

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**GÊNESE E CONSTRUÇÃO DE UMA “FILOSOFIA DA
GESTALT” NA GESTALT-TERAPIA**

Rosane Lorena Granzotto

Florianópolis (SC), 2005

ROSANE LORENA GRANZOTTO

**GÊNESE E CONSTRUÇÃO DE UMA “FILOSOFIA DA GESTALT”
NA GESTALT-TERAPIA**

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre no Curso de Pós-graduação do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina.

Orientador: Prof. Dr. Marco Antônio Frangiotti

Florianópolis (SC), 2005

EPÍGRAFES

“O inacabamento da fenomenologia e seu andar incoativo não são o signo de um fracasso, eles eram inevitáveis porque a fenomenologia tem como tarefa revelar o mistério do mundo e o mistério da razão”

MERLEAU-PONTY

“Realidade nada mais é
Do que a soma das consciências
Experienciadas aqui e agora
Aparece então a última ciência
Como a unidade do fenômeno
Que Husserl descreveu
E a descoberta
Que Ehrenfels realizou:
O fenômeno irreduzível
De toda consciência,
O nome que ele deu
Ainda hoje nós usamos: GESTALT”

PERLS

“Fenomenologia não é uma ciência fácil”¹

PERLS

¹ Grifo do autor.

TABELA DE QUADROS

QUADRO 1	
VASO DE RUBIN	42
QUADRO 2	
FLUXO DE VIVIDOS DA CONSCIÊNCIA	
INTERNA DO TEMPO	113
QUADRO 3	
DINÂMICA TEMPORAL DO SELF.....	118

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO: PROJETO DE UMA “FILOSOFIA DA GESTALT”	9
<i>Capítulo 1</i> FENOMENOLOGIA COMO PSICOLOGIA EIDÉTICA E A PRIMEIRA GERAÇÃO DA PSICOLOGIA DA GESTALT : DIVERGÊNCIAS	15
1.1 Franz Brentano: constituição intencional dos objetos imanentes.....	17
1.1.1 Crítica ao associacionismo	18
1.1.2 Teoria da intencionalidade	20
1.1.3 Psicologia descritiva	21
1.2 Edmund Husserl: constituição intencional dos objetos transcendentés e o nascimento da fenomenologia como psicologia eidética	22
1.2.1 Clarificação dos objetos matemáticos a partir da teoria brentaniana da intencionalidade: em direção à transcendência	23
1.2.1.1 Crítica ao psicologismo na lógica	24
1.2.1.2 Em direção à noção de transcendência	25
1.2.2 O sentido epistemológico da noção de objeto intencional e o surgimento da fenomenologia como psicologia eidética	26
1.2.2.1 Mais além de Brentano	27
1.2.2.2 Caráter epistemológico da noção de transcendência	28
1.2.2.3 Caráter universal dos vividos: essências	30
1.2.2.4 Psicologia eidética como fenomenologia	31
1.2.2.5 Conseqüências para a história da Psicologia	33
1.3 Nascimento da Psicologia da Gestalt (primeira geração da <i>Gestalttheorie</i>)	34
<i>Capítulo 2</i> FENOMENOLOGIA COMO IDEALISMO TRANSCENDENTAL E A SEGUNDA GERAÇÃO DA PSICOLOGIA DA GESTALT: CONVERGÊNCIAS	44
2.1 Husserl: fenomenologia transcendental do ego	45
2.2 Segunda geração de psicólogos da forma: ego como campo organísmico	58
<i>Capítulo 3</i> PERLS LEITOR DA PSICOLOGIA DA GESTALT	63
3.1 Motivo psicanalítico de Perls: primado da situação clínica	66
3.2 Do primado da situação clínica à “terapia da concentração” na <i>awareness</i>	69
3.3 Fundamentação teórica da terapia da concentração: releitura gestáltica da psicanálise clássica	73
3.4 Leitura holística da Psicologia da Gestalt	75
3.5 Aplicação do pensamento diferencial de Salomon Friedlaender	77
3.6 Da “leitura diferencial” da teoria organísmica à teoria do “ego insubstancial”	80
<i>Capítulo 4</i> NASCIMENTO DA GESTALT-TERAPIA E O RETORNO À FENOMENOLOGIA	83
4.1 Encontro com Paul Goodman	83
4.2 <i>Awareness</i> e intencionalidade fenomenológica	86
4.3 <i>Awareness</i> e consciência	90
4.4 Releitura fenomenológica da teoria organísmica: contato, fronteira e ajustamento criativo	93
4.5 Releitura fenomenológica da noção de ego insubstancial	96
<i>Capítulo 5</i> CONSTRUÇÃO DE UMA “FILOSOFIA DA GESTALT”: A FENOMENOLOGIA DO <i>SELF</i>	99
5.1 Descrição geral do <i>self</i>	102
5.2 Funções do <i>self</i>	105
5.3 Dinâmicas do <i>self</i>	108

5.3.1	Redução à consideração dinâmica do <i>self</i>	108
5.3.2	Temporalidade e <i>self</i>	110
5.4	Proposta de releitura das dinâmicas do <i>self</i> à luz da teoria fenomenológica do tempo	116
5.5	Filosofia da gestalt como fenomenologia do <i>self</i>	120
	CONCLUSÃO	121
	REFERÊNCIAS	127

RESUMO

A Gestalt-terapia é uma proposta de intervenção psicoterapêutica que se entende fundamentada numa leitura gestáltica da metapsicologia freudiana, por um lado, e numa interpretação fenomenológica da Psicologia da Gestalt, por outro. Seu principal mentor, Perls, referiu-se a esses fundamentos como uma sorte de “filosofia da gestalt”, parcialmente desenvolvida na obra “Gestalt-terapia”, escrita em 1951, com a colaboração de Paul Goodman e Ralph Hefferline. Na presente dissertação, pretendemos realizar um exame dessa filosofia, o que implica, em primeiro lugar, a investigação da gênese dos conceitos que a compõem, além da análise do modo como esses conceitos estão articulados nos termos daquela obra, principalmente. No primeiro capítulo estabelecemos um estudo sobre a origem do emprego psicológico da noção de “gestalt”, o que nos remete à maneira como a Psicologia da Gestalt – em sua primeira geração – lê e emprega a noção husserliana de objeto intencional transcendente. No segundo capítulo, apresentamos a crítica de Husserl a esse emprego – que considera “naturalizante” -, bem como a proposta husserliana de redução da fenomenologia ao âmbito da filosofia transcendental, mostrando em que sentido – em função dessa redução – a segunda geração da Psicologia da Gestalt passa a empregar a noção de “gestalt” menos como uma estrutura fixa e mais como um campo auto-regulável. Discutimos, ainda, em que sentido esta noção de campo aparece na teoria que mais diretamente contribuiu para a construção da “filosofia da gestalt”, a saber, a teoria organísmica de Goldstein. No terceiro capítulo, dissertamos sobre como – a partir da teoria organísmica de Goldstein – Perls se propõe a uma releitura gestáltica da metapsicologia freudiana e em que sentido essa releitura demanda uma investigação filosófica sobre a noção goldsteiniana de intencionalidade organísmica. No quarto capítulo é apresentada a investigação fenomenológica que Perls e Goodman fazem da noção de intencionalidade organísmica. No quinto e último capítulo, enfim, descrevemos o resultado desta investigação, que é a teoria do *self*, a peça mais importante da “Filosofia da Gestalt” anunciada por Perls.

PALAVRAS-CHAVE: Fenomenologia, Psicologia da Gestalt, Filosofia da Gestalt, Gestalt-terapia

ABSTRACT

Gestalt Therapy is a motion of psychotherapeutic intervention which regards itself fundamented in a gestaltic reading of the freudian metapsychology on one hand , and a phenomenological interpretation of Gestalt Psychology on the other. Perls, Gestalt's chief mentor, referred to these fundaments as a sort of "Gestalt philosophy" somewhat developed in the work "Gestalt Therapy" , 1951, with collaborators Paul Goodman and Ralph Hefferline. This dissertation is aimed at axamining such philosophy which, in the first place, implies in an investigation of the genesis of the concepts it holds, as well as the way these concepts are chiefly articulated in that work terms. The first chapter is a survey on the origin of the psychological application of the notion of "Gestalt", which brings us the way "Gestalt philosophy" - in its first generation - reads and applies a husserlian notion of transcendent intentional object. The second chapter is Husserl's view of such applications, which he consideres to be "naturalizing", as well as his proposal of reduction of phenomenology in the transcendental philosophy environment, demonstrating which way - due to this reduction - the second generation of Gestalt Psychology begins to apply the notion of "gestalt" less as a fixed structure and more as a self-regulating field. We also discuss which way this field notion comes out in the theory which most directly contributed to the construction of the " Gestalt philosophy", that is, Goldstein's organismic theory. On the third chapter we comment how - out of Goldstein's organismic theory - Perls proposes a new gestaltic reading of Freud's metapsychology, and in what sense this new reading demands a philosophical investigation as for the goldsteinian notion of organismic intentionality. It is presented on the fourth chapter the phenomenological invesgigation which Perls and Goldstein make of the notion of organismic intentionality. On the fifth and last chapter we, finaly, describe the outcome of this investigation, which is the theory of the *self*, most important piece of "Gestalt philosophy" announced by Perls.

KEY WORDS: Phenomenology, Gestalt Psychology, Gestalt philosophy, Gestalt Therapy.

INTRODUÇÃO: PROJETO DE UMA “FILOSOFIA DA GESTALT”

I

Examinar a maneira como Frederick Perls leu e interpretou as duas gerações de psicólogos da gestalt é tarefa indissociável de uma investigação sobre o nascimento da Gestalt-terapia.

A Gestalt-terapia é um programa de intervenção global – eminentemente psicoterapêutico - junto às formações diversas de nossas vivências essenciais, que tem suas bases teóricas na releitura gestáltica da psicanálise e na releitura fenomenológica da Psicologia da Gestalt.

Relativamente recente, a Gestalt-terapia nasceu em 1951, nos Estados Unidos, com a publicação do livro *Gestalt Therapy: Excitement and Growth in the Human Personality*, de autoria de Frederick Perls, Ralph Hefferline e Paul Goodman. Esta obra contém uma síntese das idéias do casal de alemães Laura e Frederick Perls, radicados em Nova York, após longa caminhada pessoal e profissional na Alemanha e na África do Sul (PERLS, 1969).

Perls graduou-se em medicina, em 1920, e logo iniciou seu trabalho como neuropsiquiatra. Em 1926, iniciou seu processo analítico com Karen Horney e interessou-se pela psicanálise. Entre seus analistas está Wilhelm Reich, o qual exerceu importante influência sobre seu pensamento clínico. Torna-se psicanalista e, desta experiência, resulta uma postura que consiste em privilegiar a singularidade das vivências do paciente em detrimento de uma abordagem impessoal (muito comum no âmbito das psicologias científicas). O contato com formulações teóricas advindas da Psicologia da Gestalt, entretanto, foi determinante para o afastamento de Perls da metapsicologia freudiana. Já em 1926, em Frankfurt, encontrou trabalho como médico-assistente de Goldstein no Instituto de Soldados Portadores de Lesão Cerebral, onde também conheceu sua esposa Lore Posner, uma psicóloga da gestalt. Com Goldstein, Perls aprendeu a teoria organísmica, desenvolvida a partir dos estudos das manifestações comportamentais dos pacientes acometidos de lesões cerebrais, estudos esses que tinham como base as concepções da Psicologia da Gestalt de Wertheimer, Koffka e Köhler, mas cuja aplicação combinava mais com a fenomenologia husserliana do que com a própria Psicologia da Gestalt (PERLS, 1969).

De fato, é a partir de sua prática psicanalítica e, sobretudo, de seu contato com a Psicologia da Gestalt e com seus desdobramentos junto às obras de Goldstein, que Perls elaborou suas reflexões, que resultaram na criação da Gestalt-terapia. Isso, entretanto, não

quer dizer que as reflexões de Perls partissem de uma prévia adesão a estas concepções. Muito pelo contrário, a maneira como as categorias da Psicanálise, da Psicologia da Gestalt e da teoria organísmica de Goldstein comparecem engendradas no interior da Gestalt-terapia indica mais uma releitura do que qualquer tipo de adesão. O sentido dessa releitura, conforme acreditamos, aponta na direção de um retorno às matrizes fenomenológicas da Psicologia da Gestalt. Esse retorno é a base daquilo que o próprio Perls denominava de “filosofia da gestalt” (PERLS, 1969, p. 316).

II

Em seu texto autobiográfico, intitulado “Escarafunchando Fritz: dentro e fora da lata de lixo”, Perls afirma não estar pronto “para escrever um texto sistemático sobre a filosofia da gestalt”. Ainda assim, admite ter “muitas partes prontas para a figura total”(1969, p. 316). Que partes são estas? Onde estão? Em que sentido está configurado o que denominou de “filosofia da gestalt”?

Perls não dá muitas pistas sobre onde encontrar respostas para essas questões, mas diz o suficiente para compreendermos a importância dessa temática. Depois de minimizar o peso das influências que recebera em decorrência de seu contato com os existencialistas de Frankfurt (Martin Buber, Tillich e Max Scheller) e depois de suspender a relevância daquilo que aprendera lendo Heidegger, Sartre e Binswanger (porquanto não puderam romper, respectivamente, com o totalitarismo da linguagem explicativa, com o finalismo ético do dever-ser e com o dualismo ontológico na descrição dos fenômenos), Perls questiona-se, nos termos de uma “problemática” menção a “Ser e Tempo” (HEIDEGGER, 1927): “(s)erá que não existe possibilidade de uma orientação ôntica onde Dasein – fato e meio de nossa existência – se manifeste compreensível sem explicações?” Ou, então, referindo-se a Sartre: “[será que não existe uma] forma de ver o mundo não por intermédio da intencionalidade de algum conceito, mas onde possamos entender a intencionalidade de se conceitualizar?” Relativamente ao dualismo ontológico recalcitrante no discurso de Binswanger, pondera Perls: “[será que não existe uma] forma perspectiva onde fiquemos satisfeitos em tomar uma abstração como figura total – onde, por exemplo, o aspecto físico seja tomado como tudo o que há?” (PERLS, 1969, p. 78). Ao que Perls (1969) responde: “na verdade existe”. Trata-se de uma abordagem que, não obstante estar em sintonia com as principais discussões teóricas do início do século XX, jamais reclamou o status de filosofia, a saber: “a Psicologia da Gestalt. Gestalt! Como posso fazer entender que gestalt não é só mais um conceito inventado

pelo homem? Como posso dizer que gestalt é – e não só para a psicologia – algo inerente à natureza?” (p.78-79).

Efetivamente, Perls nunca concluiu seu projeto de consecução de uma “filosofia da gestalt”. De qualquer forma, empenhou-se na elaboração de uma teoria em cujos termos estariam ensaiadas as primeiras categorias desta filosofia. Trata-se da “teoria do *self*”, ao mesmo tempo apresentada como uma descrição das funções ou dos processos que caracterizam nossas formas de inserção no campo organismo/meio, e, também, uma descrição das dinâmicas temporais que fundamentam a unidade destas formas de inserção. No âmbito desta teoria, o *self* designa um sistema temporal, na forma do qual as relações organismo/meio e suas vicissitudes deveriam poder ser pensadas como a expressão concreta de vividos essenciais, e não como o desdobramento de uma certa concepção de patologia e de saúde. Nesse sentido, para Perls, Hefferline e Goodman (1951, p. 378, **p. 184**), a teoria do *self* é menos uma teoria da personalidade e mais o rudimento de uma possível eidética que, segundo eles mesmos, é o tema da fenomenologia. Daí não resulta ser possível concluir que, por meio desta eidética, Perls e seus colegas almejassem uma fenomenologia transcendental nos moldes de Husserl. Ainda que Husserl admitisse, depois de 1913, a complementaridade entre a fenomenologia eidética e de fenomenologia transcendental, elas não eram, para o fundador da fenomenologia, equivalentes (MOURA, 1989). A diferença fundamental residia em que, não obstante a fenomenologia eidética ter suspenso as teses naturalistas em proveito da descrição da vida intencional da consciência - e, nesse sentido, haver compreendido que os objetos do conhecimento seriam sempre tributários de uma atividade intencional que os viabilizaria -, ela continuava operando na atitude natural, como se esta atividade intencional pertencesse a um objeto natural especificamente, a saber: o homem. A fenomenologia transcendental, por sua vez, deixaria de ser psicologia, porquanto não se ocuparia de estudar o objeto natural continente da intencionalidade, mas apenas a intencionalidade como tal, o que significa dizer: a intencionalidade como puro modo de constituição de objetos e não como propriedade psicológica.

Acontece que Perls, na esteira de uma tradição de interlocutores de Husserl, não fazia caso desta distinção. Mais precisamente, tal como Heidegger e Merleau-Ponty, para citar alguns, Perls não entendia a fenomenologia eidética como disciplina psicológica, tampouco a fenomenologia transcendental como uma investigação estritamente metodológica e, nesse sentido, exclusivamente formal a respeito dos processos intencionais. Se é verdade que a fenomenologia eidética sempre trata do homem, o homem em questão não é um “objeto”, mas aquilo que a própria fenomenologia transcendental chama de esfera dos vividos (*erlebnissen*)

ou, simplesmente, intencionalidade pura: domínio de generalidade em que nos experimentamos como únicos, ao mesmo tempo que indissociáveis dos outros e do mundo. Por esta razão, a descrição do homem – entendido como tal domínio de generalidade - realiza, num só golpe, a fenomenologia eidética e a fenomenologia transcendental. A teoria do *self*, nesse sentido, por descrever a generalidade de minha inserção no meio e as formas de contato em que me deslindo único e, ao mesmo tempo, integrado num mundo e numa história mais antigos do que eu, se pretende, simultaneamente, fenomenologia eidética e fenomenologia transcendental.

III

Alguém poderia, entretanto, protestar, lembrando que boa parte da teoria do *self* se ocupa de descrever a neurose e que, ademais, esta descrição é estabelecida a partir da prática clínica do psicanalista e, depois, gestalt-terapeuta Frederick Perls, o que é verdadeiro, muito embora, tal como a teoria do *self* as descreve, a neurose e a prática clínica não são qualidades objetivas de um sujeito psicológico (seja ele o suposto “doente” ou o suposto “terapeuta”), mas formas intencionais no mundo da vida, modos específicos de contato a partir dos quais nos experimentamos como unidade estrangida (neurose) ou unidade em formação (como, às vezes, acontece na experiência clínica). Nesse sentido, se a interlocução com a experiência clínica e com as teorias psicológicas é mais freqüente do que o diálogo com a história da Filosofia, tal se deve a que, naquelas, Perls, Hefferline e Goodman reconheciam maior proximidade com a fenomenologia.

A utilização da prática clínica e das teorias psicológicas, entretanto, nunca foi algo pacífico para Perls e seus colaboradores. Afinal, as formulações estabelecidas nesses domínios, não obstante se ocuparem de descrever nossa inserção integral no mundo da vida, permaneciam tributárias de um expediente teórico, segundo o qual, seria preciso encontrar – para nossas formas de inserção – um fundamento objetivo. Por esse motivo, conjecturavam Perls e colaboradores, seria preciso lembrar aos pacientes e aos teóricos da ciência o caráter eminentemente transitório de nossa experiência e, conseqüentemente, do saber que ela pudesse ensinar. Mais do que indício da falibilidade das ciências, a temporalidade das explicações haveria de revelar um modo de ser no mundo, que não se deixa capturar objetivamente, porque é anterior a toda forma de objetivação.

No caso da teoria organísmica, formulada por Goldstein (1934) – e reputada como a mais importante para Perls - este reconheceu ser tal teoria um caminho alternativo que levaria à superação dos “totalitarismos” teóricos que insistiam em reduzir a existência a uma forma

de objeto determinado “em-si” ou a uma reflexão transparente “para si”. Nos termos da teoria organísmica, tanto os fenômenos biológicos como os psíquicos poderiam ser descritos como relações espontâneas de equilíbrio entre dados da experiência: ou seja, como “gestalten”². Mas, diferentemente de Goldstein, que considerava as “gestalten” ocorrências materiais do organismo junto ao meio, Perls chama atenção para o caráter temporal destas ocorrências. Em outras palavras, as “gestalten” não são apenas formas de organização material. Há também um horizonte temporal que dá orientação a esta materialidade e por meio da qual tal materialidade ganha um sentido imanente. Com esta perspectiva, Perls introduz, no seio da fisiologia goldsteiniana, o tema de uma subjetividade eminentemente histórica, mas que, em contrapartida, se deixa compartilhar na matéria. De onde resulta a consideração da fisiologia como índice de uma subjetividade simultaneamente intersubjetiva. Perls engendra, aqui, uma espécie de retorno à teoria da subjetividade fenomenológica, mas sem precisar praticar a redução da fisiologia à filosofia transcendental. *Self* é o nome desta subjetividade materialmente compartilhada, assim como a teoria do *self* é o nome da empresa fenomenológica de Perls.

No âmbito desse trabalho, se estabelecerá, nos dois primeiros capítulos, a gênese da noção de “gestalt”, ou seja, o modo como ela surge a partir da filosofia fenomenológica e desemboca na Psicologia da Gestalt. No terceiro e quarto capítulos, será caracterizado o modo peculiar segundo o qual Perls e seus colaboradores, especialmente Goodman, compreenderam a Psicologia da Gestalt, estabelecendo um retorno à fenomenologia. No quinto e último capítulo se descreverá a maneira como Perls e Goodman desenvolveram uma fenomenologia do *self*, pois, acreditamos, é esta a peça mais importante da “filosofia da gestalt” prometida por Perls.

