o mérito da modernidade, tendo sido responsáveis por diversos avanços. Por outra via, seu lado obscuro é que essas esferas de valor não se separaram amigavelmente – em geral afastaram-se completamente uma da outra, transformando-se em dissociação, fragmentação e alienação.

De acordo com o materialismo científico, o Grande Ninho composto de matéria, corpo, alma e espírito poderia ser totalmente reduzido a sistemas de matéria (ou a matéria/energia). Para Wilber, existiria uma maneira simples de compreender este reducionismo científico – assim como uma maneira simples de superá-lo (Figura 2).

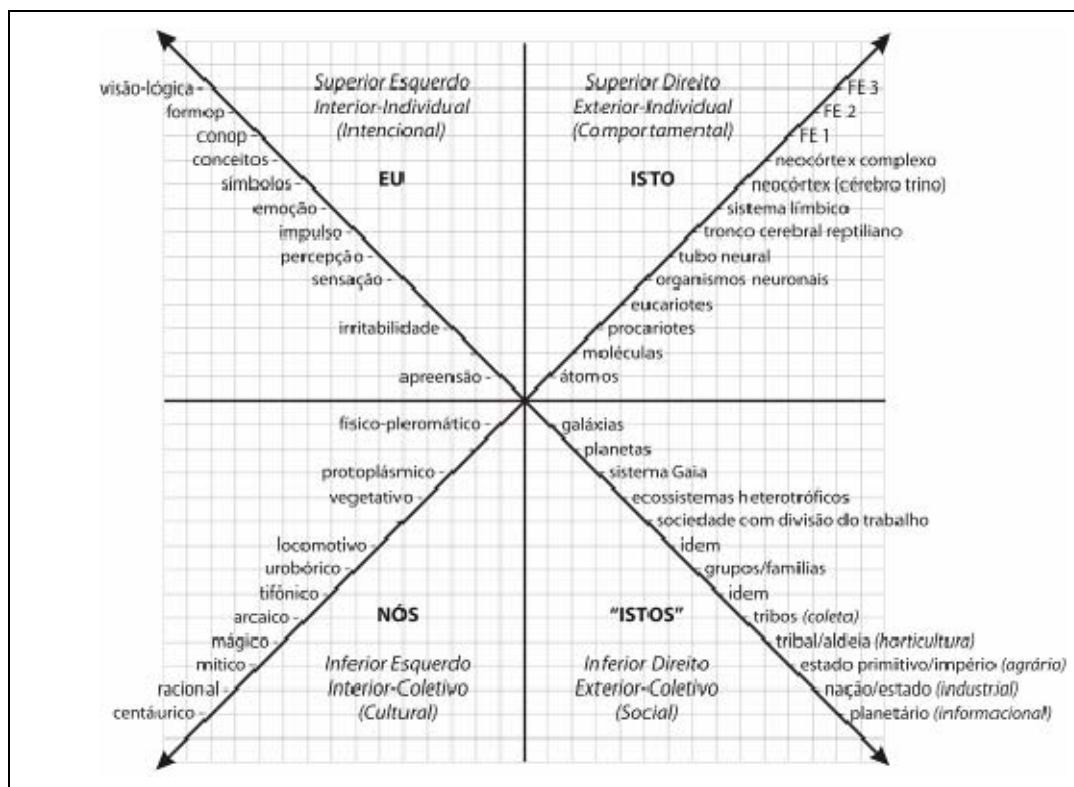


Figura 2 – Os quatro quadrantes de Wilber⁵.

Neste diagrama, quatro classes representariam o interior e o exterior do individual e do coletivo. A metade superior corresponderia ao individual, enquanto a

⁵ Figura inspirada em modelo de Wilber (2002).

inferior corresponderia ao coletivo; a metade esquerda seria o interior (subjetivo, consciência), enquanto a metade direita seria o exterior (objetivo, material).

O quadrante superior esquerdo representaria o interior do indivíduo: o aspecto subjetivo da consciência ou percepção individual (representado por uma linha cognitiva, levando à visão lógica). Incluiria todo o espectro da consciência, desde as sensações corporais até as idéias mentais, chegando até a alma e o espírito. A linguagem desse quadrante seria a linguagem do eu, ou seja: relatos na primeira pessoa do fluxo interior de consciência. Seria a sede da estética, ou da “beleza” que está no eu do observador.