² Daí não decorre que Goldstein considerasse os fenômenos psíquicos e os biológicos idênticos. Afinal, há diferenças que não se relacionam com a natureza dos elementos envolvidos, mas com os diferentes níveis de “energia” implicados (ou expressos) na relação daqueles elementos – entendendo-se por energia a orientação de agregação ou desagregação que se pode observar operando entre os elementos físicos que compõem uma determinada função organísmica. Disso resulta uma distinção entre as formas mais energéticas (biológicas) e as menos energéticas (psíquicas ou mentais). Ainda assim, em ambos os casos, Trata-se de “gestalten”, modos distintos de organização espontânea entre os elementos envolvidos.

A principal obra consultada em nossa pesquisa (“Gestalt-terapia”) está apresentada com duas paginações, uma em caractere normal e outra em negrito. A primeira corresponde à edição na língua original; a segunda à edição em língua portuguesa.

As obras citadas estão identificadas, no corpo do texto, pela data da primeira edição. Nas referências, informamos os demais dados relativos às obras, inclusive a data das edições por nós utilizadas. A escolha por esse sistema se deve ao fato de que, por haver, nesta dissertação, uma preocupação com a gênese dos conceitos, a data da primeira edição acaba por se constituir numa informação didática muito importante, que contribui para a clareza da exposição.

Capítulo 1 FENOMENOLOGIA COMO PSICOLOGIA EIDÉTICA E A PRIMEIRA GERAÇÃO DA PSICOLOGIA DA GESTALT: DIVERGÊNCIAS

A noção de “gestalt” está intimamente ligada à maneira como os psicólogos da gestalt retomam de Husserl a noção de objeto intencional transcendente, assim como a própria noção husserliana de objeto intencional transcendente implica uma retomada da teoria brentaniana da intencionalidade. Com efeito, para compreendermos a crítica de Perls à metapsicologia freudiana e a postura fenomenológica assumida por ele a partir de seu contato com a teoria organísmica de Goldstein, julgamos necessário um retorno à teoria da intencionalidade de Brentano, aos projetos temáticos de Husserl e aos desdobramentos de tais projetos junto às duas gerações de pesquisadores da *Gestalttheorie*. Assim, acreditamos poder delimitar os elementos fundamentais a partir dos quais Perls concebeu, como correlativo fenomenológico de sua prática clínica, uma “filosofia da gestalt”

De um modo geral, a noção de “gestalt” condensa os esforços teóricos e experimentais de várias gerações de pensadores inspirados em Brentano (1874) no sentido de suspender a maneira associacionista, capitaneada por Wundt (1904), de se conceber o objeto do conhecimento e as faculdades psíquicas em geral. Para Brentano, mesmo que Wundt estivesse certo ao conceber o objeto do conhecimento como uma ocorrência imanente à subjetividade psicofísica, daí não seguia que tal objeto fosse decorrência exclusiva da ação de atos intelectuais de associação. Haveria que se perceber a prevalência de uma orientação que, de modo espontâneo, se impusesse a esses atos, a qual Brentano (1874) denominou de fenômeno psíquico. Tal fenômeno não seria, ele mesmo, parte ou resultado de uma associação de partes. Não obstante ser indeterminado, seria um todo dotado de sentido, a que se poderia chamar de “gestalt” – o que levaria o brentaniano Ehrenfels (1890) a falar de uma *Gestaltqualität* inerente aos objetos em geral. Brentano – por razões que remontam a Tomás de Aquino - preferiu denominar de intencionalidade esta capacidade dos fenômenos psíquicos de: i) se constituírem como unidades espontâneas (ou “gestalten”); e ii) instituírem uma orientação aos atos intelectuais. Mas haveria de ser a noção brentaniana de intencionalidade a única condição para se compreender o surgimento da Psicologia da Gestalt e de seus vários desdobramentos no século XX?

A teoria da intencionalidade de Brentano não designaria uma escola – precisamente, a *Gestalttheorie* – se os psicólogos da Universidade de *Göttingen*, onde Husserl lecionava, não tivessem recolhido dele, à época da publicação das “Investigações Lógicas” (1900-1901), um programa de investigações que justamente modificava a teoria brentaniana (DARTIGUES, 1992). Apesar de admitir a definição de fenômeno psíquico elaborada por Brentano, Husserl não podia aceitar a tese de que os objetos do conhecimento, produzidos a partir desses fenômenos, fossem “realmente” imanentes à subjetividade psicofísica (ou, o que é a mesma coisa, à consciência empírica). A aceitação desta tese implicaria a consequente admissão de que o conhecimento fosse uma empresa exclusivamente psicológica, contra o que Husserl viria a postular que, não obstante ser verdadeiro que os objetos do conhecimento são ocorrências ideais, isso não significa que eles sejam realmente imanentes à subjetividade psicofísica. Trata-se de idealidades intersubjetivamente constituídas e, nesse sentido, transcendentais a cada psiquismo. Junto a elas, podemos “reconhecer” nossos próprios vividos como um todo significativo disponível a toda e qualquer subjetividade psicofísica. Esta idéia não apenas rompeu com a tese da continência do conhecimento ao sujeito psicológico, como também introduziu, no âmbito do psiquismo, uma nova função, precisamente, a função de identificação ou de auto-reconhecimento. Seria esta função que designaria, doravante, a noção husserliana de intencionalidade e o que levaria Husserl a tratar dos objetos do conhecimento (agora entendidos como objetos transcendentais) como objetos intencionais.

Não obstante a insistência de Husserl em demarcar que apenas um fenômeno psíquico pode autorizar ou se fazer reconhecer como objeto intencional, os psicólogos de *Göttingen* interpretaram tais objetos como um tipo de “estrutura”, na qual se exprimiria a “lei” capaz de “explicar” nosso psiquismo e nossa participação na realidade física. Tal idéia ensejou a Müller (1923), diretor do Laboratório Experimental do Instituto de Psicologia de *Göttingen*, um ideal de ciência psicológica, segundo o qual, junto aos objetos físicos e por meio de experimentos monitorados, seria possível averiguar a pertinência de “leis” constitutivas do mundo, fosse ele físico ou psíquico, e que deveríamos representar na forma de objetos meramente “estruturais”. Eis aqui as bases da Psicologia da Gestalt, que não floresceu na Universidade em que Müller lecionava, mas em *Frankfurt*, para onde foram alguns de seus ex-alunos, destacadamente, Wertheimer, e para onde também Husserl se transferiu em 1907. Entretanto, esse ideal de ciência psicológica acabou colidindo com as bases programáticas da fenomenologia. Enquanto Husserl se esforçava para descrever o caráter absoluto e, nesse sentido, inalienável do psiquismo intencional na constituição de objetos intencionais, os

criadores da *Gestalttheorie* tomavam tais objetos como representantes de leis autóctones e impessoais, absolutamente independentes do psiquismo.

Isso posto, no presente capítulo, pretendemos pontuar os traços distintivos desta celeuma que caracterizou o surgimento da Psicologia da Gestalt.

1.1 Franz Brentano: constituição intencional de objetos imanentes

Não é novidade alguma o reconhecimento de que o “apetite” ou “desejo irracional”, próprio ao reino animal, é uma faculdade autônoma. Aristóteles assim já o admitia em sua obra *De Anima* (1999). Todavia, ninguém, antes de Brentano, havia ousado afirmar que tal faculdade, além de autônoma, seria capaz de determinar o curso de nossas faculdades superiores, inclusive do pensamento.

A teoria da intencionalidade brentaniana é precisamente a tese da prevalência de nossas vivências na constituição do saber objetivo, o que justamente põe em xeque a tradição mentalista, que sempre advogou em defesa da autonomia do intelecto na constituição dos objetos do saber. À época de Brentano, a teoria associacionista promulgada pela Escola de Psicologia de Berlim – que tinha à frente a figura de Wundt (1894) - talvez fosse a elaboração mais radical desse mentalismo. Mesmo se ocupando de estudar a inteligência dos animais, Wundt o fazia de modo a buscar nos animais correlatos das faculdades intelectuais que ele reconhecia viger nos humanos. Por esta razão, era com tal psicologia que Brentano (1874) sobremodo discutia.

Com sua teoria da intencionalidade, entretentes, Brentano fez mais do que contestar os postulados da escola associacionista e, por extensão, das matrizes filosóficas que a amparavam. Brentano (1874) também deu novo alento à psicologia descritiva – responsável pelo mapeamento de nossas vivências pessoais e, até então, considerada uma atividade propedêutica à verdadeira psicologia, que era a psicologia genética ou explicativa. Para Brentano, tão importante quanto explicar, a partir de um modelo associacionista ou reflexivo, como opera o intelecto na constituição dos objetos, é descrever quais as “intenções” (ou de que maneira os sentimentos e as ações) orientam o intelecto.

Com a reabilitação das ciências descritivas, Brentano abriu caminho para a posterior constituição da psicologia eidética de Husserl e da Psicologia da Gestalt de Wertheimer, Köhler e Koffka. Mas quais eram os problemas que levaram Brentano à proposição da teoria

da intencionalidade? O que se deve entender por teoria da intencionalidade? Que conseqüências ela gera para o entendimento da tarefa da ciência psicológica?

1.1.1 Crítica ao associacionismo

A resposta para a primeira questão pode ser encontrada junto ao principal rival de Brentano, Wundt (1894). Na esteira de uma longa tradição que remonta ao empirismo de Locke (1690), Wundt procura demonstrar, no âmbito de suas pesquisas experimentais, que os objetos do conhecimento são ocorrências mentais, imanentes à subjetividade psicofísica. Com isso não está querendo afirmar que tais objetos sejam desprovidos de realidade. Todavia, a realidade deles não diz respeito ao significado que expressam, mas às partes que os compõem, quais sejam, as sensações espaciais e temporais. Tais sensações são reais, embora não possamos dizer por quê. “Provavelmente”, elas têm origem em alguma “entidade” real. Motivo porque, os objetos são apenas modos de consideração dessa entidade possível, que apenas se deixa entrever junto às sensações que desencadeia em nosso organismo. Ou, então, cada objeto é uma representação da possível unidade que causou em nós sensações reais. Tal representação, por sua vez, é uma atividade eminentemente intelectual, que Wundt denominou de associação de sensações. Associando sensações, o intelecto se representa – na imanência da subjetividade psicofísica - a unidade que estas sensações haveriam de ter na transcendência.

Brentano não aceita esta definição de objeto do conhecimento. Ainda que concorde em tomá-lo como ocorrência imanente à subjetividade psicofísica, ele não aceita derivá-lo da mera associação de sensações. Afinal, como já havia mostrado Kant (1781), contra o empirismo de Locke, a associação pressupõe justamente aquilo que ela deveria explicar, ou seja, a possibilidade da correlação das partes entre si. Isso não significa que Brentano seja partidário do intelectualismo kantiano, pois, na sua avaliação, não obstante criticar o associacionismo, o intelectualismo kantiano faz daquela possibilidade uma decorrência de leis *a priori*. Nesse sentido, o intelectualismo kantiano continuou afirmando que os objetos da percepção são construções mentais, o resultado de uma operação de síntese, apenas que assegurada por condições *a priori* e, nesse sentido, supra-sensíveis.

Para Brentano (1874), a totalidade nominal – que é o objeto da percepção – não pode ser definida simplesmente como uma decorrência da soma (associação) ou da síntese (segundo um modelo *a priori*) das partes imanentes aos atos da consciência (seja ela empírica

ou transcendental). Isso implicaria reduzir o objeto às operações ou aos atos intelectuais da subjetividade. Pior do que isso, tal concepção implicaria reduzir todo o saber a uma espécie de empresa psicológica (seja ela sensualista ou transcendental). Também já não se poderia mais distinguir claramente, por exemplo, objetos psíquicos e objetos físicos, bem como nossos sentimentos e nossas representações das relações materiais no campo perceptivo. Nos termos desses “psicologismos”, os muitos objetos do conhecimento não seriam mais que variações dos processos intelectuais da subjetividade.

Para dar conta desse problema, Brentano (1874) propõe a distinção entre atos e conteúdos dos atos do ego psicofísico. Afinal, se é verdade que todo objeto exige um ato que o proponha, também é verdade que os atos se ocupam de conteúdos diferentes, os quais implicam, possivelmente, diferentes objetos visados. Eis aqui, precisamente, o momento em que Brentano estabelece a discriminação entre “fenômenos físicos”, que são conteúdos transcendentais aos atos e, nesse sentido, desprovidos de inteligibilidade própria (como é o caso das qualidades sensíveis descritas pela física), e os “fenômenos psíquicos”, que não apenas são imanentes aos atos pré-intelectuais (vinculados à senso-percepção, à memória e à afetividade), mas também são capazes de oferecer aos atos intelectuais (responsáveis pela linguagem e pelas operações volitivas e cognitivas) uma espécie de orientação ou de direção objetiva. Diferentemente dos fenômenos físicos - que carecem da intervenção sintética ou associativa dos atos intelectuais para poder revelar uma totalidade ou sentido - os fenômenos psíquicos não carecem de intervenção intelectual alguma, sendo eles mesmos que oferecem aos atos intelectuais a indicação de uma certa forma objetiva. Portanto, os fenômenos psíquicos já são, na imanência dos atos pré-intelectuais, totalidades que precedem as partes, independentemente da intervenção de qualquer regra exterior.

Ora, a partir da distinção entre atos e conteúdos e, sobretudo, da distinção entre conteúdos psíquicos e conteúdos físicos, Brentano (1874) acredita poder dismantlar o psicologismo oriundo da teoria do objeto de Locke, mostrando, contra Wundt e todos os demais psicólogos associacionistas, que o objeto psíquico não é, diferentemente do objeto físico, o resultado da associação de partes reais por meio de atos intelectuais, mas, a expressão (por meio de um ato intelectual) de um sentido de conjunto que se antecipa a qualquer intelecção ou objetivação física. Nesse sentido, um exemplo pode ajudar: posso exprimir objetivamente um sentimento sem ter de identificar as partes reais que o compõem, pois o sentimento já é um todo que eu intuo antes mesmo de conhecê-lo. Ou, em outras palavras, ele já é um sentido (ou intenção, como prefere Brentano) antes mesmo do ato intelectual que o venha identificar. No caso de um objeto físico, em contrapartida, eu sempre preciso identificar

(intelectualmente) as partes reais que o compõem de modo a poder estabelecer (também intelectualmente) sua unidade.

1.1.2 – Teoria da intencionalidade

Em que sentido, todavia, os fenômenos psíquicos são, de antemão, totalidades reveladas independentemente da associação das suas partes? Em que sentido eles oferecem uma orientação aos nossos atos intelectuais? Para responder a estas questões, Brentano (1874) recorre aos pensadores da alta escolástica, resgatando de Tomás de Aquino (1126) a noção de intencionalidade, com a qual este último tentava definir nossa “figuração” mental do mundo transcendente.

Precisamente, para Tomás de Aquino, nós seríamos capazes de estabelecer figurações inextensas relativas ao mundo sensível por meio das quais nossos atos poderiam julgar a objetividade das nossas experiências sensíveis, desde que estas experiências se apresentassem “semelhantes” às nossas figurações. Tais figurações não seriam o resultado da união das partes imanentes aos nossos atos, mas uma organização espontânea destas partes como um todo imagético. Tomás de Aquino denomina esta capacidade figurativa de intencionalidade; e, nesse sentido Brentano (1874) afirma que

(t)odo fenômeno psíquico está caracterizado por aquilo que os escolásticos da Idade Média chamaram a inexistência intencional (ou mental) de um objeto, e que nós chamaríamos, se bem que com expressões não inteiramente inequívocas, a referência a um conteúdo, a direção a um objeto, ou objetividade imanente (p. 102).

Diferentemente de Tomás de Aquino, entretanto, Brentano acredita que tais figurações não ocorreriam num plano superior, intelectual ou mental, mas já se fariam presentes em níveis pré-intelectuais como totalidades imanentes aos nossos atos intuitivos (que não estão investidos de capacidade analítico-reflexiva, como no caso dos atos intelectuais). Nesse sentido, enfim, a intencionalidade consistiria: primeiramente, em totalidades espontâneas – que Brentano denomina de fenômenos psíquicos - imanentes aos nossos atos intuitivos (ou pré-intelectuais); e, em segundo lugar, diria respeito ao fato de essas totalidades poderem antecipar ou estabelecer uma orientação objetiva, um sentido de conjunto para nossos atos intelectuais (que, por essa razão, passam a ser chamados de atos orientados ou atos intencionais)³.

³ A partir desse momento, atos intelectuais e atos intencionais serão considerados sinônimos.

1.1.3 – Psicologia descritiva

Ora, se os objetos psíquicos, especificamente, são decorrência de uma intenção que precede os atos intelectuais que a exprimem, então, a ciência psicológica não deveria se restringir a pesquisar o psiquismo como se ele fosse formado apenas de partes reais – que a explicação psicológica, fazendo vezes de intelecto, unificaria. O psiquismo está imbuído de conteúdos que já têm um sentido independentemente de um investimento intelectual da ciência psicológica, o que justificaria a adoção de um novo ponto de vista, ou seja, a consecução de uma ciência psicológica que não fosse simplesmente uma explicação genética ou a construção de uma unidade a partir de um modelo teórico, mas, ao contrário, uma descrição dessa unidade que se constitui por si mesma, qual seja, a intencionalidade. Eis, então, que Brentano, por volta de 1889, reabilita a antiga psicologia descritiva, que deixa de ser uma simples propedêutica à psicologia genética, para se transformar numa investigação autônoma (GILSON, 1955). A tarefa da psicologia descritiva passa a ser a caracterização dos processos intencionais implícitos aos nossos atos intuitivos e presentes como orientação objetiva aos nossos atos intelectuais.

Para cumprir essa tarefa, a psicologia descritiva teria de percorrer um caminho retrospectivo. Ela precisaria partir dos objetos intencionais para, então, identificar, junto aos atos e conteúdos físicos envolvidos, as intenções que os animassem. De onde não se segue que a psicologia descritiva se ocupasse de conteúdos físicos. Tal empreitada caberia às ciências físicas, que procuram “explicar” as regularidades, as leis ou combinatórias possíveis que os atos podem visar junto aos diversos conteúdos. Mas, as motivações ou interesses implicados nessas visadas, ou seja, as compreensões de mundo, as expectativas e os valores introduzidos pelos pesquisadores, estes sim são os temas da psicologia descritiva. São eles que propriamente compõem os objetos psíquicos, os quais, dessa forma, distinguem-se dos objetos físicos, muito embora possam estar intimamente associados. A investigação das propriedades da pólvora, por exemplo, pode estar associada ao interesse de se fazer guerra. O objeto psíquico e o físico convivem junto aos mesmos atos, mas nem por isso se confundem entre si.

Uma dificuldade, entretanto, se impôs ao projeto de uma psicologia descritiva. Como reconhecer as intenções envolvidas naqueles atos para os quais não se pode reconhecer objeto algum? Se as intenções são orientações objetivas legadas aos atos intelectuais, quais intenções estariam envolvidas naqueles atos que visassem, por exemplo, a um “quadrado redondo”? Na

ausência de objetos, a descrição dos processos intencionais ficava inviabilizada. Mais do que isso, a própria tese de que nossos atos sempre estão orientados por intenções caía sob suspeita, o que exigia uma reforma na teoria brentaniana, senão na noção de intencionalidade, ao menos na noção de objeto intencional. Seria preciso repensar a natureza e o papel dos objetos na consecução de uma descrição psicológica de nossas intenções.

Foi a consecução dessa reforma, primeiramente, aquilo de que se ocupou Husserl (1900-1901). De onde se segue que, se é verdade que a noção brentaniana de intencionalidade implicou a primeira formulação daquilo que, mais tarde, os psicólogos da gestalt denominaram de “gestalten” (totalidades que se formam de maneira autóctone em relação aos atos intelectuais), também é verdadeiro que, para a constituição da Psicologia da Gestalt, foi preciso esperar por Husserl. Foi ele quem primeiramente formulou – nos termos de uma teoria sobre a transcendência do objeto intencional - a possibilidade de uma investigação que não fosse tributária da “existência” real desses objetos.

1.2 Edmund Husserl: constituição intencional dos objetos transcendentais e o nascimento da fenomenologia como psicologia eidética

Husserl (1900-1901) retoma de seu mestre Brentano a temática da intencionalidade para afirmar que não somente os objetos do conhecimento, mas todo e qualquer objeto deveria poder ser concebido como correlativo da atividade intencional, não de um ego psicofísico, mas de uma consciência constituída no âmbito das relações intersubjetivas (razão pela qual ele a denominou de consciência “transcendental”). Três teses interessam aqui a Husserl: primeiro, que a intencionalidade é a forma específica por cujo meio nossas vivências fenomênicas adquirem um valor objetivo transcendente, com o qual nos “identificamos”; segundo, que a objetividade transcendente não corresponde a nada de real que possamos apontar como seres naturais, mas apenas designa a unidade “ideal” de nossas vivências fenomênicas. Em terceiro lugar, tais vivências não são ocorrências de um ego psicofísico, mas de uma consciência intersubjetiva, muito embora, até 1907, Husserl admitisse que tal consciência dependesse da prevalência de um ego psicofísico. Essas teses são suficientes para se afirmar que a teoria da intencionalidade de Husserl não é a mesma de seu mestre Brentano.

A diferença de Husserl em relação a Brentano não é algo que se possa compreender de chofre. É necessário ter em conta os vários projetos teóricos de Husserl, em proveito dos quais

a teoria brentaniana da intencionalidade foi transformada. Não obstante o fato de se encontrar, na literatura de comentadores várias tentativas de pautar diferentes “fases” do pensamento husserliano (STEIN, 2001), todos convergem no sentido de reconhecer quatro projetos distintos, embora mutuamente implicados, expressos nas seguintes obras: “Filosofia da Aritmética” (1891), “Investigações Lógicas” (1900-1901), “Idéias Relativas a uma Fenomenologia Pura e a uma Filosofia Fenomenológica” (1913) e “Crise das Ciências Européias e a Fenomenologia Transcendental” (1935). Na primeira obra, Husserl se propôs a uma clarificação dos objetos matemáticos a partir da teoria brentaniana da intencionalidade. Na segunda, propôs o projeto de construção de uma “fenomenologia” como psicologia eidética. Na terceira, sentiu a necessidade de uma mudança de ponto de vista – de uma redução da psicologia à filosofia – com vistas a melhor esclarecer a natureza intencional dos processos de expressão (na transcendência) dos vividos ou essências (imanescentes). Por esta razão, propôs uma fenomenologia como idealismo transcendental. Entrementes, a forma estática como esses processos foram descritos gerou uma série de controvérsias. Husserl foi interpretado como se tais processos implicassem um tipo de substância de ordem superior, o que o levou, na última obra, a adotar um ponto de vista dinâmico, em que ficasse claro que a constituição intencional de objetos não implica um “deus” fabricante de mundos. Ao contrário, a constituição intencional dos objetos está relacionada com a elucidação do modo segundo o qual o fluxo temporal de nossas vivências no mundo-da-vida (*Lebenswelt*) se unifica, numa forma objetiva.

No presente capítulo, interessa apresentar os dois primeiros projetos, especialmente o segundo, pois foi fundamental para a formação da primeira geração de psicólogos da Gestalt. Os dois outros projetos de Husserl, que repercutiram na obra dos autores da segunda geração da *Gestalttheorie*, serão abordados no capítulo posterior. As questões que agora devem ser respondidas são as seguintes: o que Husserl entendia por intencionalidade até pouco depois da publicação da obra “Investigações Lógicas” (1900-1901)? Em que sentido a intencionalidade implica a constituição de um transcendente com o qual nos identificamos? Como esse entendimento afetou o panorama das discussões sobre a constituição de uma investigação objetiva do psiquismo?

1.2.1 Clarificação dos objetos matemáticos a partir da teoria brentaniana da intencionalidade: em direção à transcendência

Na obra “Filosofia da Aritmética” (1891), quando propõe estabelecer uma clarificação dos conceitos fundamentais da Lógica e da Matemática, Husserl afirma que, para tanto é preciso retornar a Brentano. Afinal, as críticas que Brentano dirige a Locke e, na esteira da filosofia lockeana, à psicologia associacionista, são plenamente aplicáveis ao logicismo vazio das teorias do objeto do final do século XIX. Para Brentano, a não-distinção entre ato e correlato leva Locke a um psicologismo que consiste na limitação do objeto à esfera dos atos intelectuais e, conseqüentemente, a uma teoria do objeto em que não se pode distinguir, por exemplo, o psíquico do físico. O associacionismo, a sua vez, é um psicologismo, porquanto não distingue entre atos e correlatos psíquicos, acreditando poder explicar os objetos da percepção a partir da análise dos procedimentos de associação tão-somente. Tal como o associacionismo, acredita Husserl, as teorias logicistas ignoram a diferença que há entre um juízo e seu conteúdo, razão pela qual julgam poder esclarecer a natureza dos objetos da Lógica e da Matemática recorrendo única e exclusivamente às propriedades sintáticas e semânticas dos juízos, o que gera a embaraçosa situação de não se poder estabelecer, por exemplo, a diferença entre objetos matemáticos e físicos. Contra esse novo tipo de psicologismo, o logicismo, Husserl propõe uma investigação das propriedades intencionais dos juízos da lógica e da matemática na acepção brentaniana do termo intencionalidade.

1.2.1.1 Crítica ao psicologismo na Lógica

O alvo de Husserl, aqui, é, primeiramente, a tentativa de Mill, que, na acepção de Husserl, se propõe estabelecer a gênese das leis aritméticas por meio da demonstração das operações intelectuais envolvidas, muito especialmente a indução. Conforme a leitura que Husserl faz de Mill, este acredita que a contradição matemática, por exemplo, é uma generalização indutiva, realizada pelo intelecto, da constatação empírica de que dois atos de crença opostos não podem coexistir. Mas, assim procedendo, Mill não explica nada sobre o conteúdo generalizado. Afinal, a constatação empírica de que dois atos de crença opostos não podem coexistir já pressupõe o conteúdo que deveriam explicar, precisamente, a noção de contradição. Ainda que alguém possa identificar, nessa pressuposição, a vigência de uma “causa” real do conteúdo matemático, isso não é a mesma coisa que demonstra-lo. Conforme Husserl, o fato de se reconhecer, numa pressuposição qualquer, sua função de causa, não vale como prova do conteúdo da pressuposição enquanto tal. Por isso, não há que se confundir as bases psicológicas do conhecimento da lei, por um lado, com seus pressupostos, suas premissas ou seus fundamentos lógicos, por outro (HUSSERL, 1900-1901, I).

Em segundo lugar, Husserl tem em vista a tentativa fregeana (FREGE, 1884) de fundação da aritmética a partir de uma “série de definições formais” (HUSSERL, 1891, p. 118). Trata-se, aqui, não de uma gênese, mas do estabelecimento das condições sob as quais os conteúdos matemáticos podem ser justificados como verdades necessárias e universais. Diferentemente de Mill, Frege não deriva os conteúdos matemáticos de induções a partir da experiência. Para Frege (1884), os conteúdos matemáticos são conceitos elementares e, nesse sentido, não admitem gênese empírica. Ainda assim, avalia Husserl (1891), Frege acredita que esses conceitos precisam ser traduzidos numa linguagem mais rigorosa, que lhes desvende os constituintes lógicos (regras semânticas, sintáticas, de inferência etc.). Contra isso Husserl afirma que, quando são encontrados conteúdos últimos, que são os “conceitos elementares, não há mais definição possível”(p.119). Esse é o caso dos conceitos de “quantidade” e de “unidade”, a partir dos quais é definido o número. Conforme acredita Husserl, eles não são explicáveis por meio de definições, pois estas definições, em certo sentido, os pressupõem. A alternativa para o matemático Husserl foi, então, aderir ao motivo intuicionista de Brentano, por reconhecer, na noção de fenômeno psíquico imanente ao ato intuitivo, uma descrição aplicável aos conteúdos ou conceitos matemáticos. Eles não são a consequência indutiva de uma classe de causalidades ou o correlativo de nossas melhores definições, mas evidências espontaneamente surgidas como guia ou orientação para as nossas operações intelectuais: ou seja, a intencionalidade.

Enquanto Frege e Mill, cada qual a seu modo, querem fazer uma “analítica” dos processos intelectuais implicados na expressão de conceitos matemáticos (como se isso fosse suficiente para esclarecer a sua natureza), Husserl quer “descrevê-los” como ocorrências primitivas, inalienáveis, a partir das quais todas as operações intelectuais (de indução e de demonstração, por exemplo) tornam-se possíveis. Assim, adere ao programa de uma psicologia descritiva e interpreta os conteúdos matemáticos como uma forma de fenômeno psíquico a orientar nossos atos intelectuais, que, assim, passam a ser chamados de atos intencionais (porquanto exprimem o efeito intencional dos fenômenos psíquicos que os preenchem).

1.2.1.2 Em direção à noção de transcendência

Três anos mais tarde, Husserl, em seus “Estudos Psicológicos” (1894) – posteriormente compilados em *Articles sur la Logique* (1903) - não obstante afirmar que admite a distinção brentaniana entre fenômenos psíquicos e fenômenos físicos, dá um novo

tratamento à noção de intencionalidade, encaminhando uma transformação no modo de entender esta distinção. Precisamente, a intencionalidade não designa apenas: i) as ocorrências mentais ou imanentes aos atos intuitivos, que são os fenômenos psíquicos; ii) ou o fato de estas ocorrências poderem antecipar ou estabelecer uma orientação objetiva para os atos intencionais. A intencionalidade também designa: iii) o fato de a consciência se “aperceber” que seus conteúdos imanentes (ou fenômenos psíquicos) são indicadores de um objeto que, diferentemente daqueles conteúdos, não está dado espontaneamente na imanência dos atos, mas deve ser produzido por esses atos, razão pela qual deve ser considerado “objeto transcendente”.

Husserl (1903) denomina esta apercepção da consciência de “participação psíquica”(p. 153) - ou, conforme os textos posteriores (1924), doação de sentido – *Sinngebung* - entendendo-a como o vínculo de representação que a consciência estabelece entre um ‘conteúdo dado na imanência dos atos intuitivos’ e um ‘objeto produzido na transcendência pelos atos intencionais’. A intencionalidade, por conseguinte, passa a designar a doação de sentido a um transcendente (por exemplo, a um objeto matemático), o que não apenas modifica a noção brentaniana de intencionalidade, como afronta a tese da imanência, subscrita por Brentano, segundo a qual, tanto os fenômenos psíquicos quanto os objetos visados a partir desses fenômenos, são realmente imanentes à consciência empírica. A intencionalidade, a partir de então, passou a implicar a constituição de um transcendente e o afastamento de Husserl em relação ao seu mestre Brentano.

No texto de 1894, entretanto, Husserl não diz claramente o que entende por objeto transcendente, o que acabou por exigir uma investigação mais rigorosa, apresentada nas “Investigações Lógicas” (1900-1901).

1.2.2 Sentido epistemológico da noção de objeto intencional e o surgimento da fenomenologia como psicologia eidética

No biênio de 1900-1901, Husserl publicou os dois tomos das seis “Investigações Lógicas”, em que se propõe não apenas a clarificar os conceitos da Lógica por meio da descrição das propriedades intencionais inerentes aos juízos, mas também a esclarecer o sentido em que ele mesmo emprega o termo intencionalidade. O que, antes, era um projeto de fundamentação da Lógica e da Matemática, então se torna um tratado de teoria do conhecimento, cujo tema capital é a noção de intencionalidade. Husserl ainda considera a delimitação dos fenômenos psíquicos, operada por Brentano, a mais notável e,

filosoficamente a mais importante. Porém, isso não o impede de criticá-la e de sustentar, uma nova concepção de intencionalidade que, entretanto, já estava esboçada nos artigos de 1894. Esta nova concepção implicará o aprofundamento da tese da transcendência dos objetos intencionais, mas também uma nova leitura sobre a natureza dos fenômenos psíquicos (que os objetos intencionais deveriam exprimir). Isso, ademais, repercutirá na maneira como Husserl passou a entender o sentido e a tarefa da psicologia descritiva.

1.2.2.1 Mais além de Brentano

Husserl retoma a noção de objeto de conhecimento apresentada na obra “Psicologia do ponto de vista empírico” (1874) e põe em questão o caráter imanente que Brentano atribuía a tal noção. Isso porque, segundo avalia, tal imanência implica uma sorte de ambigüidade. Em outras palavras, se os objetos de conhecimento são de fato imanentes, eles ou se confundem com os fenômenos psíquicos de quem recebem o conteúdo ou coincidem com os atos intelectuais de representação desses mesmos fenômenos. Brentano aproxima-se aqui, perigosamente, de Locke. Afinal, também em Locke (1690) os objetos transitam entre a condição de representantes de conteúdos e de conteúdos representados.

Conforme acredita Husserl, não obstante criticar o nivelamento lockeano de atos e conteúdos, Brentano não conseguiu desvencilhar-se de um “prejuízo” introduzido pelo próprio Locke, a saber, aquele que afirma que os atos intelectuais apenas podem ser exercidos sobre aquilo que é efetivamente dado na consciência empírica. Conseqüentemente, mesmo tendo mostrado que os atos intelectuais não são os conteúdos psíquicos, mesmo tendo mostrado que esses conteúdos não são partes associadas no âmbito dos atos intelectuais, mas, totalidades autóctones a impor uma direção a eles, tais demonstrações não foram suficientes para determinar a singularidade do objeto de conhecimento.

Por esta razão, Husserl amplia a definição de intencionalidade que ele mesmo apresentara nos “Estudos psicológicos” de 1894. Segundo sua definição, intencional significa produzir a partir de um conteúdo ou fenômeno psíquico, um objeto que, não obstante, não se confundir com as coisas em-si, razão pela qual Husserl afirma tratar-se de um objeto ideal, é “realmente transcendente” em relação à consciência⁴.

⁴ Conforme vamos mostrar no segundo capítulo, é justamente esta apresentação do objeto intencional como algo que não se confunde com as coisas naturais, mas que ainda assim é uma “realidade transcendente” à consciência, um dos principais motivos que exigirão de Husserl, mais tarde, uma reforma em sua teoria. Afinal, a noção de “realidade transcendente” ainda fazia menção ao mundo natural. Todavia, sua função deveria se limitar a marcar uma diferença entre a consciência (como fluxo de vividos) e o objeto intencional (como interrupção do fluxo,

1.2.2.2 Caráter epistemológico da noção de transcendência

Ora, em que sentido Husserl pode afirmar que um objeto de conhecimento é transcendente? Transcendente a quê? Quais conseqüências essa concepção de transcendência traz para a história da Psicologia? Nas “Investigações Lógicas” (1900-1901, I) Husserl toma muito cuidado para que sua noção de objeto intencional transcendente não assuma uma conotação metafísica. Nesse sentido, ele se ocupa de distinguir o objeto intencional da coisa da natureza (coisa em-si), o que não quer dizer que o objeto intencional seja uma espécie de mediador entre um suposto objeto imanente (tal como concebido por Brentano) e as supostas coisas da natureza. Esta mediação foi proposta por Twardovski (1894b), em seus estudos sobre Brentano.

Twardovski pretendia resolver a objeção que se fazia à teoria da intencionalidade de Brentano, segundo a qual, se é verdade que o acesso às intenções de nossos atos sempre se estabelece a partir dos objetos, dado que nem sempre nossos atos se dirigem a objetos, então, nem sempre conseguimos atingir aquelas intenções. Tal é o caso, por exemplo, de um ato que vise a um “quadrado redondo”. Qual a intenção que aí se veicula? Para salvaguardar a proposta brentaniana e a possibilidade universal de acesso às intenções, Twardovski estabelece a diferença entre dois tipos de objetos. Por um lado, há os objetos propriamente imanentes ou intencionais (no sentido de Brentano), o que Twardovski prefere chamar simplesmente de “objetos”. Conforme Twardovski, todo ato intelectual está acompanhado desse tipo de objeto. Por outro lado, há os objetos transcendentais, aos quais Twardovski também chama de objetos efetivos ou, simplesmente, “conteúdos”. Diferentemente dos objetos intencionais, os objetos efetivos não necessariamente acompanham os nossos atos. Afinal, para serem admitidos, eles demandam a existência de um correlativo real na natureza. Por esse motivo, acredita Twardovski, o quadrado redondo não pode ser considerado um objeto efetivo. Ainda assim, ele pode ser admitido como objeto intencional, o que valida a possibilidade de uma investigação descritiva das intenções que lhe sejam inerentes.

Husserl (1900-1901, I) por sua vez, não aceita esta teoria. Ela não apenas não esclarece o que é um objeto intencional como também expõe a teoria brentaniana da intencionalidade a uma contradição. Afinal, por meio da noção de objeto intencional,

mas em proveito da sua unificação sintética). Esta diferença, entretanto, Husserl só veio a esclarecer nas obras publicadas em 1907 e 1913. Então, transcendência deixou de significar “realidade” para designar apenas um modo unificado de apresentação das vivências da consciência.

Brentano pretendia descrever o conhecimento como uma empresa intencional e independente da existência das coisas em-si. Conseqüentemente, quando Twardovski subordina a efetividade do conhecimento à caução das coisas em-si, ainda que o faça para salvaguardar a autonomia dos objetos intencionais, ele faz malograr o intento de Brentano, que era compreender o conhecimento em termos meramente intencionais. Por outras palavras, Twardovski ignora que o conhecimento, do qual o objeto efetivo – esse intermediário entre a consciência e as coisas da natureza (HUSSERL, 1900-1901, II) – seria a expressão última, deveria ter sido esclarecido em termos exclusivamente intencionais. De forma que, para Husserl, a proposta de Twardovski deve ser refutada, pois ela não descarta a objeção a Brentano senão introduzindo dificuldades suplementares.

Uma alternativa a tal objeção, conforme Husserl (1900-1901), exigiria que se levasse a sério a distinção brentaniana entre os objetos intencionais e os atos que os propõem. Conforme a interpretação husserliana desta distinção, se os objetos intencionais são diferentes dos atos, então, não pode haver entre eles relação de imanência, sob pena de não se poder afirmar o que corresponde a um ou a outro. Eis em que sentido, então, afirma Husserl – contra Brentano - que todos os objetos intencionais devem ser transcendentos aos atos da consciência. Por meio desta tese, todavia, Husserl não pretende afirmar que os objetos intencionais correspondam a uma outra realidade, que, por sua vez, seja distinta dos conteúdos e dos atos da consciência empreendida pelas várias subjetividades psicofísicas. Não há aí, tal como acontece em Twardovski, referência a um conteúdo natural. Para Husserl, os objetos intencionais são apenas representações, na transcendência, daquilo que se vive na imanência da consciência intersubjetiva. Se se pode falar em efetividade, isso apenas pode querer dizer “transcendência em relação à consciência”, jamais “referência às coisas em-si”, razão porque Husserl afirma que, do ponto de vista dos objetos, não há diferença entre o intencional e o efetivo: todos os objetos intencionais são transcendentos e, nesse sentido, efetivos (1890, p. 354).

De onde se segue, por fim, que é no plano da consciência intersubjetiva que se deve distinguir, por exemplo, a presença de uma alucinação, ou de uma vivência objetiva, a presença de um conteúdo limitado em suas possibilidades objetivas (como é o caso do círculo quadrado) de um conteúdo pleno de possibilidades (como são os objetos de nossa percepção). Em outras palavras, a diferença entre a alucinação e o que pode assumir a condição de objeto

não é da ordem dos objetos, eles mesmos, e menos ainda da ordem da natureza: trata-se de uma característica das vivências fenomênicas da consciência (HUSSERL, 1900-1, II)⁵.

Não foi desta forma, entretanto, que Levinas (1930) interpretou a solução anunciada por Husserl. Em um estudo sobre as “Investigações Lógicas” (1900-1901), Levinas afirma que a tese husserliana a respeito da transcendência dos objetos denota uma inclinação realista da fenomenologia. Na avaliação de Levinas, ao criticar a noção brentaniana de objeto imanente, Husserl estaria a sinalizar para a identificação entre o objeto intencional (que, para ele, sempre seria transcendente e, portanto, efetivo) e a coisa da natureza. É como se a fenomenologia tivesse decidido fazer do objeto intencional não apenas um objeto transcendente ao ato, mas também um objeto real (*real*), o que não necessariamente é confirmado nos textos de Husserl. Afinal, quando afirma que “o objeto intencional da representação é o mesmo que seu objeto efetivo (*wirklicher*)”, ou que seria um “contra-senso” distingui-los, ele não fala, em momento algum, de objeto real (*real*) (p. 701). Ao contrário, Husserl queria evitar uma discussão ontológica sobre classes diversas de objetos para se restringir à experiência intencional. Do ponto de vista desta experiência, é a mesma coisa “representar” um objeto a partir de um fenômeno psíquico, ou “reconhecê-lo” como uma unidade transcendente. A única diferença que interessa a Husserl demarcar é aquela entre o que “vivemos” por meio de nossos atos intuitivos (a saber, os conteúdos ou fenômenos psíquicos) e as “representações” efetivas (na forma de objetos exteriores e, nesse sentido, separados) destas vivências. Por conseguinte, o termo transcendência não marca, em Husserl, a distância entre o que é interior ao homem e o que existe no mundo físico – o que seria tema para a ontologia - mas a distância entre duas ordens de uma mesma experiência: a forma íntima de vivência de um fenômeno e a representação impessoal, na transcendência física, desse mesmo fenômeno.

1.2.2.3 Caráter universal dos vividos: essências

Nas “Investigações Lógicas”, ao se ocupar da temática dos vividos - que Brentano chamava de fenômenos psíquicos – Husserl (1900-1901) não se limitou a repetir seu mestre, que considerava os vividos uma forma de individualidade, o que denota a forte presença de uma matriz aristotélica, segundo a qual toda existência é sempre uma existência individual. Para Husserl, se é verdade que os conceitos matemáticos são vivências, tais vivências não

⁵ Uma alucinação não é, para Husserl, senão uma vivência fixada em um só perfil, em detrimento dos outros. A alucinação é uma vivência perceptiva incompleta.

podem ser consideradas ocorrências individuais, pois não são relativas a cada subjetividade psicológica. Sem abandonar o projeto psicológico descritivo de fundamentar as ciências por meio de um retorno à origem dos conceitos na intuição, Husserl passará a considerar os fenômenos psíquicos intuídos não mais como uma forma de “indivíduo”, mas como um “universal”, a que justamente chamará de “essência”. Como fenômenos psíquicos intuídos, os conceitos elementares da Matemática são “essências” a preencher e a orientar os atos intencionais de representação formal dessas mesmas essências. Husserl, evidentemente, não nega que existam vivências que sejam individuais. Mas, conjuntamente a elas, também se intuem universais, e somente eles servem de base para compreender a possível universalidade das representações ou, o que é a mesma coisa, dos objetos intencionados pelas ciências, inclusive pela ciência matemática. Com esse expediente, Husserl julga poder livrar seu projeto descritivo de uma outra crítica que ele mesmo formulara contra o psicologismo, segundo a qual - por se limitarem aos atos intelectuais e por serem eles ocorrências materiais, sobre as quais pesa o jugo da individuação - os seguidores de Locke não puderam reivindicar para seus objetos de conhecimento melhor sorte do que a de objetos privados, relativos a cada corpo pensante. Nem mesmo a psicologia descritiva de Brentano pôde escapar a esta advertência, uma vez que também ela não divisava conteúdos universais. Por esta razão, Husserl (1900-1901) apressa-se em caracterizar sua descrição dos vividos como uma psicologia especial, ou seja, como uma psicologia eidética: assim, não obstante praticar uma psicologia descritiva dos vividos intuídos, por serem tais vividos unidades de sentido universais, Husserl acredita escapar ao solipsismo da investigação psicológica dos vividos, tomados como realidades individuais.