O quadrante superior direito representaria os correlatos objetivos ou exteriores dos estados interiores de consciência. Estaria presente uma correlação íntima entre a mente interior e o cérebro objetivo (ainda sem a preocupação com a sua relação exata). Voltados para esse quadrante, teríamos a neurofisiologia, ciência cognitiva, psiquiatria biológica. “A linguagem deste quadrante é a linguagem dos objetos, dos ‘istos’, relatos de terceira pessoa, ou relatos objetivos, de fatos científicos a respeito do organismo individual” (WILBER, 2002, p. 79, grifo do autor).

O quadrante inferior esquerdo representaria o interior do coletivo – valores, significados, visões de mundo e ética que são compartilhados por um grupo de indivíduos. Sua linguagem seria a linguagem do nós, de como nos arranjamos para nos relacionar harmoniosamente. Esse seria o quadrante cultural.

O quadrante inferior direito, por sua vez, representaria as formas exteriores, objetivas, materiais nas quais estão ancorados os componentes culturais – instituições materiais, formações geopolíticas e forças de produção. Como são fenômenos objetivos, a linguagem desse quadrante (assim como a do indivíduo objetivo) seria a linguagem do isto.

Como tanto o quadrante superior direito como inferior direito são “istos” objetivos, eles poderiam ser tratados como um único domínio geral – de forma que os quatro quadrantes podem, na verdade, ser resumidos como os “Três Grandes”: do eu, do nós e do isto (Quadro 2). “Ou a estética do ‘eu’, a moral do ‘nós’ e os ‘istos’ da ciência. O Belo, o Bom e o Verdadeiro, relatos de primeira pessoa, de segunda pessoa e de terceira pessoa; eu, cultura e natureza; arte, ética e ciência” (ibid., p. 79).

Quadro 2 – O desdobramento dos quatro quadrantes nos “Três Grandes”.

Quadrantes			
<i>Superior-esquerdo</i>	<i>Inferior-esquerdo</i>	<i>Superior-direito</i>	<i>Inferior-direito</i>
Intencional	Cultural	Comportamental	Social
Relato em 1ª pessoa	Relato em 2ª pessoa	Relato em 3ª pessoa	
“Eu”	“Nós”	“Istos”	
A estética do “Eu”	A moral do “Nós”	Os “Istos” da ciência	
Belo	Bom	Verdadeiro	
Eu	Cultura	Natureza	
ARTE	ÉTICA	CIÊNCIA	

De acordo com Wilber, os quatro quadrantes (ou os “Três Grandes”) seriam o fundamento da moderna diferenciação das esferas de valor da arte, da moral e da ciência. Enquanto a pré-modernidade tendia a fundir os Três Grandes e a não diferenciá-los com clareza, a modernidade os diferenciou com clareza, libertando cada um para que seguisse seu próprio caminho. Porém, essa diferenciação acabou por dissociá-los.

Em suma, parece que a pré-modernidade teve pelo menos uma força que faltou à modernidade: justamente o reconhecimento de todo o Grande Ninho do Ser, sendo este compreendido como um mapa geral dos potenciais humanos superiores. Porém, ela teve também uma grande fraqueza, não diferenciando plenamente as esferas de valor em qualquer dos níveis do Grande Ninho. A modernidade por sua vez, conseguiu diferenciar arte, ética e ciência – e cada uma destas começou a fazer grandes descobertas. Porém, na medida em que se dissociaram, teve lugar o colonialismo científico agressivo, e todos os “eus” e “nós” parecem ter sido reduzidos a padrões de “istos” objetivos. Assim, “Parece que nossa tarefa é conservar os pontos fortes tanto da pré-modernidade como da modernidade, e alijar seus pontos fracos” (WILBER, 2002, p. 81).

Quando, então, falamos em integrar o melhor da pré-modernidade com o melhor da modernidade, nos referimos à integração do Grande Ninho com as diferenciações da modernidade – em outras palavras, cada nível do Grande Ninho precisa ser diferenciado de acordo com os quatro quadrantes (Figura 3).

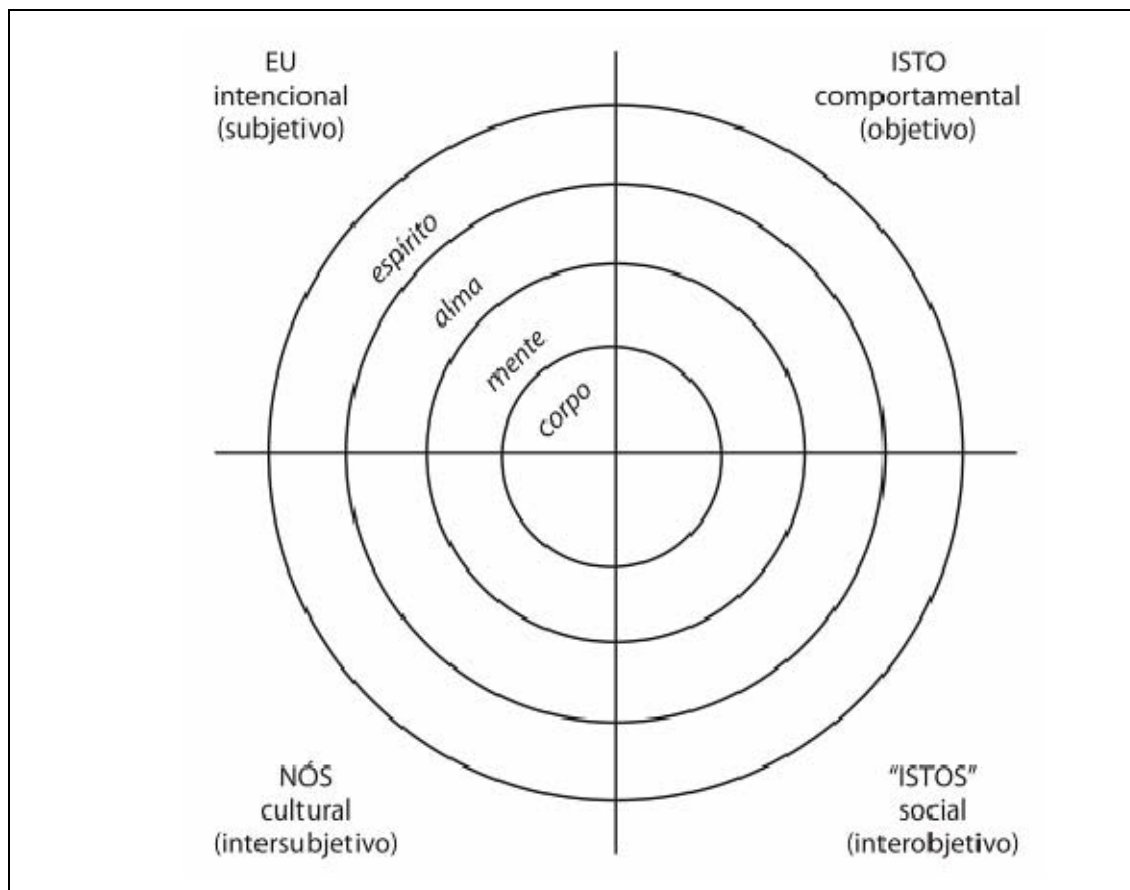


Figura 3 – A integração entre o Grande Ninho e os quatro quadrantes⁶.

A tarefa de uma psicologia integral seria, portanto, “coordenar e integrar as descobertas feitas em pesquisas em todos os níveis, todos os quadrantes” (WILBER, 2002, p.83). No contexto de uma psicologia integral, ao focalizar obviamente o quadrante superior esquerdo, este precisaria ser examinado à luz de todos os outros quadrantes para que houvesse seu pleno entendimento. Wilber refere-se à promessa de uma “pós-modernidade construtiva”, que integrasse a arte, a moral e a ciência em cada nível de todo o espectro da consciência – do corpo para a mente, da mente para a alma e desta para o espírito⁷.

⁶ Figura inspirada em modelo de Wilber (2002).