1.2.2.4 Psicologia eidética como fenomenologia

Se o propósito da psicologia eidética é descrever - como objetos transcendententes - as essências, haja vista que as essências nada mais são do que “fenômenos para a consciência” (HUSSERL, 1900-1901, II, p. 772), então, fazer psicologia eidética é, simultaneamente, fazer “fenomenologia”. Em outras palavras, a psicologia eidética de nossas vivências universais é uma fenomenologia, é um fazer ver – na transcendência - aquilo que, em nossa imanência, se manifesta tal como, a partir de si mesmo, se manifesta⁶. A fenomenologia husserliana nasce

⁶ Heidegger (1927), inspirando-se no uso peculiar que Husserl deu ao termo fenomenologia, refaz sua etimologia, explorando o fato de que o verbo *legen* (discursar), de que o substantivo *logia* é derivado, é

como uma empresa psicológica cuja tarefa não é descrever objetos – o que a nivelaria às psicologias genéticas e, desta forma, a todas as demais ontologias - mas, descrever, por meio de objetos especiais - os objetos transcendentais (ou intencionais) - os vividos universais (ou essências).

A caracterização da psicologia eidética como uma fenomenologia, ademais, marca uma outra diferença em relação à psicologia descritiva de Brentano. Enquanto esta se interessava pelos vividos expressos junto aos objetos de conhecimento, a fenomenologia – tal como concebida nas “Investigações Lógicas” - não precisa pautar-se por esse limite. Para Husserl (1900-1901, II) os vividos essenciais, que se quer descrever, podem estar expressos em todo e qualquer objeto intencional. A descrição dos vividos junto a objetos de conhecimento (tal como aparece na “6ª Investigação Lógica”) é uma parte da fenomenologia geral dos vividos. Em razão disso, não obstante a função epistêmica que os objetos transcendentais cumprem frente aos vividos, eles não são necessariamente objetos de conhecimento. Qualquer objeto intencional (seja ele de conhecimento, de volição, imaginação, de afeto etc.) pode cumprir a função de exprimir vividos essenciais da consciência.

Aliás, as diferentes qualidades dos objetos não são sequer qualidades dos objetos, mas dos vividos. Nesse sentido, se é verdade que é apenas junto aos objetos transcendentais que a fenomenologia pode discriminar diferentes qualidades e até mesmo diferentes matérias de vivido, daí não segue que estas características tenham relação com o objeto transcendente como tal. Afinal, para Husserl, os objetos não têm consistência ontológica alguma. Trata-se apenas de vividos considerados à distância, em uma forma objetiva (jogada à frente) e, conseqüentemente, esvaziada da plenitude corporal (fornecida pelos atos) e da fluidez temporal (na forma da qual elas permanecem como perfis que se modificam a cada nova vivência). Os objetos transcendentais, relativamente aos vividos que representam, são “nadas” que não têm valor ontológico, razão pela qual são apenas efetivos e não reais. Em outras palavras, “para a consideração fenomenológica efetiva (*reell oder wirklicher*), o objeto não é nada” (HUSSERL, 1900-1901, II, p. 412). A função fenomenológica que esses objetos transcendentais cumprem é repercutir, desde a transcendência, as vivências que a consciência primeiramente viveu de forma imanente. Por esse motivo, para a fenomenologia eidética de Husserl, a afirmação do objeto intencional será a afirmação dos vividos a ele referidos. “o

sinônimo de *apo-phainesthai*, composto pelo prefixo *apo* (que significa fazer ver) e *phainesthai* (que é uma forma verbal reflexiva que significa “manifestar-se desde si”), de onde provém a tradução da expressão “fenomenologia” (*legein ta phainomena*) da seguinte forma: fazer ver, a partir de si mesmo, aquilo que se manifesta, tal como, a partir de si mesmo, se manifesta (*apophainesthai ta phainomena*).

objeto é intencional, quer dizer, existe um ato com uma intenção caracterizada de modo determinado, que nessa determinação constitui justamente aquilo que chamamos a intenção dirigida a esse objeto” (p. 412-413). Não há, em rigor, uma afirmação do objeto intencional, mas apenas dos vividos, o que esclarece, então, em que sentido a psicologia descritiva de Husserl era, simultaneamente, uma visada de objetos transcendentais, mas jamais uma ontologia. É que os objetos transcendentais são “nada”, são apenas explicitações da imanência. Decorre disso a advertência de Husserl (1900-1901, I) sobre a forma correta de entender o principal mote da investigação fenomenológica: voltar às coisas mesmas (*zu den sachen selbst*) não é voltar às coisas em-si, mas ao que é mesmo nas coisas, e o mesmo nas coisas são os vividos que a consciência efetivou (visou como transcendência).

1.2.2.5 Conseqüências na história da Psicologia

Malgrado o formato paradoxal desta proposta de trabalho – que, ao mesmo tempo em que nos liberta da imanência, afirma uma transcendência que é nada - a psicologia eidética de Husserl formula um expediente que será de extrema relevância para a psicologia do século XX, muito especialmente para a Psicologia da Gestalt, a saber, a consideração objetiva da imanência psicológica, sem que isso implique a introdução de um terceiro tipo de existência entre o psiquismo e a realidade. Em outras palavras, Husserl propõe um emprego da noção de objeto (precisamente, como objeto intencional) que não rivaliza com a noção ontológica de objeto natural (coisa em-si ou coisa da natureza), porquanto cumpre uma função diferente desse. Enquanto o objeto natural marca uma “existência” na natureza, o objeto intencional “representa” uma vivência intuitiva. Ainda que, nesse momento, Husserl continue considerando as vivências intuitivas como existentes - o que é o mesmo que afirmar que as vivências são, do ponto de vista ontológico, objetos tão reais quanto os objetos naturais, apenas que formados de conteúdos universais disponibilizados somente na imanência da consciência, o que justificaria a necessidade de sua exteriorização objetiva – os objetos que exprimem estas vivências não são existentes. Eles são apenas funções epistêmicas, o que permitiria ao psicólogo falar objetivamente – o que significa dizer, como algo passível de demonstração (quanto à sua necessidade) e de concordância (quanto à sua universalidade) – dos vividos psíquicos, sem ter de reconhecer, entre os vividos e os objetos naturais, um terceiro tipo de existência. Entrementes, os psicólogos da gestalt não compreenderam que o caráter meramente intencional desses objetos remete exclusivamente aos vividos da consciência. Diferentemente de Husserl, eles se ocuparam de ler, nos objetos intencionais, a

vigência de leis ou estruturas relativas à relação entre duas formas de existência natural, a saber, o psiquismo de atos, por um lado, e as coisas físicas, por outro. Os psicólogos da gestalt chamaram de “gestalten” esses objetos, o que levou Husserl a criticá-los duramente. De alguma forma, eles aniquilaram o sentido e a função dos vividos intencionais em proveito de leis cujo sentido não restou de todo claro quanto à sua origem.

1.3 Nascimento da Psicologia da Gestalt (primeira geração da *Gestalttheorie*)

Ainda que, nas “Investigações Lógicas” Husserl (1900-1901) tivesse deixado claro que a fenomenologia não se ocuparia de qualquer objeto natural – como a *psique* humana, por exemplo - mas seria uma “reflexão universal que tende a explicitar e a fixar”, junto a “todos os objetos intencionais visados pela consciência” (MERLEAU-PONTY, 1949, p. 159), as essências ou vividos, tal não impediu que muitos psicólogos da época elessem a fenomenologia como método de investigação de objetos naturais. É verdade que, em certo sentido, Husserl (1900-1901, II) é co-responsável por esta situação, uma vez que admitiu explicitamente que os vividos essenciais ou, nas suas palavras, “o eu e seus conteúdos de consciência também pertencem ao mundo”(p. 479). Nesse sentido, depois que Husserl publicou as “Investigações Lógicas” (1900-1901) e antes de escrever as “Idéias Relativas a Fenomenologia Pura e a uma Filosofia Fenomenológica” (1913), estabeleceu-se, em Göttingen, onde ensinava, uma escola de seguidores (que reunia nomes como os de Georg Elias Müller, Edgar Rubin, Adolf Reinach, Alexandre Koyré, Hedwig Conrad-Martius, Theodor-Conrad, Johannes Dauber, Jean Hering, Herbert Leyendecker, Roman Ingarden, Kurt Stavenhagem, Ernst W. Hocking, Wilhelm Schapp e Moritz Geiger), cuja nota característica era justamente a consideração dos vividos como uma forma de ocorrência concreta, real. Entrementes, alguns desses pensadores passaram a considerar os vividos como sinônimos dos próprios atos intuitivos e intelectuais, implicando uma séria modificação na forma de se entender as essências e as representações que as explicitam, a saber, os objetos intencionais. O objeto intencional deixou de ser a representação, na transcendência, das essências vividas para se tornar a representação da “regra” de organização dos atos da consciência.

Esse também era o entendimento de Müller (então diretor do Instituto de Psicologia de Göttingen), que, há muito, realizava estudos, inclusive experimentais, sobre a percepção humana. Para Müller (1923), o objeto intencional não seria mais do que a apresentação “de direito” daquilo que existiria “de fato”, a saber, os objetos reais. No caso específico da ciência psicológica, os objetos intencionais exprimem, enquanto estruturas, às leis constitutivas da atividade psíquica, seja ela intelectual ou perceptiva. Husserl considerou esta idéia um disparate: afinal, na contramão do projeto fenomenológico, Müller não apenas retirou dos objetos intencionais o que neles havia de intencional, a saber, as essências, como também passou a considerar a consciência e seus vividos uma sorte de objeto real. Tecnicamente, o que Müller procurava fazer era, a partir de experimentos (que eram atos psíquicos fisicamente monitorados), tentar identificar quais as constantes neles envolvidas (que, muito mais do que essências no sentido husserliano, valiam como leis). Wertheimer, orientado por Müller, desenvolveu um experimento que consistia em duas ranhuras, uma vertical e outra inclinada, a mais ou menos vinte e cinco graus em relação à vertical. Quando a luz era projetada, primeiro, através de uma ranhura, e, depois, através da outra, a fenda iluminada parecia deslocar-se de uma posição para a outra, se o tempo entre a apresentação das duas luzes se mantivesse em limites adequados. Wertheimer calculou os limites de tempo em que o movimento era percebido. O intervalo ótimo situava-se em torno de sessenta milissegundos. Se o intervalo entre as apresentações excedesse cerca de duzentos milissegundos, a luz era vista, sucessivamente, primeiro, em uma posição, e, depois, em outra. Se o intervalo fosse demasiado curto, de trinta milissegundos ou menos, as duas luzes pareciam estar continuamente acesas. Wertheimer deu a esse tipo de movimento o nome de fenômeno *phi*. Tratava-se de um fenômeno que não poderia resultar de estimulações individuais, uma vez que a adição de estimulações estacionárias não poderia redundar, mesmo para o mais ardoroso associacionista, em uma sensação de movimento. Em 1912, quando publica sua tese, Wertheimer explica o fenômeno *phi* em termos muito simples. Trata-se de algo para o qual não há explicação, mas, a partir do qual é possível explicar a percepção de fato: o primado do todo em relação às partes (MARX & HILLIX, 1963). Eis aqui um exemplo concreto da conversão dos objetos intencionais em estruturas legais que, em vez de exprimir os vividos essenciais da consciência, passam a exprimir leis cuja peculiaridade é o fato de se estabelecerem autonomamente, como é o caso do fenômeno *phi*: primado do todo em relação às partes. Depois de mudar-se para Frankfurt, Wertheimer encontra dois colegas que, não obstante terem sido orientados por professores mais simpáticos a Brentano (como é o caso de Ehrenfels), compartilhavam o projeto de uma investigação (a partir de experimentos

empíricos) do que a psicologia eidética de Husserl havia legado, a saber, as idealidades universais, que preferiram tratar como estruturas chamadas de “gestalten”. Juntos, Wertheimer, Köhler e Koffka se lançam na empreitada que consiste em se determinar as características elementares das “gestalten” que, desta forma, deixavam de ser o correlativo transcendente das vivências essenciais, para se tornarem o correlativo transcendente da lei estrutural dos atos intuitivos e intelectuais, mas, também, das próprias coisas ou objetos físicos. Eis que nascia, então, a Psicologia da Gestalt.

1.3.1 Os enunciados empíricos da Psicologia da Gestalt

Não é incomum se ler, em textos que se ocupam de traçar a gênese da Psicologia da Gestalt, a citação de Christian von Ehrenfels (1890) como o grande precursor e inspirador das idéias de Wertheimer, Koffka e Köhler, contra o que depõem os próprios envolvidos. Wertheimer, Koffka e Köhler jamais reconheceram nas idéias de Ehrenfels a matriz das suas. É verdade que, em comum, eles compartilhavam o mal-estar frente ao modo como Wundt, em Berlim, definia o “objeto” da recém-criada ciência psicológica. Nem Ehrenfels nem os psicólogos de Frankfurt reconheciam ser o objeto de conhecimento o somatório de partes exteriores entre si. Sequer o aparato físico-fisiológico importado por Wundt foi suficiente para convencer Ehrenfels, por um lado, nem Wertheimer, Koffka e Köhler, por outro, da prevalência das estimulações exteroceptivas, proprioceptivas e interoceptivas na constituição dos objetos do conhecimento. Mas isso não quer dizer que Wertheimer, Koffka e Köhler subscrevessem a alternativa formulada por Ehrenfels. Para este, concomitante às partes envolvidas no processo de associação, haveria uma outra que, à diferença das demais, já resguardaria um sentido de totalidade nela mesma, independentemente de qualquer ação de associação das partes: a *Gestaltqualität*. Ainda que Ehrenfels admitisse que a percepção das partes como um todo dependia da percepção de um sentido de totalidade – que ele, justamente, designava pelo termo *Gestaltqualität* - esse sentido de totalidade não era o objeto de conhecimento como tal. Tratava-se, simplesmente, de uma parte mais nobre, que os atos intelectuais de associação devem integrar às outras partes. Por esta razão, para os gestaltistas, Ehrenfels ainda estava preso ao atomismo inerente à definição de objeto de conhecimento de Wundt. Diferentemente dele os gestaltistas afirmariam que as “gestalten” já seriam, elas mesmas, um tipo específico de objeto, tal como os objetos intencionais da fenomenologia, o que não quer dizer que entendessem tais objetos como o correlativo ideal de nossas vivências essenciais.

Apesar de ter sido concebida a partir da psicologia eidética de Husserl, a Psicologia da Gestalt não se estabeleceu como uma psicologia descritiva, voltada para as nossas vivências, que são as essências. Mesmo aceitando o programa fenomenológico de investigação das coisas mesmas (entendidas como objetos intencionais, não como objetos físicos), os psicólogos da gestalt não consideraram estas coisas o correlativo dos vividos essenciais da subjetividade, mas, configurações autóctones inerentes às coisas físicas e ao psiquismo. De certo modo, os objetos intencionais foram entendidos como estruturas meramente formais a exprimir “leis” comuns às coisas físicas e à psique humana. O grande desafio dos psicólogos da gestalt era justamente compreender e discriminar, na forma daquelas estruturas, estas leis. Eis que, inspirada no projeto de Müller, a Psicologia da Gestalt nasceu, antes, como uma psicologia genética, tal como a psicologia de Wundt, muito embora se opusesse frontalmente à genética wundtiana (que consistia em explicar os objetos a partir da associação de percepções de dados isolados). Importava a Wertheimer, Köhler e Koffka (que compõem a primeira geração da Psicologia da Gestalt) compreender o que eram os objetos intencionais como “fatos” elementares, ou seja, como modos de organização marcados pelo primado do todo e que se imporiam ao nosso psiquismo em sua relação com o mundo. Isso implicava a introdução de uma postura impessoal na consideração dos objetos intencionais, doravante denominados de “gestalten”.

De fato, depois de 1912, Wertheimer se distanciou, cada vez mais, dos motivos fenomenológicos de Husserl – que consistiam na descrição do modo como a consciência constitui e reconhece nos objetos intencionais seus próprios vividos essenciais – para se dedicar a um programa genético de explicação dos objetos (da percepção) como estruturas autóctones denominadas “gestalten”. No entanto, tal tarefa significava o árduo trabalho de determinar, primeiramente, o que eram tais estruturas. Foi o que Wertheimer efetivamente fez e divulgou por meio de um conjunto de enunciados empíricos que se tornaram uma marca distintiva da primeira geração da Psicologia da Gestalt.

Em 1923, Wertheimer apresentou o que ele chamou de princípios da organização da percepção, que costumam ser testados mediante um tipo de prova demonstrativa. Esses princípios e suas respectivas definições são os seguintes:

- i) proximidade: os elementos próximos no tempo ou no espaço tendem a ser percebidos juntos;
- ii) similaridade: sendo as outras condições iguais, os elementos semelhantes tendem a ser percebidos como pertencentes à mesma estrutura;
- iii) direção: tendemos a perceber as figuras de maneira tal que a direção continue de um modo fluido;
- iv) disposição objetiva: quando percebemos um certo tipo de organização, continuamos a percebê-lo, mesmo se os fatores de estímulo que levaram

à percepção original estejam ausentes; v) destino comum: os elementos deslocados de maneira semelhante de um grupo maior tendem, eles mesmos, por sua vez, a ser agrupados; vi) pregnância: as figuras são percebidas de um modo tão “bom” quanto possível, sob as condições de estímulo, do que se infere que a boa figura é uma figura estável, que não pode tornar-se mais simples ou mais ordenada por um deslocamento perceptual (MARX & HILLIX, 1963, p. 279).

É preciso não confundir aqui a “gestalt”, como expressão da lei de organização do psiquismo (em seu contato com o mundo físico), por um lado, e os elementos físicos dos atos psíquicos (intuitivos e intelectuais) em sua relação com o mundo natural, por outro. As “gestalten” não são uma terceira ordem de objetividade real entre o psíquico e o físico – ao menos nisso, Wertheimer se manteve fiel à fenomenologia. Elas são idealidades universais, porém, sem nenhuma relação com as nossas vivências essenciais, como no caso da fenomenologia. Somente a última lei, que trata de uma “boa forma” – que não pode existir independentemente da subjetividade, porquanto é a própria subjetividade o critério do que seja “bom” –, ainda mantém vínculo com a noção fenomenológica de objeto intencional. Nesse sentido, como afirmará mais tarde Perls (1969), em seu livro autobiográfico, o único dentre os enunciados empíricos da Psicologia da Gestalt que tem repercussão em sua obra é o da pregnância, pois somente este faz alusão àquilo que, para Husserl era constitutivo dos objetos intencionais, a saber, as essências ou fenômenos psíquicos. Perls (1951), por seu turno, interpretava o enunciado da pregnância nos seguintes termos: tendência espontânea ao fechamento de uma necessidade, de um campo de vivências, que é a nossa subjetividade. Já os outros princípios tratam de algo não-fenomenológico, que são leis de organização “reveladas” nos experimentos dos psicólogos da gestalt.

Para Husserl, assim como para Brentano, os objetos intencionais não são estruturas desprovidas de interior. Eles são correlativos ideais (e, segundo Husserl, como já tratamos anteriormente, são “nada”) em que se reflete um interior, que são as vivências essenciais. Por essa razão, ao considerar os objetos intencionais a expressão de ‘leis de organização reveladas nos experimentos psicológicos’, ou a representação das ‘unidades de sentido autônomas a organizar nosso psiquismo em sua relação com o mundo físico’, os psicólogos da gestalt abdicam da fenomenologia em proveito de uma concepção, pelo menos, ingênua. Afinal, em que sentido se poderia admitir, para o psiquismo e para o mundo físico, a vigência das mesmas leis? Nem bem havia nascido, tinha a Psicologia da Gestalt de lidar com essa dificuldade crônica, que se arrastava desde o século XVII, a saber, a determinação do sentido da relação corpo-alma. Para os psicólogos da gestalt, esta questão se formulava nos seguintes

termos: como pode-se admitir haver, entre os atos psíquicos e o mundo físico, formas de organização comuns?

1.3.2 A tese do isomorfismo

Se as “gestalten” não são a expressão transcendente de vividos essenciais da consciência, mas, a expressão das leis estruturais relativas ao modo de organização de atos (intuitivos e intelectuais) face aos objetos físicos, então, a admissão das “gestalten” implica, simultaneamente, a admissão de uma forma de comunidade entre os atos e o mundo físico. Numa linguagem mais próxima dos psicólogos da gestalt, as “gestalten” corresponderiam à formalização de uma relação de unidade entre a funcionalidade de atos (que sempre tem relação com os processos fisiológicos subcorticais e corticais) e a organização física do mundo da experiência. Ora, que comunidade haveria de ser é essa? Sob que condição se poderia afirmá-la? A resposta para essas questões foi estabelecida nos termos de uma tese que ficou conhecida como teoria do isomorfismo. Ou seja, para Wertheimer (1923), é como se houvesse, entre os objetos físicos e os atos (neurofisiológicos inferiores e superiores), uma forma comum, uma proporcionalidade um para um (1:1). As propriedades estruturais da experiência física e dos campos cerebrais seriam topograficamente idênticas. As “gestalten” seriam apenas modos de apresentação dessa forma comum, que se imporia às partes materiais envolvidas.

Nesse sentido, se é possível eu reconhecer, mesmo na ausência de todos os estímulos que inicialmente participaram de minha experiência perceptiva, um cubo que conserva sua forma desde o passado, é porque meu córtex visual, assim como o cubo, ele mesmo, tendem a conservar, cada qual a seu modo, a configuração total de suas partes. O cérebro e o mundo conservam, desde o passado, uma mesma disposição objetiva ou, o que é a mesma coisa, uma mesma “gestalt”. Essa “gestalt” não tem relação com os estímulos ou com as propriedades atômicas do cérebro e do mundo, respectivamente, mas com a organização global e espontânea das partes envolvidas em cada caso, organização essa que é comum tanto ao mundo quanto ao córtex visual, razão pela qual é chamada de isomórfica. Mas, do fato de se poder reconhecer, para o influxo nervoso, uma organização topográfica semelhante àquela que pode ser observada junto a um estímulo visual, não significa que se tenha encontrado a lei constitutiva de ambas as ocorrências. Entendidas apenas como formatações comuns às objetividades diversas, as “gestalten” não implicam uma condição necessária sem a qual tais

objetividades não poderiam ser compreendidas, e, menos ainda que essas objetividades constituam uma só comunidade, como a noção de “gestalt” faz crer.