⁷ Diante da perspectiva de tal abordagem integral, Wilber cita aqueles que considera pioneiros modernos importantes que, em sua obra, evidenciam as importantes diferenciações da modernidade e, ao mesmo tempo, estariam conscientes das formas pelas quais a ciência poderia complementar (e não substituir) a religião, a espiritualidade e a psicologia. Seriam eles *James Mark Baldwin* (procurando integrar a fenomenologia introspectiva com a epistemologia evolutiva científica – ao acreditar que os três grandes modos de experiência eram estéticos, morais e científicos), *Jürgen Habermans* (seu modelo de três níveis incluiria uma teoria da comunicação que, por sua vez, serviria como ponto de partida para uma explicação acerca do desenvolvimento da consciência subjetiva – estética, intersubjetiva – moral, e objetiva – científica), *Sri Aurobindo* (considerado o maior filósofo-sábio da Índia moderna, com sua “ioga integral”) e *Abraham Maslow* (apesar de sua obra ter caído em descrédito temporário durante a década de 80, foi um dos primeiros a reunir evidências empíricas e fenomenológicas de que cada nível do Grande Ninho tem uma necessidade diferente).

5. PSICOLOGIA INTEGRAL E TERAPIA

Diante desse desafio e dessa direção, poderíamos nos colocar a pensar acerca dos processos psicoterápicos no contexto de uma psicologia integral.

Wilber, ao considerar as contribuições de diversos autores, passa a compreender o desenvolvimento do nosso *sensu geral do eu* (eu proximal) a partir de uma sequência de estágios alinhados ao longo de um espaço de desenvolvimento comum, tomando como referência básica as ondas básicas do ser. Nesse caminho, a exclusividade de uma identidade como um dado eu (ego corporal, *persona*, ego, centauro, alma) seria dissipada e liberada com cada estágio superior do seu crescimento, ao passo que as capacidades funcionais mais importantes de cada um seriam conservadas, incorporadas e até mesmo fortalecidas.

Cada vez que o centro de gravidade do eu se move através de um nível básico do Grande Ninho, ele atravessa um fulcro (ou um marco) do seu próprio desenvolvimento; ele se identifica, em primeiro lugar, com um novo nível; em seguida, ele se desidentifica desse nível e o transcende; e por fim ele inclui e integra este nível a partir do nível superior seguinte. (WILBER, 2002, p.108).

Mas esse caminho conteria riscos:

Cada vez que o eu (o eu proximal) sobre um degrau até uma esfera mais nova e mais elevada do Grande Ninho, ele poderá fazer isso de uma maneira relativamente saudável – o que significa que ele, paulatinamente, diferencia e integra os elementos desse nível – ou de uma maneira relativamente patológica – o que significa que ele não consegue diferenciar (e desse modo permanece em fusão/fixação/detenção) ou que ele não consegue integrar (o que resulta em repressão, alienação, fragmentação). (ibid., 2002, p.108).

Teríamos assim, nesse modelo, nove estágios básicos compreendidos como agrupamentos funcionais e seus possíveis riscos (e concomitantes possibilidades terapêuticas), conforme o Quadro 3:

Quadro 3 – Estágios do desenvolvimento da noção de Eu e suas possibilidades terapêuticas.

Estágios	Fulcro	Características	Patologias	Possibilidades terapêuticas	
	F-0	Nascimento			
<i>Sensório-motor</i>	F-1	Identificação com um ego-corporal	Diferenciação do corpo em relação ao ambiente	Psicose (relacionada à dificuldade em diferenciar-se do ambiente físico)	Tratamentos de vanguarda (altamente controvertidos): grito primal de Janov, trabalho holotrópico de Grof com a respiração
<i>Fantasmagórico-emocional</i>	F-2	Identificação com o corpo emocional-sentimental	Mudança da fusão com o mundo material para uma identidade com o corpo emocional-sentimental	- Narcisismo (relacionado à dificuldade em diferenciar-se dos outros) - Distúrbios fronteiraços (os outros estão invadindo as frágeis fronteiras do eu)	“Construção de estrutura”: terapia de relações de objeto (Winnicott, Fairbairn, Guntrip), psicologia do ego psicanalítico (Mahler, Blank e Blank, Kernberg), psicologia do eu (Kohut)
<i>Mente-rep (Mente-representacional)</i>	F-3	Identificação com a mente conceitual	Diferenciação entre mente conceitual e corpo emocional (os três primeiros fulcros situam-se entre as idades de 0 a 6 anos)	Neurose típica (falha na diferenciação leva a uma fusão com o eu emocional; falha na integração leva a uma repressão do eu emocional)	“Técnicas de revelação”: psicanálise clássica, aspectos da terapia da Gestalt, terapia junguiana de “integração da sombra”, aspectos da psicologia do ego

Estágios	Fulcro	Características	Patologias	Possibilidades terapêuticas	
<i>Mente regra/papel</i>	F-4	Mudança de egocêntrico/ pré-convenção para sociocêntrico/ convencional	O eu começa a adotar o papel de outras pessoas (Situado entre as idades de 6 a 12 anos)	“Patologias de script” (todos os scripts, mitos e histórias falsos, enganadores e estropeados que o eu aprende)	Terapias cognitiva e interpessoal
<i>Formal-reflexivo</i>	F-5	Emerge o ego auto-reflexivo	Centro de gravidade começa a mudar do convencional/ conformista para o pós-convenção/ individualista.	Confusão da identidade x papel	
<i>Visão lógica</i>	F-6	Corpo-mente integrados (Centaur ou Eu-centáurico)	Horizonte panorâmico da visão lógica	Questões e problemas existenciais	Terapias humanistas-existenciais
<i>Psíquico</i>	F-7			“Doenças da alma” - Resultantes de abruptas experiências de pico psíquicas e sutis (antes que tenham se tornado ondas básicas na própria percepção da pessoa). Podem ser tão dilacerantes a ponto de causar uma ruptura psicótica	Caminho dos xamãs/iogues (psíquico)
<i>Sutil</i>	F-8	Dimensões transpessoais como estruturas	Domínios transpessoais começam a entrar em foco (não mais como experiências de pico)	- Crise Espiritual - Outras possibilidades (eu esmagado pela luz; inflar o ego até proporções infinitas; cisão entre domínios superiores e inferiores; repressão e/ou dissociação de aspectos da alma)	Terapias transpessoais: técnicas da moderna psicoterapia e das disciplinas espirituais tradicionais
<i>Causal / não-dual</i>	F-9			- Primeira patologia e mais simples: a negação da existência da própria alma	Caminho dos sábios (causal) Caminho dos siddhas (não-dual)

Com relação às modalidades terapêuticas, algumas observações são relevantes. Wilber deixa claro que as mesmas referem-se apenas a sugestões, amplas diretrizes. Em segundo lugar, não se trata de que dada terapia se aplique a apenas um nível de desenvolvimento, mas que, focalizando um ou dois níveis, a maioria das formas de terapia perde cada vez mais sua eficácia se aplicada a domínios mais afastados.

[...] a única coisa que aprendemos a partir da existência de múltiplos níveis do espectro da consciência é apenas quantas diferentes dimensões de existência há, e como uma sensibilidade para essas múltiplas dimensões exige uma multiplicidade de modalidades de tratamento. (WILBER, 2002, p. 114).

Não seria frequente um terapeuta ver um cliente evoluído a ponto de apresentar questões oriundas de todos os nove ou dez fulcros. Na maioria dos adultos, o centro de gravidade do eu estaria localizado em algum lugar ao redor do mítico, do racional ou do centáurico, sendo que, ocasionalmente, tiveram alguma experiência de pico psíquica ou sutil (apresentando ou não dificuldade em integrar estas experiências). Segundo Wilber:

A terapia individual típica tende, portanto, a envolver o fortalecimento das fronteiras (F-2), o contato com sentimentos sombrios e a aceitação desses sentimentos (F-3), a análise

do *script* cognitivo (F-4) e o diálogo socrático (F-5 e F-6), com problemas relativos à dificuldade de contato com os próprios sentimentos (F-3) e de lidar com necessidades de pertencer a um grupo (F-4), de auto-estima (F-5) e de auto-realização (F-6). Às vezes, esses casos são acompanhados por outros, de integração de experiências de pico com iluminações espirituais (psíquico, sutil, causal ou não-dual) que precisam ser cuidadosamente diferenciadas de estruturas pré-rationais mágicas e míticas. (ibid., 2002, p.114).