Por isso, Koffka (1927) evita falar da teoria do isomorfismo. Ele tenta esclarecer a natureza das “gestalten” caracterizando-as como uma forma de transobjetividade espontaneamente estabelecida entre as partes envolvidas. A transobjetividade não tem relação com a correlação harmoniosa entre duas totalidades distintas, mas, com a configuração de uma única totalidade a “amarrar” o cérebro e as coisas físicas. O problema, segundo Koffka, é que essa transobjetividade só pode ser caracterizada desde um certo ponto de vista. Nesse sentido, ainda que se reconheça haver, entre os processos fisiológicos encefálicos e as coisas físicas, uma única “gestalt”, só podemos considerá-la ou a partir do ponto de vista dos atos psíquicos ou a partir do ponto de vista das coisas físicas. Koffka então estabelece uma diferença, não entre o cérebro e os comportamentos, mas entre uma consideração molar (ou fenomênica) e uma consideração molecular (ou geográfica) das “gestalten”. Olhando por uma ótica molar (ou fenomênica), o que se encontrará é o domínio ou ambiente comportamental. Ele não é formado por estímulos pontuais, mas por totalidades (que Koffka também chama de condutas) que se formam em virtude dos estímulos. Trata-se de totalidades que se chamam de comportamentos, sejam eles perceptivos, motores, afetivos ou intelectuais. Essas totalidades são realidades transobjetivas ou “gestalten”. Mas, por outro lado, olhando por uma ótica molecular, o que se encontrará é o ambiente que Koffka chama de geográfico. Nele, estão localizados todos os eventos fisiológicos, químicos e físicos que envolvem o organismo e o meio. Mesmo as relações que se costuma designar como vínculos de causa e efeito, se vistos por essa ótica, são organizações gestálticas entre os materiais envolvidos. Koffka acredita que, tanto no ambiente comportamental quanto no ambiente geográfico, se está diante do mesmo fato. Afinal, se se especular sobre quais haveriam de ser as partes mais ínfimas dos comportamentos, o que se encontra são organizações gestálticas de partículas físicas. Por outro lado, se fossem estabelecidas composições com tais partículas, se encontrariam essas mesmas organizações, mas sob uma forma macroscópica, que são os comportamentos. Decorre daí que o mapeamento dos nossos circuitos nervosos é complementar a uma descrição das representações objetivas (dos comportamentos em geral) e vice-versa. Destarte, é a mesma organização gestáltica que vigora. Há uma única transobjetividade que, de uma ótica para a outra, persevera.

Köhler (1938) não descarta o transobjetivismo das “gestalten” proposto por Koffka, mas considera que a diferença de óticas não esclarece o principal, que é discriminar em que sentido o ambiente comportamental e o ambiente geográfico são comparáveis. Por essa razão,

retoma a teoria do isomorfismo de Wertheimer, mas tentando esclarecer em que consiste a aludida proporcionalidade entre o mental e o físico. Para tanto, Köhler resgata de Rubin (1915) - um discípulo de Husserl em Göttingen e que, à diferença de Müller (1923), manteve-se fiel ao projeto de uma psicologia eidética – o binômio “figura/fundo”. O interesse de Rubin era compreender nossas vivências de percepção espacial, ou, em outras palavras, entender as essências implicadas no processo de construção de representações objetivas do espaço. Por sugestão daquilo que aprendera com as “Lições para uma Fenomenologia da Consciência Interna do Tempo” de Husserl (1893), Rubin construiu uma teoria que muito auxiliou Köhler.

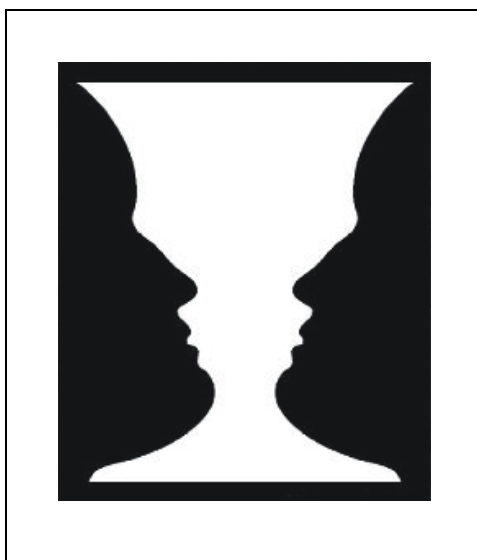
Husserl compartilhava com a tradição, que remonta a Kant (1781), o entendimento de que a constituição de um objeto intencional sempre é precedida pela representação da unidade de nossas vivências materiais no tempo. Para que tal representação ocorra, entretanto, é de fundamental importância nossa intuição sobre a unidade do tempo, que Husserl (1893) descreveu nos termos de uma teoria sobre a consciência interna do tempo⁷. Conforme essa teoria não devemos entender o tempo como uma forma *a priori* da sensibilidade (da percepção interna especificamente), tal como postulava Kant. Se é verdade que o tempo tem relação com a subjetividade, isso não quer dizer que subsista nela como uma forma. Tempo é a experimentação que a consciência tem de seu próprio fluir, o qual se apresenta, por um lado, como um *continuum* em constante mutação (a cada nova vivência, a vivência antiga continua vinculada à minha existência, mas de forma modificada, como um perfil da primeira e, sucessivamente, como perfil do perfil), e, por outro lado, esse fluir se configura como uma rede de perfis retidos em torno de cada vivência atual de modo a estabelecer, para essa vivência, uma espécie de horizonte em dupla direção: passado e futuro. Para Husserl (1893), em cada vivência material, a consciência pode intuir um sentido de totalidade, que é sua própria vida em constante escoamento ou, numa única palavra, tempo. Husserl, ademais, vai dizer que essa experimentação que a consciência tem de seu próprio fluir é a forma mais elementar de nossa vida psíquica (e, nesse sentido, de nossa intencionalidade), porquanto estabelecemos, sem a necessidade do recurso a um ato intelectual, um horizonte de perfis para nossas vivências atuais (que sempre requerem um ato intelectual para se tornarem um objeto temporal). Por tal razão, Husserl vai chamar a experiência de apercepção da unidade do próprio fluir de intencionalidade operativa (não de ato, como no caso de nossas demais intuições). Por meio dela, deflagramos um “campo de presença” de “perfis retidos” em favor de “vividos atuais” (p.105-108). Na avaliação de Husserl, é essa experimentação que a

⁷ Nos próximos capítulos, especialmente no capítulo 5, retornaremos à noção de temporalidade em Husserl, por ser ela o principal referencial fenomenológico da teoria do *self*.

consciência tem de si mesma como campo de presença junto a um vivido material que permite que esse vivido adquira um sentido que, por si mesmo, não poderia ostentar. Isso significa que, se eu vejo uma face e reconheço se tratar da face de um cubo, é porque, concomitantemente à percepção material desse dado, comparecem perfis retidos de outras vivências, que, então, eu experimento como uma única vida e exprimo como um único objeto. Eis em que sentido, para Husserl, toda percepção espacial está alicerçada na experiência temporal que a consciência tem de si mesma.

Em 1912, Rubin toma para si o desafio de descrever, a partir de experiências de percepção espacial (e não a partir de experiências de constituição de objetos temporais, como seria mais fácil), esse primado da intuição temporal. Eis, então, que introduz as expressões “figura” – para designar o correlato objetivo do ato de visar, em um dado material, a uma unidade de sentido – e “fundo” para indicar a ocorrência intuitiva de um campo de presença formado por perfis que, como tais, não são experimentados materialmente. No experimento do vaso, Rubin (1915) mostra como a representação de uma figura depende de que eu ofereça, para um certo dado material (a parte branca do desenho), um certo horizonte (fundo) de perfis em detrimento dos outros dados materiais presentes ao lado do dado visado (que, assim se tornam quase imperceptíveis, como é o caso das partes pretas, no experimento de Rubin):

QUADRO 1 - VASO DE RUBIN



Fonte: RUBIN, 1915

Ademais, em favor de sua teoria, Rubin mostra que posso tranqüilamente, visar, na mesma base material, a uma outra figura, desde que eu escolha outro dado material, fazendo desaparecer o dado de antes em proveito de outros perfis retidos. Eis que posso, na mesma configuração material em que percebi um vaso, reconhecer duas faces desenhadas de perfil.

Köhler apoderou-se das experiências de Rubin (que apenas foram publicadas em 1915), mas para ressaltar algo que não necessariamente tinha relação com os propósitos de Rubin, a saber, que, em toda configuração material, há alguns elementos que são figura e outros que são fundo, podendo ser intercalados, em alguns casos. Ao fazer essa interpretação, Köhler desprezou a importância do elemento intencional (que é a configuração subjetiva de um campo de perfis temporais), como se ele não fosse necessário à caracterização de uma figura ou de um fundo. Ainda assim, Köhler logrou identificar uma constante que se poderia atribuir tanto aos processos fisiológicos inerentes aos nossos atos psíquicos quanto aos processos físicos inerentes aos objetos naturais. Tal constante seria a forma comum dessas polaridades, a própria “gestalt” fundamental de nossa existência no mundo. Entrementes, não tardou muito para que o próprio Köhler percebesse que o programa de investigação assumido pela Psicologia da Gestalt alterava muito pouco aquilo que ela mesma tanto procurava criticar, a saber, o atomismo das teorias associacionistas. A única diferença que os gestaltistas conseguiram introduzir foi a consideração das sensações, não como partes, mas como totalidades. Isso não alterou o quadro de conseqüências, uma vez que tanto o psiquismo quanto os objetos físicos continuaram sendo concebidos como a representação segunda de uma positividade de primeira ordem, completamente desprovida de interioridade e, nesse sentido, estranha ao homem. Talvez fosse por isso que Husserl (1913) dissesse, num tom de desencanto, que “tanto a psicologia atomística como a estrutural conservam, no mesmo sentido primordial, um naturalismo psicológico” (p.390).

Capítulo 2 FENOMENOLOGIA COMO IDEALISMO TRANSCENDENTAL E A SEGUNDA GERAÇÃO DA PSICOLOGIA DA GESTALT: CONVERGÊNCIAS

Husserl (1913) lamenta-se do modo pelo qual seu projeto de psicologia eidética foi interpretado pela *Gestalttheorie*. Em certo sentido, ao tomar os objetos intencionais como leis estruturais de nosso psiquismo em sua relação com o mundo, os psicólogos da gestalt elidiram a principal tese da fenomenologia, que é a tese da intencionalidade. Eles não compreenderam o caráter propriamente “intencional” dos objetos intencionais, o que, direta ou indiretamente, acabou contribuindo para a decisão husserliana de rerepresentar sua teoria da intencionalidade desde um ponto de vista que não o da descrição psicológica, que Husserl (1903) se arrependera de haver adotado até ali. Afinal, conforme esse ponto de vista, as essências vividas pela consciência - não obstante se diferenciarem das coisas físicas e do próprio ego psicofísico - demandavam um correlativo real no ego psicofísico. Talvez tenha sido justamente essa demanda o que permitiu aos psicólogos da gestalt lerem, nos objetos intencionais, uma função ontológica. Para tais psicólogos, os objetos intencionais nada mais seriam do que leis estruturais da relação entre duas existências de fato, a saber, o psiquismo e as coisas físicas. Para Husserl, entretanto, os objetos intencionais são apenas modos de apresentação (transcendentes aos atos da consciência) das vivências essenciais da consciência. E é tendo em vista a consolidação desse entendimento que, nas obras posteriores às “Investigações Lógicas”, ele se propõe uma reforma no modo de consideração dos vividos essenciais da consciência. Precisamente, propõe uma “redução” da definição de vivido essencial, que deixou de ser o correlativo essencial das ocorrências psicofísicas, para se transformar em ocorrência dada ou evidente em si mesma no interior de um campo transcendental. Dessa proposição, se depreendeu a caracterização da investigação sobre a intencionalidade não mais como uma psicologia eidética, mas como uma investigação transcendental. Eis o novo ponto de vista assumido por Husserl. Eis a configuração da fenomenologia como idealismo transcendental. Desse ponto de vista, a consciência deixou de ser entendida como a atividade intencional do ego psicofísico e passou a designar a totalidade das vivências essenciais no tempo (polaridade imanente da consciência) e os respectivos processos de objetivação (polaridade transcendente da consciência).

Por não ser tributária ou parte de qualquer outra totalidade (uma totalidade ontológica, por exemplo), a consciência passou a ser considerada, ela mesma, um absoluto, cujo fundamento ou dinâmica de funcionamento, tem relação com a “forma” espontânea segundo a qual os vividos vinculam-se entre si mesmos como ocorrências temporais. A essa comunidade temporal dos vividos, Husserl denominou de ego transcendental. Trata-se do último resíduo da redução fenomenológica ao domínio transcendental, relativamente ao qual o ego psicofísico seria tão somente uma objetivação intencional.

As críticas de Husserl à forma como a Psicologia da Gestalt desconsiderou a função propriamente intencional dos objetos e, especialmente, a consideração husserliana dos vividos essenciais (e suas apresentações objetivas) como um “campo” transcendental (entendendo-se por isso um campo de possibilidades temporais), atingiram em cheio uma segunda geração de pesquisadores simpatizantes ou formados na escola de Frankfurt, os quais, a partir de então, tentaram repensar o destino da *Gestalttheorie*. Em certo sentido, ainda que procurassem, por meio da noção de “gestalt”, superar o dualismo ontológico do “em-si” e do “para-si”, os psicólogos da primeira geração permaneceram enredados em dificuldades oriundas da ontologia (afinal, as “gestalten” tinham de fazer a mediação entre essas duas instâncias). Da mesma forma, ainda que tivessem compreendido que as “gestalten” designariam algo como uma totalidade espontânea, a descrição dessa totalidade permaneceu limitada a mapear estruturas estáticas, mais afeitas à condição de leis do que de formas espontâneas. Ainda assim, com as noções de isomorfismo, de transobjetividade e da dinâmica “figura/fundo”, os primeiros gestaltistas lançaram as bases daquilo que, a partir de então, os novos pesquisadores poderiam traduzir em termos fenomenológicos. Surgiram, então, novas pesquisas, cujo propósito era justamente reconhecer, no domínio das relações comportamentais (Lewin), ou da fisiologia organísmica em sua relação com o meio (Goldstein), a vigência de um campo, senão transcendental ao menos concebido em termos muito próximos daquilo que Husserl chamava de ego transcendental. É nessas formulações, precisamente, que Perls encontraria os indícios que o levariam a propor um retorno à fenomenologia.

2.1 Husserl: fenomenologia transcendental do ego

A interpretação problemática que a noção de objeto intencional recebeu, sobretudo da parte dos psicólogos da gestalt, permitiu a Husserl compreender o quanto ele próprio estava

enredado pelo psicologismo que julgava ter ultrapassado. A propósito, nas “Investigações Lógicas”, Husserl (1900-1901) concentrava sua atenção sobre a relação entre os objetos intencionais e os vividos da consciência transcendental, sem pôr em questão o significado preciso desses últimos. Os vividos eram concebidos como a unidade qualitativo-material da atividade psíquica do ego psicofísico, restando nele como uma sorte de imanência real. Conseqüentemente, não obstante o esforço de Husserl para caracterizar a idealidade dos objetos intencionais, porquanto eles fossem transcendentais aos atos da consciência, tais objetos faziam supor, quando não neles próprios, ao menos junto a um correlativo possível, a existência de transcendentais reais. E eis que Husserl, novamente, estava às voltas com o problema ontológico do “em-si” e do “para-si”.

De fato, no início de sua produção filosófica, Husserl, ele próprio, se encontrava por demais próximo ao empirismo materialista de Locke (1690) (que Husserl gostava de chamar de psicologismo naturalista). Husserl compartilhava a tese ou ponto de vista natural de que a consciência estaria ontologicamente fundada numa existência ôntica, que era o ego psicofísico. Mas não apenas isso: embora recusasse a imanência dos objetos intencionais, Husserl tacitamente admitia, para esses objetos, uma natureza real (*real*) da qual não podia dar conta. Tendo em vista superar o seu próprio psicologismo, Husserl publica, em 1907, a obra “A Idéia da Fenomenologia” e, em 1913, o primeiro tomo das “Idéias Relativas a uma Fenomenologia Pura e uma Filosofia Fenomenológica” (que, doravante, será denominado de “Idéias I”), no qual introduz um procedimento-chave para marcar a distância em relação às teses psicologistas, a saber, o procedimento da redução fenomenológica. Por meio dessa redução, a fenomenologia deixaria para trás o ponto de vista da psicologia e passaria a conceber os processos intencionais da consciência pelas lentes da filosofia, especificamente, pelas lentes da filosofia transcendental. Dessa forma, ela eliminaria a discussão ontológica para permanecer restrita à discussão propriamente intencional, que os psicólogos da forma - em função da leitura ontológica que fizeram da tarefa que os objetos intencionais deveriam cumprir - puseram a perder.

Nas “Investigações Lógicas”, a rigor, Husserl já havia caracterizado a consciência intencional (na imanência da qual seriam encontrados os vividos essenciais) como uma instância transcendental. Todavia, tendo em vista o caráter temporal de seus vividos, Husserl tinha de subordiná-los a algo que lhes assegurasse unidade. Esse algo era o ego psicofísico. Mas, uma vez operada a redução fenomenológica, Husserl não se permitia mais o recurso à tese ontológica alguma. O problema, a partir de então, seria caracterizar aquilo que, no lugar do ego psicofísico, assegurasse a unidade da consciência e, por extensão, dos objetos que

representam seus vividos essenciais, o que levou Husserl ao tema da temporalidade inerente à consciência. Na sua análise, aquilo que conferiria “unidade” à consciência e, por extensão, aos objetos que a representassem, seria algo imanente aos próprios vividos essenciais, precisamente, suas disponibilidades temporais. Isso nada mais é do que a forma mais radical daquilo que, já desde 1893, definia a intencionalidade.

Assim entendida, a intencionalidade não seria apenas função de preenchimento de um ato intelectual por um ato intuitivo, ou o reconhecimento, junto ao objeto transcendente, da vigência de um mesmo vivido. A intencionalidade seria, fundamentalmente, aquilo que estabeleceria, entre os diversos vividos - e entre eles e suas apresentações objetivas (ou transcendentais) – o pertencimento a um único “corpo carnal”, ou a um único “campo de possibilidades temporais”, ao qual Husserl denominou de “eu posso” ou, ainda, “ego transcendental”. A unidade dos objetos, por conseguinte, estaria fundada na egoidade transcendental da consciência. Mas, se é assim, em que sentido Husserl vai além daquilo que a psicologia eidética já havia revelado? Em que sentido o ego transcendental é realmente distinto do ego psicofísico? Que conseqüências ele acarreta para a discussão sobre o que seja nosso psiquismo e sua relação com o mundo?

2.1.1 Crítica à noção de coisa em-si e a passagem para o idealismo transcendental

Como foi abordado no capítulo anterior, nas “Investigações Lógicas”, Husserl (1900-1901) criticava a teoria lockeana da representação, haja vista ela confundir modos de consciência descritivamente diversos (especificamente, os conteúdos e os atos psíquicos). Os conteúdos eram tomados como atos simples, assim como os atos superiores (intelectuais) eram consideradas conteúdos complexos. Como conseqüência dessa confusão, essa teoria confinava os objetos à imanência dos atos de intelecção. Nas palavras de Husserl (1900-1, I), em Locke (1690), “os objetos a que imediata e propriamente se dirige a consciência em seus atos [...] devem ser necessariamente conteúdos psíquicos, eventos reais da consciência” (p. 348-349). Portanto, não se podia mais distinguir, de direito, um objeto psíquico de um objeto físico, pois todos caíam sob o mesmo registro de “objetos subjetivos”. Em decorrência, como alternativa a essa dificuldade – que nem mesmo Brentano teria escapado – Husserl propôs a consideração dos objetos como uma forma de unidade meramente efetiva, sem valor ontológico, ainda assim “realmente” transcendente – no sentido de “exterior” – aos atos da consciência.

Nas “Idéias I” (1913), entretanto, Husserl voltou a criticar Locke. A advertência contra a tese dos objetos subjetivos foi mantida. Dessa vez, todavia, protestaria contra uma tese complementar, segundo a qual os objetos subjetivos seriam representantes de objetos exteriores, que, dessa feita, não se deixariam atingir diretamente, mas valeriam apenas como “suposições”. Na avaliação de Husserl, a postulação de objetos exteriores, inacessíveis diretamente, implicava o entendimento de que as coisas não são, elas mesmas, dadas na experiência externa (por exemplo, na percepção), o que ele considerou um absurdo. Afinal, se as coisas não são dadas na experiência externa, como eu haveria de reconhecê-las? Ora, tanto quanto a Locke, Husserl tem em vista, aqui, a maneira como ele próprio, nas “Investigações Lógicas”, concebeu o objeto intencional. Também lá, admitia a ocorrência de coisas inacessíveis, das quais as vivências essenciais seriam representantes. Entretanto, diferentemente do que acontecia em 1900, Husserl (1913) agora vai dizer que, “[...] se os objetos não puderem ser dados junto às minhas vivências, então eles não poderão ser dados de forma alguma” (p. 131). Husserl rechaça, assim, a teoria da transcendência real, o que atinge não apenas a concepção lockeana de substância real, mas o próprio suposto fenomenológico de haver, como metabase das experiências da consciência, um sujeito psicofísico. Se há coisas, essas coisas não podem ser diferentes do modo como elas aparecem para a consciência. Conseqüentemente, não há coisas “em-si”. Husserl nega, então, a distinção entre o “em-si” e o fenomênico, ou seja, entre o “em-si” e sua vivência como essência. Nas “Investigações Lógicas”, tal divisão somente ocorria porque Husserl ainda estava preso à “atitude natural”. Segundo ela, a consciência estaria confinada em uma coisa em-si (que é o ego psicofísico), separada das demais, razão pela qual não teria acesso a elas. Quando muito, a consciência poderia intuí-las como vivências essenciais. Anos mais tarde, entretanto, Husserl se dá conta de que uma análise mais acurada mostraria que a própria consciência sabe que seu “em-si” (como ego psicofísico) e sua “ocorrência fenomênica para-si” são realidades inseparáveis. Por um lado, a consciência sabe de seu “em-si” porque ele se manifesta para ela como vivido essencial (como “fenômeno”), por outro, ela apenas se reconhece no fenômeno porque vive o “em-si” de que o fenômeno é a manifestação. Dessa forma, o fenômeno da consciência e a consciência do fenômeno são um só. E nesse sentido que, nas “Idéias I”, Husserl dirá não haver, no âmbito da consciência transcendental, divisão entre coisas em-si e fenômenos. Se tudo o que é passível de conhecimento o é pela consciência, haja vista que a consciência só conhece a partir de seus fenômenos, tudo o que há para ser conhecido é fenômeno. Husserl percebeu, então, que a fenomenologia precisaria radicalizar seu afastamento em relação à ontologia, que, secretamente, comandou as análises

fenomenológicas à época das “Investigações Lógicas”: o psicologismo naturalista. Basicamente significava desvencilhar a descrição eidética das teses naturalistas sobre a prévia existência do homem natural (ego psicofísico), por um lado, e das coisas naturais ou físicas, por outro. A descrição da atividade intencional da consciência deveria ser operada mais além do domínio da psicologia eidética (que sempre supunha a existência do homem como continente dos vividos essenciais), o que não significava negar a psicologia, mas apenas estabelecer uma nova fundamentação para aquilo que a psicologia eidética bem compreendia, a saber, a natureza intencional de nossas vivências essenciais e de suas respectivas objetivações transcendentais.

Ora, essa nova fundamentação, Husserl compreendeu estar indicada na própria maneira como a psicologia eidética definia a consciência, a saber, como consciência transcendental. Se levado às últimas conseqüências, o predicado “transcendental” justifica em que sentido o “ser” da consciência e de seus objetos não é diferente da própria maneira “como” os vividos da consciência e as objetivações desses vividos se configuram intencionalmente. A fenomenologia, de ora em diante, consistiria numa forma de idealismo, cujo sentido não é ontológico – porquanto não se trata de descrever algum subsistente - mas metodológico – pois se trata de descrever “como” as essências e suas apresentações objetivas se configuram. Idealidade, aqui, não tem relação com a existência das coisas – não importa se concretas ou abstratas - mas com o modo como essas coisas podem ser vivenciadas e representadas. Eis, então, que a fenomenologia se transforma, depois de 1913, num idealismo transcendental. Na fantasia de Husserl (1913), a passagem da psicologia para a fenomenologia, ou seja, a redução do ontológico ao transcendental, haveria de “libera(r) uma esfera de ser nova e infinita, como esfera de uma experiência nova, a experiência transcendental” (p.66).

2.1.2 Redução fenomenológica

Em um curso intitulado “O conceito de natureza”, ministrado entre os anos de 1956 e 1957 no *Collège de France*, Merleau-Ponty (1957) refere-se à proposta husserliana de se estabelecer a redução da psicologia à filosofia transcendental (que Husserl genericamente denominou de redução fenomenológica), identificando nela duas tendências complementares.

Por um lado, Husserl tem em vista superar o naturalismo da atitude natural, por cujo meio somos levados a admitir, como verdade última acerca de nossa fé perceptiva em nós

mesmos e no mundo, a vigência de uma natureza determinada como “pura coisa” ou “coisa em-si”, independentemente da experiência que dela possamos ter. Contra essa atitude, Husserl quer resgatar o primado de nossa experiência intencional, sem a qual nada poderia adquirir o “status” de uma coisa determinada, objetiva.

Mas, também, em segundo lugar, Husserl quer salvaguardar aquilo que há de legítimo na atitude natural, precisamente, a fê perceptiva em que há um mundo e que nós somos alguém nesse mundo. Ora, se o primeiro objetivo nos leva ao idealismo husserliano – que consiste na retomada daquilo que já se havia conquistado nas “Investigações Lógicas”, a saber, que toda existência dotada de valor objetivo é uma construção intencional de nossos atos conscientes a partir de nossas vivências essenciais - o segundo objetivo nos leva à fundamentação desse idealismo, àquilo que o torna possível, a saber, a “egoidade” das consciências intencionais, entendendo-se por isso, não uma imanência ontológica, mas uma imanência transcendental: pertença das consciências intencionais ao campo da correlação temporal dos vividos entre si. Estaria aí, nessa noção de egoidade, a base da concepção de “gestalt” para a segunda geração de pesquisadores da *Gestalttheorie*?

2.1.2.1 Primeiro passo da redução fenomenológica: redução eidética

A primeira grande conquista que a redução fenomenológica propiciou a Husserl foi a delimitação do *a priori* da correlação entre os vividos essenciais da consciência e o objeto intencional. Se é verdade que, nas “Investigações Lógicas”, Husserl já compreendia que o objeto intencional era o correlativo ideal das vivências essenciais, assim como as vivências essenciais eram o conteúdo próprio que preenchia e dava sentido aos objetos intencionais, também é verdade que, lá, tal relação ainda supunha um fundamento ontológico, o qual tinha ligação com o ser “para-si” do ego psicofísico, a despeito da realidade “em-si” das coisas. Conseqüentemente, ainda que o objeto intencional fosse considerado um “nada”, ele guardava uma relação de transcendência “real” em relação aos vividos essenciais da consciência. Mas, com a dissolução da primazia das teses ontológicas sobre a vigência do “para-si” e do “em-si”, Husserl pôde perceber que não há razão, de fato, para eu estabelecer uma distância “real” entre o objeto intencional e os vividos essenciais. Eles são uma só unidade de correlação. Por conseqüência, não há mais porque se falar da consciência transcendental como uma região do ser absoluto: a consciência é o próprio absoluto.

O melhor exemplo para ilustrar em que sentido não há distância “real” entre vividos essenciais e objetos intencionais, Husserl o encontra na experiência perceptiva. Ela não é a apreensão de uma totalidade determinada de antemão. Ao contrário, a percepção de uma coisa espacial é uma continuidade de conteúdos múltiplos e mutáveis: “em cada fase da percepção, eu percebi essa coisa, mas, mais precisamente, essa coisa desse lado, com essas marcas distintivas. Apenas nesse ‘como’ ela é percebida e perceptível” (HUSSERL, 1968, p. 152). Em nossa experiência perceptiva, há sempre uma multiplicidade de perfis, junto aos quais, finalmente, exprime-se uma unidade. Ainda que não seja nenhum desses perfis, a unidade não se revela independentemente deles, razão porque podemos concluir, com Husserl, que a coisa percebida nunca é encontrada como “algo para si” (*ein Etwas für sich*), mas sempre e necessariamente como algo que “se oferece nesses modos subjetivos” (p.153), que são os perfis, os quais, a sua vez, consistem nas vivências da consciência.

Não decorre daí que eu não possa estabelecer uma distinção entre as coisas percebidas e as vivências subjetivas, mas tal distinção, todavia, não faz mais do que marcar os dois lados de uma mesma experiência, ou, então, trata-se de duas polaridades opostas de um único processo. Posso considerar esse processo desde sua polaridade propriamente vivida, o que significa que estarei lidando com o fluxo de intuições que se conservam, modificando-se a cada nova intuição. Nessa polaridade, especificamente, considero o processo em sua “imanência”, como um acontecimento em pessoa, como uma doação a si mesmo (*selbstgegebenheit*), mas também posso considerar o processo desde sua polaridade objetiva, o que significa entendê-lo como uma identidade, como uma interrupção momentânea de meus vividos, em proveito de um instante que os unifique: desse ponto de vista, o processo é uma transcendência. Todavia, devemos ter cuidado, aqui, ao empregarmos os termos “imanência” e “transcendência”. Precisamos ter presente que, com a redução, Husserl já superou o código natural, para o qual imanência e transcendência seriam duas instâncias ônticas, significando, respectivamente, interioridade e exterioridade. Husserl inaugura assim, um novo sentido para os termos imanência e transcendência. A conotação interior/exterior está descartada. Imanência e transcendência têm agora um sentido transcendental ou, como prefere o próprio Husserl, têm um sentido autêntico. Imanência, em seu sentido autêntico, quer dizer doação em pessoa, doação a si mesmo (*Selbstgegebenheit*), entendendo-se por isso, a evidência das vivências intencionais para si mesmas. Já transcendência quer dizer ‘identificação da unidade de suas vivências’. Imanência e transcendência, portanto, são oposições que surgem dentro da verdadeira interioridade, dentro dessa subjetividade alargada que é a consciência transcendental entendida como *a priori* da correlação. Ora, Husserl não retorna aqui, à

concepção de consciência intencional de Brentano? Evidentemente não, pois, se é verdade que, para Brentano, todos os objetos eram imanentes à consciência, a consciência era então, concebida como uma totalidade que fazia parte de uma outra totalidade, mais real do que a própria consciência, a saber, o mundo natural. Para Husserl: i) uma vez que se estabeleceu a dissolução das teses ontológicas sobre a prévia estruturação da realidade; ii) uma vez que se operou a redução àquilo que há de essencial no processo de objetivação, a saber, o *a priori* da correlação; iii) não há porque se supor uma outra totalidade em que a consciência estaria contida ou da qual dependeria. A consciência, para Husserl, é um todo autêntico, a totalidade de todas as partes, mas que não é, ela própria, parte de totalidade alguma. Husserl recorre aqui, à distinção que, desde seus estudos psicológicos de 1894, estabelecia entre as noções de totalidade autêntica e totalidade inautêntica. Essa distinção estava baseada nos estudos de Stumpf (1873) sobre a forma dependente e a forma independente dos conteúdos de um objeto imanente à consciência de se relacionarem entre si.

Conforme Husserl, conteúdos independentes são aqueles que permanecem sendo o que são, mesmo quando os conteúdos aos quais eles estão ligados estejam se modificando. Os dependentes, ao contrário, são aqueles que se modificam quando os conteúdos aos quais estão ligados também se modificam. Por exemplo, se muda a qualidade do som, simultaneamente altero sua intensidade. Nesse sentido, Husserl concluiu que, entre os conteúdos dependentes, forma-se uma totalidade que não tem relação com agregação ou soma. Trata-se de uma totalidade diferente, que se aproxima da noção de fenômeno psíquico de Brentano. A natureza dessa ligação, entretanto, Husserl só veio a pensar na terceira das seis “Investigações Lógicas”. É quando Husserl amplia a teoria anterior, para dizer que a noção de todo autêntico não se aplica apenas aos conteúdos de objetos imanentes, mesmo porque, para ele, os objetos, agora, sempre são transcendentos. Ademais, Husserl esclarece o sentido da noção de dependência. Segundo ele, “um conteúdo A é dependente em relação a um conteúdo B quando existe uma lei, fundada nas essências genéricas de A e B, segundo a qual um conteúdo de gênero A só pode existir ligado com um conteúdo do gênero B” (HUSSERL, 1900-1901, I, p. 398). Nesse sentido, B é necessário para A. Ora, quando houver uma comunidade de essência entre A e B, de modo que tanto B quanto A sejam necessários um para o outro, Husserl vai dizer que há entre eles uma relação de mútua fundação. E o todo autêntico é simplesmente uma totalidade cujas partes estão numa relação de mútua fundação. Esse todo não é instituído por um agente ou lei exterior, que não seja a própria comunidade de essências de suas partes. Nas “Idéias I”, Husserl retoma essa teoria para dizer que a consciência transcendental é o todo autêntico de nossas vivências essenciais e dos objetos que as unificam.

Ela é a comunidade espontânea – ou *a priori* de correlação – entre nossas vivências e os objetos que as manifestam. Tal comunidade não carece de agente exterior, uma vez que as nossas vivências só são apreendidas como nossas quando se apresentam como objetos e estes, por sua vez, só são investidos de sentido quando se abrem para acolher nossas vivências. Husserl aponta aqui para a comunidade de essência entre nossas vivências e os objetos intencionais, comunidade essa que, justamente, a redução eidética teria mostrado.

2.1.2.2 Segundo passo da redução fenomenológica: redução transcendental

Se a suspensão da ontologia natural esclarece o que há de essencial no processo intencional, a saber, o *a priori* da correlação (cujas polaridades são a imanência das vivências essenciais e a transcendência das apresentações objetivas), tal não chega a elucidar a dinâmica específica desse processo. Afinal, salienta Husserl, para formar um objeto intencional, os vividos da consciência precisam comportar a consciência da identidade temporal dos vários modos de manifestação desse objeto. Caso contrário, jamais poderiam intencionar tal objeto e dependeriam sempre de intuições particulares que, ademais, não poderiam ser conectadas entre si. Ora, o que é essa consciência da identidade do objeto que a consciência transcendental deve ter? Husserl logra aqui a compreensão de que a fenomenologia não pode permanecer circunscrita à descrição dos vividos essenciais da consciência. A descrição pode apenas “considerar a ‘consciência’ como uma paisagem que oferece ao fenomenólogo vividos ‘prontos’ para satisfazer sua curiosidade” (MOURA, 2001, p. 369). Trata-se agora de retornar a uma perspectiva genética (explicativa), mas não para falar de objetos (o que caracterizaria uma genética ontológica), mas para esclarecer o processo de objetivação que caracteriza o *a priori* da correlação. Husserl opera aqui, então, uma nova redução: a passagem da descrição transcendental do *a priori* da correlação para a explicitação sistemática do processo de objetivação, o que imediatamente implica, segundo Husserl, a distinção entre três camadas ou níveis de consideração dessa objetivação: i) em primeiro lugar, posso considerar o processo de objetivação tendo em vista a comunicação intersubjetiva, por cujo meio “localizo” minhas vivências como unidades na série de ocorrências sucessivas (tempo objetivo) e na série das ocorrências disjuntivas (espaço objetivo); ii) mas, também, posso considerar aquele processo tendo em vista a maneira como ele é vivido por uma consciência. Nessa instância, o processo de objetivação é esclarecido por meio de categorias “internas”, como meus atos, minhas intuições; iii) por fim, posso considerar o processo de objetivação tendo em conta as

condições “absolutas” que se impõem à constituição dos objetos. Nesse ponto, exatamente, Husserl se dirige para a experiência de “doação em pessoa” dos vividos. É aqui, precisamente, que se haveria de encontrar as condições elementares desde as quais uma consciência poderia vislumbrar uma unidade de vivências e, conseqüentemente, a expressão objetiva dessas vivências. Conforme Husserl, o que fundamentalmente caracteriza a “doação em pessoa” dos vividos é a “forma” (*Gestalt*) espontânea, segundo a qual cada vivido arrasta consigo, como que uma “cauda de cometa”, vividos inatuais, que se oferecem àquele como horizonte de passado e futuro. Conseqüentemente, em cada vivência, não há apenas uma matéria impressional presente. De forma espontânea – ou, o que é a mesma coisa, nos termos do que Husserl chama de intencionalidade operativa (*Fungierende Intentionalität*) - arma-se, em torno da matéria impressional presente, um “campo de presença” (*Präsenzfeld*) de outras vivências, a partir das quais e em direção às quais o vivido atual se dirige, modificando-se, até que ele mesmo se transforme numa matéria inatural em benefício de uma nova vivência.

Nas “Lições para uma Fenomenologia da Consciência Interna do Tempo”, Husserl (1893) já se ocupava da vivência primitiva do tempo e a ilustrava descrevendo a experiência de percepção de uma melodia. A cada nota que ouço – e junto à qual identifico a execução de uma melodia - a nota anterior cai no passado, mas, longe de ser absolutamente ultrapassada pela nova nota, aquela permanece, para mim, como “quase presença”, presença modificada que, desde o seu silêncio, orienta minha audição para além da nota presente, em direção à nota seguinte, ainda inatural. Ouço na nota que escuto mais do que uma vibração acústica particular: ouço o pertencimento dessa vibração a um sistema coerente, muito embora, imaterial, o que não quer dizer inoperante. Ao contrário, trata-se de uma “operação” que se faz por si e, nesse sentido, se doa em pessoa como uma totalidade autêntica, porquanto não é parte de nenhuma outra totalidade. Ora, é justamente aqui, nessa idéia de uma totalidade que: i) não está circunscrita ao que se passa na atualidade material (e, nesse sentido, não se restringe a uma ocorrência particular), ii) tampouco depende de outra totalidade que não ela mesma, que iii) Husserl vislumbra, anos mais tarde, a fórmula para expressar o fundamento desde o qual a consciência intencional pode visar, como representante da unidade de suas próprias vivências, ao objeto intencional. Ou, então, é exatamente aqui – nessa apresentação da consciência espontânea do tempo – que Husserl encontra a melhor explicitação sobre a dinâmica do processo de objetivação. Se a consciência pode visar a uma totalidade objetiva como polaridade expressiva daquilo que ela mesma vive, tal se deve a que a vivência – que se trata de exprimir – já é nela mesma uma totalidade. Diferentemente da totalidade objetiva, entretanto, a totalidade vivida não precisa ser constituída. Ela é o consórcio espontâneo das

vivências retidas. Ela é a formação espontânea do campo de presença das vivências retidas em favor da vivência atual – a que Husserl, das “Idéias I” em diante, vai chamar de “ego transcendental”.

2.1.3 O ego transcendental

Entendido como unidade espontânea do “campo de presença de nossos vividos inatuais junto aos nossos vividos atuais” (HUSSERL, 1931, p. 127) – o ego transcendental não é uma ocorrência reflexiva da consciência. Não obstante se tratar de um processo imanente à consciência, em sua imanência, a consciência é cega para si. Tal característica explica porque a consciência se põe a visar objetos. É ao visá-los que ela pode alcançar seu próprio ego ou, o que é a mesma coisa, sua própria unidade. Nos objetos, o ego transcendental, até então irrefletido, é alcançado pela consciência. O que é o mesmo que dizer: a consciência reconhece, na coisa transcendente, algo próprio, algo que lhe é imanente, a saber, seu ego. Eis em que sentido, então, podemos entender a relação entre a consciência transcendental e o ego psicofísico. Esse último é a maneira como a consciência representa, de forma transcendente, sua própria egoidade.

Mas o ego transcendental não diz respeito apenas a esse poder da consciência para unificar, de forma irreflexiva, seus próprios vividos em proveito de uma apresentação objetiva de si. Na “Filosofia da Intersubjetividade” (1973 a), Husserl apresenta a tese da cisão-do-eu (*Ichspaltung*). Segundo ela o ego é um processo de constante cisão interna dentro de uma permanente igualdade ou identidade de si consigo próprio. Husserl está novamente aqui descrevendo o fluxo temporal dos vividos da consciência, mas para mostrar que, além da capacidade para se unificar em proveito de uma apresentação objetiva de si, a consciência é capaz de ultrapassar suas próprias formações objetivas. Por meio dessa ultrapassagem, a consciência abre para si a possibilidade de apresentar-se segundo novas formas objetivas. Assim, a consciência não se torna refém de suas próprias objetivações, as quais, não obstante apresentarem-na de forma una, não conseguem exprimi-la em sua fluidez.

Em “Meditações Cartesianas”, Husserl (1931) emprega a expressão “domínio da pertença”(p. 134) para designar o ego transcendental revelado pela redução transcendental. Pertença não corresponde a qualquer sorte de predicado contido em um subsistente, mas àquilo que a redução transcendental revelou relativamente ao ego, isso é, que ele é um campo de presença de possibilidades que, desde o passado, vem-se acrescentar àquelas inauguradas pelo dado atual em direção ao futuro. Pertença, nesse sentido, tem relação com o campo de

possibilidades. Por essa razão Husserl (1931) julgou apropriado responder à questão “o que é o ego transcendental?” nos seguintes termos: o ego transcendental é o sistema “eu posso” (p. 131-138). Todavia, o sistema “eu posso” não é, de forma alguma, o apelo a uma imanência ontológica, a uma subjetividade fechada para-si. Husserl (1931) já operou a redução das teses ontológicas e, portanto, quando fala em “eu posso”, tem em vista o sistema de vividos inatuais disponíveis como horizonte temporal, por exemplo, a vivência do “outro” e do “mundo”, os quais, nesse contexto reduzido, não devem ser entendidos como existentes, mas como vivências da minha consciência. Por esse motivo Husserl (1931) vai dizer que o ego transcendental, enquanto “eu posso”, é simultaneamente a presença do outro e do mundo como horizonte de minha atualidade. Ou, ainda, o ego transcendental é, para a consciência, uma sorte de subjetividade intersubjetiva (HUSSERL, 1931, p. 137). Assim compreendido, o ego transcendental corresponde àquilo que o homem natural já compreendia, embora se representasse tal compreensão nos termos de uma ontologia naturalista, a saber, a prévia disponibilidade do outro, do mundo e da história como horizonte de possibilidades para si. Eis aqui a verdade do naturalismo, que Husserl, na interpretação de Merleau-Ponty, bem soube reconhecer. Também a demarcação da pertença da consciência a um universo (de possíveis) bem mais amplo do que os objetos com os quais ela mesma se identifica. Ou, ainda, a “carne” (HUSSERL, 1931, p. 124) de onde e na mediação da qual a consciência se polariza em muitos corpos objetivos.