Referindo-se à diversidade de abordagens psicoterápicas que poderiam ser utilizadas para lidar com estes diversos aspectos, Wilber continua:

Há um fio comum a todos esses níveis de tratamento? Um fio comum ao psicanalítico, ao cognitivo, ao humanista, ao transpessoal? Num sentido bastante geral, sim. É este: *a percepção em si mesma e de si mesma é benéfica*. Toda escola terapêutica que mencionamos, tenta, à sua própria maneira, permitir que a consciência encontre (ou reencontre) facetas da experiência que foram alienadas, malformadas, distorcidas ou ignoradas. Isso é terapêutico por uma razão básica: ao *vivenciar plenamente essas facetas*, a consciência é capaz de reconhecer esses elementos de maneira verdadeira e, desse modo, deixá-los ir: vê-los como objetos e, assim, diferenciar-se deles, desencaixar-se deles, *transcendê-los* – e em seguida integrá-los num abraço mais abrangente, mais compassivo. (ibid., 2002, p.115).

Outro aspecto digno de nota é que Wilber se refere à existência de subpersonalidades⁸, sendo que cada uma pode estar num diferente nível de desenvolvimento em cada uma de suas linhas. Portanto, ao se referir a nove ou dez níveis gerais de consciência, visões de mundo, patologias e tratamentos (e assim por diante), isto significaria que cada indivíduo responderá a uma ampla gama de empreendimentos terapêuticos, haja vista possuir diferentes tipos e níveis de necessidades.

Naquilo que Wilber (2002, p. 118) chama de “arqueologia do espírito”, as camadas mais superficiais do eu são “descascadas” para expor ondas de consciência cada vez mais profundas. “Isso envolve o surgimento de potenciais cada vez maiores, que por isso nos levam para frente, e não para trás, e nos mostram a evolução e crescimento futuros, e não a evolução e a regressão passadas”.

Um terapeuta de espectro total trabalha com o corpo, com a sombra, com a *persona*, com o ego, com o eu existencial, com a alma e com o espírito, tentando trazer percepção a todos eles, de modo que todos eles possam se juntar à consciência na extraordinária viagem de retorno ao Eu e ao Espírito que assenta e move toda a manifestação. (ibid., 2002, p.125).

Na perspectiva de uma Psicologia Integral, o trabalho com o domínio mais grosseiro (trabalho corporal, fortalecimento do ego) não pode ser negligenciado em favor do trabalho com a alma ou espírito, sob o risco de os domínios mais elevados não poderem ser integrados como realizações permanentes e estáveis sem a base de um ego forte. Indo mais além, Wilber reconhece a importância de uma terapia que não abrace apenas o individual:

⁸ Em sua forma benigna, não significariam nada mais do que auto-representações funcionais que navegam em situações psicossociais específicas (uma *persona* de pai, por exemplo). Estas subpersonalidades só se tornariam problemáticas ao atingir graus de dissociação, indo do moderado ao severo.

Estamos nos aproximando rapidamente de um entendimento que reconhece as “patologias” individuais como a simples ponta de um enorme iceberg que inclui estágios do eu, visões de mundo culturais, estruturas sociais e acesso espiritual às profundezas. A terapia individual não é, de modo algum, destituída de importância; porém, em muitos sentidos, ela é apenas a fatia de um mundo disfuncional (ainda não integral). É por isso que uma terapia verdadeiramente integral não é apenas individual, mas também cultural, social, espiritual e política. (ibid., 2002, p. 129).

Em suma, a idéia da prática integral é bastante simples: exercitar o corpo, a mente, a alma e o espírito – no eu, na cultura e na natureza.

6. CONSIDERAÇÕES NADA FINAIS

O leitor mais atento deve ter notado (Quadro 3) que, ao falarmos das possibilidades terapêuticas nos domínios transpessoais, necessariamente recorreremos ao diálogo com diversas tradições espirituais – sendo estas saberes e práticas constituídos tendo como foco justamente a alma e o espírito.

Gostaria então de chamar a atenção especificamente para as terapias dirigidas ao fulcro chamado por Wilber de “psíquico” (F-7). A partir deste momento, começamos a entrar nos domínios da alma, superando a condição de eu centáurico (corpo-mente integrados) – e as questões que se colocam para nós deixam de ser existenciais e passam a ser transpessoais e espirituais. Particularmente, considero este um momento crítico, pois ele assinala um momento de transição não apenas entre estágios de desenvolvimento do eu normalmente aceitos no ocidente moderno e os estados transpessoais, mas igualmente assinala a transição entre modalidades terapêuticas mais tradicionalmente aceitas pela psicologia e aquelas consideradas mais controversas – não apenas pela visão de homem a partir da qual trabalham, mas por causa dos diálogos que estabelecem com as antigas tradições espirituais⁹.