2.1.4 Conseqüências para a história da psicologia

Husserl (1968) tinha ciência de que, não obstante ele haver estabelecido uma passagem (redução) da psicologia fenomenológica para a fenomenologia transcendental, os temas com os quais essa última teria de lidar não eram, de forma alguma, diferentes daqueles com os quais a primeira já lidava. A descrição dos vividos essenciais da consciência e do processo de objetivação desses vividos e mesmo a gênese desse processo a partir de um fundamento evidente em si mesmo também faziam parte da tópica da psicologia fenomenológica. A diferença, entretanto, estava no ponto de vista. Se, antes, os vividos essenciais da consciência pressupunham um continente ontológico ao qual pertenceriam, depois da redução fenomenológica, passaram a designar a polaridade imanente – e, nesse sentido, irrefletida – de um único processo, de uma mesma subjetividade alargada, que é o nosso “ser no mundo”. Se, antes, os processos de objetivação tinham a ver com a representação na transcendência real de algo interior, depois da redução fenomenológica, tais

processos foram elevados à condição de polaridade transcendente – e, nesse sentido, refletida para si mesma – daquela mesma subjetividade alargada. Vivência e objeto, desse modo, passaram a designar os dois lados de uma mesma moeda, de um só *a priori* de correlação, cujo valor, por sua vez, não estaria determinado por nada que lhe fosse estranho. Ao contrário, o valor dessa moeda, aquilo que permitia se polarizar em uma face e em outra, diria respeito à sua “liga carnal”. E essa carnalidade, por sua vez, não seria diferente da organização de campo daquelas vivências entre si.

A consciência, enfim, deixou de ser a atividade de um ego privado para se transformar na realização de um ego genérico, de uma imanência que não é interioridade, mas abertura. O que, sem dúvida, ensejou – junto à obra de jovens pesquisadores em Frankfurt - uma nova maneira de se compreender o psiquismo. Esse deixou de ser entendido como um “ente” para ser entendido como um “campo”, um “processo”, cuja imanência não teria relação com continência, mas com cooperação espontânea, ajustamento criativo. A propósito, seriam Lewin e Goldstein reverberações dessa forma husserliana de compreender o psiquismo? É muito provável que sim, sobretudo se tivermos em conta que, na obra desses dois pesquisadores, muito especialmente, o termo “gestalt” deixou de significar o que significava antes para os primeiros gestaltistas, a saber, uma forma científica de apresentação da noção husserliana de objeto intencional. Em Lewin e Goldstein, as “gestalten” têm mais afinidade com a noção husserliana de consciência transcendental, porquanto designam o campo amplo das relações do homem com o mundo.

2.2 Segunda geração de psicólogos da forma: ego como campo organísmico

Mais do que as duras críticas que Husserl dirigiu à noção de “gestalt”, a proposta de uma fenomenologia como descrição do campo de correlação deu novo alento à Psicologia da Gestalt, muito embora já não se tratasse da mesma escola. Podemos, inclusive, falar de uma segunda geração, apesar de que nem todos os envolvidos se autodenominassem psicólogos da gestalt. De certo modo, é o próprio Köhler quem começa esta transformação, a partir do momento em que admite não fazer sentido buscar na “natureza” essências como “gestalten”. As condutas (dos antropóides, por exemplo) não são decorrências de leis estruturantes a meio caminho entre o mundo físico e o psiquismo de cada qual. A conduta é muito mais do que

isso; ela é o próprio campo no interior do qual se revela uma constituição física particular e uma certa “cultura” de representações, que é nosso psiquismo. Essa mudança de ótica repercutiu enormemente junto ao trabalho de jovens pesquisadores, como Lewin, que reconheceu no tema do “campo” a melhor formulação da noção de “gestalt”. Essa deixa de ser uma configuração universal a coordenar nosso psiquismo e o mundo, para se transformar na própria dinâmica de constituição e de diferenciação de nossa individualidade frente aos outros e ao mundo. A partir daí Lewin intuiu a necessidade de uma Psicologia escrita nos termos de uma teoria de campo.

2.2.1 Teoria de campo de Lewin

Lewin (1936) retoma de Koffka (1927) a distinção entre “mundo geográfico e mundo do comportamento” (também chamado de fenomênico, numa alusão ao psiquismo). Mas, diferentemente de Koffka, Lewin não os considera dois lados de uma mesma moeda, que, para Koffka seria a realidade transfenomênica. Isso porque a noção de realidade transfenomênica faz crer que, em última instância, tanto o mundo geográfico quanto o mundo do comportamento estão regidos por leis ou estruturas quantitativas extemporâneas à efetivação das condutas e dos eventos materiais. Contra tal idéia Lewin introduz a noção de “espaço vital”, noção essa que, em certo sentido, procura corresponder à noção fenomenológica de “campo”. O espaço vital diz respeito à totalidade dos fatos que determinam o comportamento do indivíduo em um certo momento. Ele inclui a pessoa e o meio, e representa a totalidade dos eventos possíveis. O que não quer dizer que Lewin aceitasse a pertinência de relações de causalidade entre a pessoa e o meio. Ao contrário, quando fala de espaço vital, Lewin tem em mente a configuração espontânea de fronteiras (topológicas e não-quantitativas) e de direções de deslocamentos (hodológicos e não-geométricos), por meio dos quais, junto ao meio circundante, uma pessoa (que tanto pode ser um indivíduo, quanto um grupo) se singulariza. Por outras palavras, o espaço vital relaciona-se com o processo amplo de emergência de figuras no interior de um campo, que é a “gestalt”. Aquelas fronteiras (que não são áreas delimitadas, mas regiões de permeabilidade entre as partes no todo) e aqueles deslocamentos (que não são propriedades físicas descritas geometricamente, mas correlações de força no interior de um espaço topológico) não são leis extemporâneas ou estruturas transcendentais às partes envolvidas nesse campo, que é o espaço vital. Ao contrário, elas são as essências fenomenológicas, que Lewin prefere chamar de *constructa*. Uma *constructa*, seja ela uma fronteira de permeabilidade ou uma certa valência

de nosso deslocamento no interior de um todo, não é, portanto, uma estrutura *a priori* ou física, tampouco um evento privado de minha subjetividade empírica. A *constructa* é uma forma dinâmica de configuração das partes no todo. Entretanto, não obstante a teoria de campo fazer jus à demanda husserliana de uma fenomenologia devotada à descrição de uma dinâmica, o recurso de Lewin à matemática topológica e à física hodológica acabou por solapar algo muito caro à fenomenologia, a saber, a egoidade dos processos transcendentais, e que a fenomenologia designa por meio da noção de intencionalidade ou motivação. Ainda que Lewin tivesse se ocupado de demarcar pessoas, ainda que falasse de valências específicas de um movimento de deslocamento no interior do todo, essas referências à subjetividade não conseguiram caracterizar a experiência de apercepção da unidade de todo, que é o que propriamente caracteriza a intuição fenomenológica. É como se Lewin falasse de pessoas que não são pessoas, que são ninguém, ou de um mundo no qual não se está, pois, em momento algum, ele se deu o trabalho de descrever o que há de propriamente “pessoal” ou “próprio” na *constructa*. Ora, se é verdade que a fenomenologia suspende o ponto de vista do sujeito psicofísico (que é um ponto de vista representado, constituído a respeito de nós mesmos), isso não quer dizer que ela tenha eliminado a subjetividade. O importante, aqui, é perceber que a subjetividade não é um estado, uma qualidade ou uma ação. Menos ainda, uma substância. A subjetividade é nossa participação no todo, o que, efetivamente, Lewin não descreveu, malgrado reclamar para sua teoria o status de “fenomenologia”.

2.2.2 Teoria organísmica de Goldstein

Diferentemente de Lewin (1936), Goldstein (1933) sempre foi muito atento à demanda de “subjetividade” estabelecida pelo discurso fenomenológico, não obstante só admiti-lo tardiamente. Por outras palavras, Goldstein sempre se preocupou em demarcar o lugar do sujeito da experiência – o qual não se confunde com o eu psicofísico ou com qualquer outra representação objetiva produzida no âmbito de nossas teorias psicológicas. O sujeito da experiência é, para Goldstein (1933), uma dinâmica de auto-regulação e auto-realização (*self-actualization*) ou, numa alusão não confessa à fenomenologia, “essência” (p. 267). Em rigor, Goldstein nunca se considerou um fenomenólogo, muito embora, em sua autobiografia (1967), publicada postumamente, admitisse que suas principais teses eram muito semelhantes às de Husserl. O interesse pela noção fenomenológica de subjetividade deu-se por meio de Gelb (1933), assistente de Köhler e leitor de Husserl. Nas décadas de 1920 e 1930, Gelb e

Goldstein não só trabalharam juntos, como publicaram estudos sobre o problema gestaltista da relação figura-fundo, o qual, justamente, Köhler (1947) importou da fenomenologia.

A preocupação principal de Goldstein, nessa época, era compreender os distúrbios de linguagem dos soldados vítimas de lesões cerebrais contraídas na Primeira Guerra Mundial. E no artigo *Analyse de l'aphasie et étude de l'essence* (1933), esclarece precisamente em que sentido está a entender a relação figura-fundo. Essa não é, ao contrário do que pensava Köhler, um tipo de lei a estruturar o campo organismo/meio. Figura e fundo tem antes relação com o modo concreto segundo o qual, a partir de um acidente, um lesionado é capaz de reorganizar seu comportamento segundo uma forma que não se poderia de princípio estimar. De forma mais genérica, figura e fundo têm a ver com o modo concreto segundo o qual, em cada vivência física, o organismo “cria”, a partir do meio (seja esse interior ou exterior ao próprio organismo), modos de perpetuação de sua unidade. Conforme Goldstein (1933), em cada vivência concreta, o organismo não simplesmente reage; ele, efetivamente, “elegue” um modo de ajustamento em função das condições em que se encontra. Ou, então, ele constitui uma nova figura a partir do fundo de outras ocorrências materiais das quais participa. Sem fazer referência explícita a Husserl, mas conforme um modo característico da fenomenologia, Goldstein vai chamar de “intencionalidade” essa “operação” criativa desencadeada pelo organismo a partir de sua inserção no meio (p. 267).

Ao falar de intencionalidade, todavia, Goldstein (1933) não tem em mente caracterizar uma faculdade psíquica. Se é verdade que a operação intencional sempre implica a emancipação individual do organismo a partir do meio, também é verdade que essa emancipação é inteiramente marcada pelas características do meio. Goldstein, por conseguinte, compreende a intencionalidade como a expressão individual da comunidade holística formada pelo organismo e pelo meio. De alguma forma, cada criação orgânica implica uma transformação integral no meio, tal como os acontecimentos do meio redimensionam as possibilidades de criação do organismo. Mais do que um poder para criar, portanto, a intencionalidade demarca a comunidade de família entre nossas criações e o meio. Goldstein chamou essa comunidade de “essência” (p. 267), numa clara alusão à noção de vivido essencial empregada pela fenomenologia, não obstante Goldstein ignorar os aspectos temporais implicados nas noções de figura/fundo, intencionalidade e essência. De todo modo, a descrição das relações de essência entre o organismo e o meio fez mais do que simplesmente reaproximar os conceitos gestálticos (sobretudo o binômio figura/fundo) de sua matriz fenomenológica. Ela também - e principalmente - se prestou à elaboração de uma teoria que se tornou conhecida pelo nome de “organísmica”. Tal elaboração não nos autoriza a

pensar que Goldstein estivesse falando de uma “entidade” empírica, correlativa do ego psicofísico. Quando fala em organismo, Goldstein tem em conta aquelas essências, que são nossas vivências de criação viabilizadas por nosso pertencimento a uma totalidade, que é o campo organismo/meio.

A melhor ilustração dessa noção de organismo, Goldstein a fornece descrevendo o comportamento de seus pacientes acometidos de lesão cerebral. Segundo observou Goldstein, tal comportamento só podia ser entendido quando vinculado a um exame da matriz total do comportamento do paciente. O que, no começo, parecia ser um resultado direto da lesão, revelava-se, no decurso da observação (na qual Goldstein se envolvia pessoalmente), uma reação indireta, uma tentativa de ajustamento das conseqüências da lesão (perda da capacidade de abstração) ao mosaico da vida por inteiro. Nesse sentido, a mesma lesão física podia implicar uma variedade enorme de síndromes do comportamento. De onde Goldstein inferiu a tese de que não somos, primitivamente, o resultado de causas estruturais (sejam elas atômicas ou gestálticas), mas uma dinâmica de respostas a estímulos ou de equalização de contingências que desafiam nossa própria experimentação como totalidades.

Goldstein, entretanto, reconheceu que essa dinâmica se dá em dois níveis diferentes. Por um lado, temos o nível vital ou conservativo, que consiste nos sistemas internos de compensação fisiológica, os quais funcionam como um todo inter-relacionado (onde o que acontece a uma parte tem implicação no todo), e que poderia sugerir a definição gestaltista de todo. Porém, isso não é verdadeiro. Pois, enquanto a noção gestaltista de todo sinaliza para um sistema de equilíbrio desprovido de interioridade (trata-se apenas de um equilíbrio autóctone das partes), a noção de todo de Goldstein (1934) requer uma interioridade, que é, por exemplo, o processo de centragem das células num organismo. Essa centragem é a capacidade de cada célula para “conservar” o “equilíbrio (homeostase)” (300-302) entre sua própria concentração interna (razão entre suas partículas solventes e suas partículas solúveis) e a concentração das células vizinhas. Tal equilíbrio implica uma sorte de comunidade que se estabelece por meio da liberação e absorção de íons entre as células envolvidas. Em certo sentido, a noção de todo de Goldstein retorna à noção fenomenológica de todo, porquanto requer uma centragem que é, simultaneamente, descentramento, assim como a subjetividade fenomenológica é, concomitantemente, intersubjetividade. O outro nível da dinâmica orgânica é aquele que Goldstein denomina de valorativo ou funcional. Ele diz respeito aos sistemas de contato, sensoriais e motores, pelos quais o organismo obtém do meio o que precisa para atender às suas necessidades vitais. Goldstein (1934) descreve aqui o organismo como um processo de individuação ou auto-realização (*self-actualization*) no meio: um

organismo sexualmente impulsionado realiza-se no coito, um organismo faminto, na alimentação.

Entretanto, faltou a Goldstein uma reflexão mais específica sobre o sentido dessa dinâmica de auto-realização, o que exigiria uma teoria da subjetividade, algo que só uma investigação sobre o caráter temporal de nossa dinâmica organísmica poderia apurar. Se pudermos considerar um acréscimo prestado pela Gestalt-terapia à teoria organísmica, tal tem relação justamente com essa reflexão sobre o sentido temporal da dinâmica de auto-realização organísmica. O nome que a Gestalt-terapia deu a essa reflexão é teoria do *self*, entendendo-se por *self* o sistema de contatos no presente transiente.

De qualquer forma, a descrição goldsteiniana do organismo como um processo de individuação ou auto-realização mostrou que não só não somos passivos, como o mundo não é, para o organismo, um conjunto de “leis” físicas e químicas, mas uma sorte de sinais e de significados. Por conta disso, podemos nos colocar de acordo com o mundo. “Em circunstâncias adversas, o organismo desenvolve mecanismos adaptativos que podem ser mais funcionais, ou menos. Um sintoma é, antes de mais nada, uma forma de ajustamento” (TELLEGEN, 1984, p. 38-39).

Ora, se levarmos em conta os desdobramentos da teoria de Goldstein junto à Gestalt-terapia, talvez já não pareça estranho que, não obstante assumir o termo “gestalt”, Perls e seus colaboradores tivessem recusado quase todos os enunciados empíricos da Escola de Frankfurt. Da mesma forma, talvez já não pareça estranho que também tivessem considerado sua própria teoria uma psicologia eidética, tema da fenomenologia. Afinal, foi o próprio Goldstein que, ao criticar a Psicologia da Gestalt e resgatar o ponto de vista das essências, abriu essa possibilidade. Mas isso é tema para os próximos capítulos.

Capítulo 3 PERLS LEITOR DA PSICOLOGIA DA GESTALT

O contato de Perls com a Psicologia da Gestalt deu-se muito cedo, já em 1926, bem antes da fundação da Gestalt-terapia, o que não quer dizer que, desde essa época, Perls estivesse comprometido com um projeto de psicoterapia gestáltica. Antes de 1951, as reflexões de Perls (1942) projetavam a consecução de uma profunda reforma na metapsicologia freudiana. A Psicologia da Gestalt – tal como ela se deixava compreender nos termos da teoria organísmica de Goldstein – deveria fornecer os instrumentos com os quais aquela reforma seria executada. Entretanto, o que ela ensejou foi uma reforma na própria teoria organísmica em proveito de uma primeira versão daquilo que, mais tarde, Perls (1969) chamou de “filosofia da gestalt”.

De fato, até 1951, Perls ainda se intitulava psicanalista, muito embora já não compartilhasse de, pelo menos, duas teses que, segundo ele, eram capitais à psicanálise freudiana. Ademais, Perls (1942) não concordava com a função dessas teses no campo da prática clínica.

No que diz respeito às teses, Perls não concordava, em primeiro lugar, com o acento exclusivamente sexual que se dava às funções organísmicas – as quais Freud (1920) concebia como dois blocos pulsionais em conflito, a saber, as pulsões sexuais de vida (incluindo-se aí as pulsões de objeto e as pulsões de autoconservação do ego) e pulsões sexuais de morte. Conforme Perls, se é verdade que uma função organísmica é uma sorte de totalidade significativa na fronteira entre o somático e o psíquico, se é verdade que uma função organísmica é a configuração global de nossa inserção orgânica no mundo da cultura e vice-versa, isso não significa que seu conteúdo esteja estritamente ligado às vivências (de satisfação e de frustração) provocadas pela estimulação (orgânica) ou pela censura (social) de formas supostamente arcaicas ou supostamente substitutivas do objeto da função sexual, a saber, o corpo erótico. O conteúdo da função organísmica denominada de “fome”, por Perls (1942) pode perfeitamente estar ligado à vivência de satisfação provocada pela sensopercepção ou pela destruição motora do alimento - o qual, por sua vez, não é necessariamente um corpo erótico. Ademais, em segundo lugar, que as funções organísmicas estejam em conflito entre si ou com uma função estranha (a que chamamos de realidade), isso não é razão, nem necessária nem suficiente, para se limitar o ego à função de censor de funções organísmicas (as quais, como já dissemos, Freud limitava às pulsões sexuais de vida e de morte).

Em apoio à sua interpretação, Perls recorre a Goldstein, que, em seus experimentos com pacientes acometidos de lesões cerebrais, mostrou, por um lado, a complexa implicação entre os diversos sistemas orgânicos a ponto de todos eles sofrerem um tipo de perturbação quando apenas um está adoecido. Por outro lado, Goldstein mostrou a vigência de uma espontaneidade criadora, capaz de reordenar, em novas bases fisiológicas, os diferentes sistemas orgânicos após o acidente de um deles. Perls denominou de “ego” essa espontaneidade criadora, para a qual a censura é apenas uma dentre as muitas possibilidades.

No que diz respeito à articulação das teses metapsicológicas e a prática clínica, as diferenças entre Freud e Perls não são menores. Não obstante a intervenção clínica proposta por Freud não se confundir com uma sorte de psicologia explicativa ou de sugestão, ela ainda pagava o alto custo de haver nascido sob a forma de uma disciplina científica. Por um lado, Freud invertia a relação clássica entre a “explicação teórica e a prática clínica” (a ponto de afirmar que a “lucidez” das intervenções clínicas não é derivada de formulações teóricas, mas, ao contrário, as elaborações metapsicológicas é que são derivadas da “lucidez” destas intervenções)⁸. Por outro, a metapsicologia freudiana postulava que, nas intervenções clínicas, haveria “estruturas causais” e “leis universais” que analista e analisando habitariam antes mesmo de reconhecê-las. Por essa razão, no plano da reflexão sobre a natureza do trabalho clínico, Freud produzia teorias contraditórias com a prática clínica que ele mesmo exercia.

Diferentemente da metapsicologia freudiana, a forma de trabalho de Goldstein permitia que se entendesse o primado da situação psicoterapêutica sem que, para tanto, fosse necessário submeter tal situação a um conjunto de princípios ou de conteúdos extemporâneos à prática psicoterapêutica. Afinal, conforme sua forma de trabalho, o *insight* psicoterapêutico não seria diferente do encontro com uma essência ou intenção, entendendo-se por isso a “espontaneidade criadora” que, mesmo na consecução de um comportamento habitual ou socialmente padronizado, o paciente exprimiria independentemente de qualquer deliberação reflexiva. Mas, o que é essa espontaneidade criadora? Em que sentido ela se deixa reconhecer independentemente de um modelo teórico?

Uma apresentação não dogmática dessa “espontaneidade criadora” apontada por Goldstein (1934) – e a partir da qual se deveria poder descrever a experiência psicoterapêutica - não transpareceu imediatamente, ao menos para Perls. Depois de 1926 (quando trabalhou como assistente de Goldstein em Frankfurt) e antes de 1951 (quando publicou, com Goodman

⁸ Em um trabalho intitulado “Auto-reflexão ou interpretação sem sujeito? Habermas intérprete de Freud”, publicado no livro *Alguns Ensaios*, Bento Prado Jr., ao escrever sobre o sentido do corte epistemológico estabelecido pela obra “A interpretação dos sonhos”, de Freud, afirma que esta “estaria fundada na *prática* da interpretação, em lugar de fundar essa prática original (PRADO JR., 1985, p. 10, grifado no original).

e Hefferline, em Nova Iorque, o texto de fundação da Gestalt-terapia e que leva esse mesmo nome), Perls dedicou anos de reflexão e um primeiro ensaio (intitulado “Ego, fome e agressão”, publicado pela primeira vez na África do Sul, em 1942) para decifrar essa aparente novidade introduzida por Goldstein. Nesse sentido, serviu-se de indicações bibliográficas sugeridas pelo próprio Goldstein – como é o caso da obra *Holism and evolution* de Smuts (1926). Serviu-se, também, de obras aleatórias à temática gestaltista, como é o caso de *Schöpferische Indifferenz* (“Indiferença criativa”), escrito pelo amigo neokantiano Friedlaender (1918). Em Smuts, Perls (1942) encontrou a noção de holismo estrutural, por meio da qual procurou caracterizar a forma peculiar que Goldstein leu a Psicologia da Gestalt. Conforme Perls, Goldstein reconheceu na noção de figura/fundo veiculada pelos psicólogos da gestalt, a dinâmica de formação de uma só totalidade, que é a inserção criativa do organismo no meio. Cada experiência em particular seria o corolário, o “holóide” desse mesmo “holós”, dessa mesma totalidade.