Desta forma, preconceitos à parte, vivemos um duplo contexto que nos “pede” este movimento e o estabelecimento deste diálogo (e não a substituição de um saber pelo outro). Por um lado, conforme foi discutido no início deste trabalho, vivemos a crise do modelo tradicional de ciência e sua abertura a outras formas de conhecimento. Por outro lado, na perspectiva da psicologia transpessoal apresentada neste texto (representada aqui por Wilber), torna-se fundamental esse mesmo diálogo, haja vista a psicologia não haver construído (até então) um corpo de conhecimento voltado para esses aspectos do ser humano – alma e espírito. Assim como se considera justo e necessário o diálogo com a

⁹ Muitos debates têm sido efetuados acerca da legitimidade dos diálogos da psicologia com outras práticas e saberes, principalmente acerca daquelas práticas denominadas como “alternativas”. Sem entrar no mérito destas práticas, no sentido de substituir os saberes e práticas oriundos do terreno da psicologia por outros que não se caracterizam enquanto tal, acreditamos entretanto que não podemos nos furtar ao diálogo com outros corpos de saber se o próprio avanço da nossa compreensão de psicologia assim o coloca.

filosofia, com a arte, com a mitologia e com as outras disciplinas no campo da ciência, creio que se pode considerar igualmente justo e necessário o diálogo com as tradições espirituais.

Em outras palavras, a importância das tradições no seu diálogo com a psicologia já seria fundamental se – tão somente – nos mostrasse a realidade da dimensão da alma¹⁰. Vista por outro ângulo, esta não seria apenas a passagem pessoal de qualquer pessoa por esses fulcros (em termos de um processo psicoterápico ou de desenvolvimento pessoal), mas a difícil passagem da própria psicologia, ao integrar em seu corpo uma nova e ampliada concepção de homem – agora corpo, mente, alma e espírito – em sintonia com um mundo vivo, igualmente rico e complexo.

* * *

Este artigo (e qualquer outro texto científico) traz em si argumentos e conceitos – mas que foram selecionados por um sujeito, refletindo um posicionamento que no fundo, além de científico, é pessoal. Retomando Santos (1996), quando este aponta o caráter autobiográfico da ciência no paradigma emergente: “A condição epistemológica da ciência repercute-se na condição existencial dos cientistas. Afinal, se todo conhecimento é autoconhecimento, também todo o desconhecimento é auto-desconhecimento” (SANTOS, 1996, p. 58).

Talvez este seja o grande “recado” ao final das contas: para que não deixemos de ser “nós mesmos”, em nossa inteireza, quer estejamos escrevendo, lecionando, pesquisando ou clinicando – quer estejamos sendo, simplesmente, pessoas. Se sentimos em nós a presença de uma alma, por que não integrá-la, verdadeiramente, às nossas vidas?

REFERÊNCIAS

JAPIASSÚ, Hilton. **A crise da razão e do saber objetivo**: as ondas do irracional. São Paulo: Letras & Letras, 1996.

SANTOS, Boaventura S. **Um discurso sobre as ciências**. 8. ed. Porto: Edições Afrontamento, 1996.

WILBER, Ken. **Psicologia integral**: consciência, espírito, psicologia, terapia. Trad. Newton Roberval Eicheberg. São Paulo: Cultrix, 2002.

¹⁰ Nesse aspecto, cabe uma observação fundamental: quando falamos da realidade da alma e do espírito, falamos de realidades muito difíceis de serem descritas ou mesmo explicadas em termos da nossa visão-lógica. Todas as tradições espirituais são unânimes em afirmar que, para conhecê-las, há de se vivenciá-las.

Bernardo Andrade Marçolla

Psicólogo, Mestre em Psicologia Social (UFMG), Doutor em Literaturas de Língua Portuguesa (PUC Minas) e Professor da PUC Minas. Atualmente em estágio pós-doutoral na Faculdade de Letras da UFMG, com financiamento da CAPES.