Já em Friedlaender (1918), Perls reconheceu uma melhor apresentação do que haveria de ser a emergência de uma figura a partir de um fundo. Tal mais não seria do que a atividade de produção do equilíbrio entre tendências opostas mobilizadas em função da minha inserção orgânica num mundo em movimento. Friedlaender, segundo Perls (1942), chamava de “indiferença criativa” essa atividade de produção, bem como de “teoria dos opostos” essa configuração móvel e conflituosa de minha inserção orgânica no meio. Ademais, para Perls, a noção de indiferença criativa permitia uma outra forma de apresentação dessa função que, diferentemente da psicanálise, a noção goldsteiniana de organismo veio resgatar, a saber, nossa egoidade. Ego, entretanto, não significava para Perls uma faculdade psíquica, uma estrutura empírica cuja tarefa seria evitar o conflito (entre as outras faculdades ou entre elas e a realidade) por meio da censura (como postula a psicanálise freudiana). O ego que a noção de organismo reabilita tem relação com uma função, com a função de criação de alternativas aos conflitos que se estabelecem a partir de meu fundo de vivências na relação com o meio. Perls viria, assim, a propor a atividade criativa do organismo no meio como uma função cujo nome é “ego insubstancial” (p. 205).

Baseado em Goldstein, Perls (1942) vem então apresentar, no livro “Ego, Fome e Agressão”, uma avaliação e um programa de modificação da psicanálise. Para ele a psicanálise é censurável:

no tratamento dos fatos psicológicos como se eles existissem isolados do organismo; b) no uso da psicologia linear de associação como base para um sistema quadridimensional [formado por id, ego, ideal de ego e superego]; c)

na negligência do fenômeno da diferenciação [como base a partir da qual se pode compreender a atividade criativa – ou intencional – do ego].

Por essa razão haveria de

a) substituir um conceito psicológico por um organísmico; b) substituir a psicologia da associação pela Psicologia da Gestalt; e c) aplicar o pensamento diferencial, baseado na ‘Indiferença criativa’ de S. Friedlaender (p. 44).

Em verdade, ao anunciar essa tábua de tarefas, Perls faz muito mais do que se comprometer com “reler”, de forma gestáltica, a metapsicologia freudiana. Perls também assume o desafio de esclarecer em que sentido a teoria organísmica pode ser uma alternativa à psicanálise. Em verdade, compromete-se com uma reflexão sobre o sentido das teses de Goldstein, nas quais reconhece as bases daquilo que, mais tarde, vai chamar de uma “filosofia da gestalt” e que, por ora, vai tentar estabelecer a partir de Smuts e de Friedlaender, bem como a partir de uma reforma da teoria psicanalítica do ego.

3.1 Motivo psicanalítico de Perls: primado da “situação clínica”

Mesmo depois de assumir seu afastamento em relação às principais teses de Freud, Perls mantém a interlocução com a psicanálise. Afinal, não obstante as diferenças teóricas, Perls compartilha o ponto de vista de Freud sobre o primado da situação clínica, o que não significa que tivesse admitido a técnica freudiana. Perls (1942) rejeita a técnica da associação livre, porquanto ela – prestando-se a todo tipo de “evitação” (p. 269) - faz perder o fio que leva do sintoma à “gestalt” que nele se realiza. Em vez disso, Perls recomenda a técnica do incremento ativo da concentração do paciente no seu sintoma. Somente dessa forma, acredita Perls, analista e analisando poderão ser surpreendidos por “aquilo” que o sintoma propriamente realiza, para além das abstrações e dos comportamentos habituais de ambos, a saber, uma “resistência” ou uma “forma espontânea de ajustamento do organismo no meio”(p. 266-271).

Essa “crença” na ocorrência de uma “surpresa” – na chegada de algo até então inconsciente e, conforme a leitura de Perls (1942), “não realizado” – é o que caracteriza o chamado “primado da situação clínica”. De maneiras diferentes, Freud e Perls buscam motivar a manifestação do até então “não manifesto”, daquilo que só depois da revelação pode prestar-se a uma leitura teórica, muito embora, na avaliação de Perls, a leitura teórica que Freud faz dessa revelação a contradiga.

Em um trabalho intitulado “Hume, Freud, Skinner (em torno de um parágrafo de Deleuze)”, publicado no livro “Alguns Ensaios”, Prado Jr. (1985) defende a tese de que, em Freud, a situação clínica - especificamente interpretativa (entendendo-se por interpretação não uma “explicação teórica”, mas o “ato” de dar palavra e, dessa forma, “expressar” aquilo que, até então, era silêncio) - tem um caráter originário. Ela não depende da caução de uma teoria, da qual extrairia sua verdade. Na obra “A Interpretação dos Sonhos” (FREUD, 1900), por exemplo, a teoria não funciona como uma axiomática, de onde se poderia deduzir uma psicopatologia ou uma analítica dos sonhos. Ao contrário, as explicações teóricas fornecidas por Freud no famoso capítulo sete tiram seu sentido e sua coerência da prática clínica esboçada nos capítulos iniciais. Tal inversão é, conforme Prado Jr. (1985), a principal novidade epistemológica introduzida pela obra de Freud. Mais do que reavaliar a função da teoria, ela estabelece o primado de um sentido que não é formulado teoricamente: “o olhar lúcido que deslinda o emaranhado das significações do sonho (guia e fio condutor dos sintomas da patologia) é um olhar desarmado teoricamente”. De onde surge a questão: “que estranha lucidez é essa, que não retira sua eficácia da eficácia do conceito?” (p. 37).

Ora, a interpelação de Prado Jr. não é diferente daquela que, desde muito cedo, Perls dirigia à clínica psicanalítica. Não que Perls duvidasse dos *insights* (ou, numa linguagem freudiana, das interpretações) que ele mesmo vivia no âmbito da experiência clínica. Todavia, não o convenciam as explicações que Freud produzia a respeito dessa prática. Afinal, em última instância, tais explicações insistiam em descrever a vivência clínica como se ela fosse guiada por um “conteúdo” já determinado, o que configuraria a prevalência de um “saber”, apenas que esquecido (inconsciente). Mas, se, de fato, a experiência clínica era primeira, e, se sua vivência não estava amparada na segurança de um conceito a que o analista recorreria, por que ainda insistir na busca de um “conteúdo” já determinado? Por que ainda se buscar um “saber”? Por que ainda buscar “tipos”, estruturas de personalidade? Ou, simplesmente, por que falar do inconsciente como se fosse uma objetividade arcaica, realizada independentemente daquilo que, no presente, meu ego estaria a engendrar? Eis exatamente aqui o ponto fundamental de ruptura entre Freud e Perls. Enquanto o mestre continuava enredado por um ideal de ciência segundo o qual toda ocorrência guardaria em si mesma uma forma objetiva, ainda que prolixa e, por vezes, inacessível aos instrumentos objetivos constituídos no âmbito de nossas relações intersubjetivas, o discípulo não via necessidade em tamanha especulação. Para Perls, o empenho em encontrar, como fundamento do trabalho clínico, um inconsciente sistemático, objetivo, apenas atestava a resistência de Freud em aceitar que a psicanálise não podia ser uma ciência, pois aquilo do que ela se ocupava não

estava realizado (objetivamente) em lugar algum. Estava sempre por fazer, em cada nova experiência, em cada nova sessão, como nova interpretação, interpretação da interpretação, e assim por diante. Essa idéia, por certo, explica a prudência de Perls em aderir a doutrinas ou formulações teóricas. Mesmo recorrendo a Smuts ou a Friedlaender, ele o fazia com certas ressalvas (PERLS, 1942, p. 45, 63, 69). Quando muito, atinha-se ao modelo funcional – que se presta a descrever “como” algo acontece – descrito pelos conceitos, mas jamais se ocupava da ontologia ou da teleologia que esses conceitos promulgavam - por cujo meio se poderia explicar o “porquê” e a finalidade de um acontecimento.

Para Perls, uma vez compreendido que a “lucidez” do analista (em sua comunicação com o paciente) não é extraída de nenhum conceito, uma vez compreendido que as teorias (que tentam pensar essa comunicação) são sempre posteriores àquela lucidez, então, não há legitimidade alguma em se supor um “saber” ou uma “finalidade” anterior a comunicação estabelecida na clínica. Não há legitimidade em se supor um “conteúdo” que estaria a governá-la.

Essa postura de Perls, entretanto, se prestou a diversas controvérsias, tendo contribuído, inclusive, para a difusão de uma interpretação, segundo a qual, a Gestalt-terapia seria uma proposta de psicoterapia antiteórica, conforme desejo de um de seus fundadores, precisamente, Perls. Há vários textos que discutem essa interpretação⁹. Prado Jr. (1985), em texto que ignora a obra fundante da Gestalt-terapia, limitando-se a uma bibliografia posterior, mas não menos importante, denuncia a falta de rigor científico de Perls:

Ao abrir pela primeira vez um livro de Perls, o leitor, habituado aos clássicos da psicologia e da tradição analítica, sofre um choque: e o que o choca é a *linguagem* que aí encontra [...] De uma certa maneira, a primeira evidência é a da escolha da linguagem cotidiana *contra* a linguagem científica.(p. 86) [grifo do autor]

Conforme Prado Jr., tudo se passa como se Perls pretendesse suspender a linguagem em proveito de uma “certeza sensível”, tal como aquela alcançada pelo espírito subjetivo no sistema hegeliano. Tal certeza, como o próprio Hegel adverte, é a mais pobre e a mais abstrata que se pode lograr relativamente à experiência, razão pela qual a postura de Perls seria o apelo

⁹ Para citar apenas alguns: YONTEF, G.M. *Mediocrity or Excellence: an identity crisis in Gestalt Therapy Training*, ERIC/CAPS, University of Michigan, 1981; PETZOLD H. “Trends and development of Gestalt Therapy in Europe (European sources of Gestalt Therapy)”. *Bulletin van de nederlandse verenigin voor gestalt therapie.*, Informes do Congresso Quinquenal, Utrecht, 1984; LOFFREDO, A. M. *A cara e o rosto*. Ensaio sobre Gestalt-terapia. São Paulo: Escuta, 1994.

a uma consciência ingênua de si mesmo. À metapsicologia freudiana, segundo Prado Jr., Perls se esforçaria por oferecer uma “arte de viver” (p.91).

Os textos de Perls, todavia, não confirmam a leitura de Prado Jr. Em parte alguma, encontramos formulações nas quais Perls estivesse propondo uma “arte de viver” respaldada em uma “certeza” sensível. Se é verdade que Perls admite a “lucidez” que se instala na relação analista/paciente, tal lucidez não é para ele uma forma de certeza, mas a ausência dela. O desafio da clínica seria justamente permitir ao cliente perceber sua vida sem o amparo das certezas. Nesse sentido, a desconfiança de Perls em relação à linguagem científica não significa um desprezo à linguagem, ou um ideal de apreensão de uma certeza anterior à própria linguagem. Se a linguagem, por vezes, é vista com desconfiança, isso se deve ao fato de ela buscar ou prometer certezas. Perls suspeita do “objetivismo” da linguagem – seja ela científica ou cotidiana - e, por conseguinte, da pretensão de encontrar, para todo e qualquer vivido, uma “certeza” evidente nela mesma, um “conteúdo” de que ela seria o representante. A experiência analítica mostrou a Perls que não há certeza, seja ela apodítica ou sensível, de onde se possa partir ou para onde se possa retornar. O ponto de partida é um “zero”, esse limite funcional entre eu e o outro, o mundo e o organismo, o passado, o futuro e o presente, e, desde o qual, podemos criar – seja pela linguagem, pela motricidade ou pela sensopercepção - aquilo que, do contrário, não existiria de forma alguma. Conseqüentemente, se a linguagem de Perls esquiva-se de formulações que o comprometam com um sistema filosófico, tal se deve a sua fidelidade ao motivo psicanalítico do primado da situação clínica, não obstante sua discordância sobre o que se passaria nessa situação e sobre qual a melhor maneira de se proceder nessa situação: à leitura metapsicológica, Perls prefere uma leitura gestáltica; à técnica da livre associação, Perls prefere a técnica da concentração.

3.2 Do primado da “situação clínica” à “terapia da concentração” na “*awareness*”

É fato que essa tentativa para afastar a psicoterapia do universo das ciências objetivas não é exclusividade de Perls. Nós a podemos encontrar, por exemplo, na psicanálise lacaniana. Afinal, como bem marcou Calligaris (1991), a posição de Lacan (1964) em relação ao inconsciente não corrobora a expectativa de encontro com alguma forma de objetividade fundamental. Diferentemente de Freud, que sustentava a expectativa de que, por meio do processo analítico, haveríamos de alcançar um “saber” à espera de interpretação, para Lacan o

que podemos esperar do processo analítico é, antes de tudo, um “efeito” produzido no âmbito do próprio processo analítico. Para Lacan, o inconsciente não é algo a se encontrar, mas a ser produzido. Um entendimento semelhante, Perls formulou bem antes, por meio de outra terminologia, mais próxima e sob a inspiração de Goldstein. Em rigor, Perls (1942) considerava que a compreensão de Freud a respeito das doenças psicogênicas estava correta. “Uma neurose faz sentido” e “(o) papel dos instintos e do inconsciente” - não obstante a sua discordância sobre o significado desse termo - “é enorme”. Ademais, Perls consentia que a neurose fosse o resultado do “conflito entre organismo e ambiente”. Mas, “Freud superestimou a causalidade, o passado e os instintos sexuais e negligenciou a importância da intencionalidade, do presente e do instinto de fome” (p. 133). Conforme Perls, Freud não conseguiu se desvencilhar do ideal de ciência segundo o qual todas as ocorrências fenomênicas exprimiriam, de forma parcial, uma objetividade fundamental que as causaria e que o trabalho científico haveria de resgatar. No caso dos sintomas psicopatológicos, ocorrências lacunares da linguagem e do comportamento - para as quais não se pode determinar uma causa orgânica específica -, elas não seriam mais do que o efeito de um conflito que estruturaria a personalidade desde o passado, a saber, o conflito entre as pulsões sexuais de vida e de morte. Por um lado, haveria as pulsões de vida, que compreenderiam as pulsões de objeto (que são as pulsões sexuais oriundas da camada mais arcaica da personalidade, a saber, o “id”) e as pulsões de autoconservação (que são as mesmas pulsões sexuais, apenas que sublimadas em ideais sociais que governam esse desdobramento tardio do “id”, que é o ego). Por outro, haveria as pulsões de morte (que compreenderiam uma tendência do psiquismo para ir além do prazer, para ir além daquilo que tem vida). Consequente, essas pulsões continuariam a produzir conteúdos derivados. Elas reproduziriam, no presente, o conflito que o ego tentaria, então, a todo custo evitar. Não só nosso presente estaria totalmente determinado por aquilo que aconteceu no passado, como o ego - essa função central de nossa inserção orgânica no meio - não teria mais o que fazer senão censurar conteúdos.

Para Perls (1942), a consideração freudiana das funções orgânicas (ou, como preferia Freud, das pulsões) confunde o que é da ordem do ato e o que é da ordem dos conteúdos. Na linguagem de Perls, Freud confunde as “mercadorias” a serem pesadas e a “balança” enquanto tal (p. 161). É certo que, em todas as funções, se pode observar, em graus variados, uma orientação de unificação e outra de destruição das partes envolvidas (o que corresponderia aos “pratos da balança”). Mas isso não significa que a unificação e a destruição sejam os conteúdos dessas funções (as “mercadorias” que estão sendo pesadas).

Menos ainda, que os conteúdos envolvidos sejam exclusivamente sexuais. Na autodefesa, por exemplo, minhas dinâmicas são eminentemente destrutivas, mas a destruição não é o conteúdo da minha vivência, tampouco o conteúdo envolvido corresponde a uma necessidade sexual. O conteúdo envolvido se relaciona com a configuração de uma ameaça ao meu equilíbrio orgânico que, portanto, procuro destruir. Na afeição, por sua vez, minhas dinâmicas são exclusivamente unificadoras. O conteúdo dessa unificação se refere à presença de algo ou de alguém com quem me identifico, mas que não necessariamente desejo como objeto erótico. Já na atividade sexual, as dinâmicas de unificação e destruição se combinam numa determinada proporção e, tal como nas outras funções orgânicas, há um conteúdo específico, que, nesse caso, corresponde à incorporação erótica de uma pessoa, de uma coisa ou de uma fantasia. Por essa razão, Perls acredita que o que Freud chama de pulsão de vida e pulsão de morte diz respeito, apenas, às duas dinâmicas de organização de conteúdos, mas não aos conteúdos propriamente ditos, que podem ser os mais variados: sede, fome, sono, desejo ou raiva, para citar apenas alguns. A atenção de Freud aos conteúdos sexuais foi de grande importância para que pudesse compreender as duas dinâmicas. Mas daí não se segue que essas dinâmicas sejam sexuais. A organização (seja de unificação ou de destruição) dos conteúdos envolvidos numa função orgânica não é o desdobramento tardio de um conflito entre as matrizes desses mesmos conteúdos em algum lugar do passado cronológico. Se é verdade que nenhuma função orgânica acontece independentemente dos traços de memória que carregamos desde o passado, também é verdade que, em relação a esses traços, as funções atuais são a construção de uma novidade.

Perls suspende o modelo arqueológico de Freud em proveito da noção de criação intencional de Goldstein, o que implica uma valorização do presente e de nossa capacidade de reconstrução do antigo. Essa capacidade, entretanto, não é uma deliberação que estabeleçamos “abstraindo” de nosso fluxo no tempo, de nosso passado e do nosso futuro. Segundo Perls (1942), nossas funções orgânicas exprimem uma forma de espontaneidade, uma vivência de si mesmo, que ele chama de “*awareness* sensomotora” (p. 69). Perls entendia a *awareness* como sendo uma forma de atenção não-abstrata, porquanto não estivesse focada em nenhum objeto especificamente, mas fosse a vivência temporal da passagem, o fluir pelos vários estímulos (que incluem a memória e as expectativas) em proveito de uma organização indiferenciada e mutante de si mesmo, à qual, tardiamente, chamamos pelos mais diversos nomes, dependendo de quais sejam os estímulos envolvidos: fome, sono, satisfação, alegria, tristeza, entre outros.

A compreensão da organização (unificadora ou destruidora) dos conteúdos como uma forma de *awareness* permitiu a Perls repensar a noção freudiana de sintoma. Esse não seria mais a manifestação, no presente e malgrado as forças de censura do ego, de um conflito de conteúdos que, desde o passado, continuaria a se manifestar. O sintoma psicopatológico seria sim a “indicação” de uma “interrupção” na *awareness*. Por outras palavras, seria sim a indicação de que, no momento presente, o paciente não conseguiria destruir ou unificar, estando impedido de criar e, conseqüentemente, de fluir desde o passado em direção ao futuro. Ainda que o impedimento tivesse como fundo um conteúdo que, num momento passado, por força de um agente de coerção (por exemplo, uma ameaça do meio), tivesse de ser abandonado, ele não se confundiria com a manifestação desse fundo de conteúdo. Ele seria, antes, a recriação habitual, no presente, daquele ato passado de abandono de um conteúdo. Ou, então, o impedimento seria a reedição não deliberada de um ato passado de inibição de uma necessidade orgânica. Por essa razão, o sintoma não teria relação – como para Freud – com um conteúdo (supostamente reprimido) que retornaria, mas, sim, com a retomada criativa do ato inibitório articulado no passado. O sintoma seria da ordem dos atos, correspondendo mais com uma divisão do ego (que, segundo Perls, estaria preso a formas arcaicas de inibição) e menos com conteúdo (muito embora Perls admitisse que a persistência de uma forma arcaica de inibição estivesse a serviço de um conteúdo vivido no passado). Inferiu-se daí que o trabalho clínico não se deveria ocupar de encontrar, para as formas de inibição da *awareness* (as quais são, então, denominadas de sintoma), uma causa ou motivo, um “conteúdo” reprimido. Mais recomendável seria a proposição de experimentos e desafios que incrementassem a concentração do paciente na sua *awareness* (ou, o que é a mesma coisa, nas suas funções orgânicas: na sede, na fome, no desejo, nas formas de satisfação etc.) de modo que fosse possível identificar no “que” e “como” tal paciente se interromperia. Diferentemente da psicanálise, que tenta suspender as formas de resistência do paciente (por exemplo, neutralizando sua sensório-motricidade, fazendo-o deitar-se no divã) em proveito de conteúdos supostamente reprimidos (que, na livre associação, revelar-se-iam), Perls incentiva a sensório-motricidade do paciente, fazendo-o “trabalhar” com a musculatura, assim como com a linguagem. Afinal, é somente na ação (seja ela motora ou lingüística) que as recriações inibitórias, acerca das quais o paciente não tem consciência, podem aparecer. Perls denomina essa forma de intervenção de “terapia da concentração” no *continuum* de *awareness* e em proveito da identificação desse “inconsciente” que só existe enquanto é produzido no presente, a saber, o ato inibitório.

3.3 Fundamentação teórica da terapia da concentração: releitura gestáltica da psicanálise clássica

Em que sentido posso reconhecer, para o meu presente, uma capacidade espontânea de recriação daquilo que advém do passado? Em que sentido um ato de inibição desempenhado no passado pode ser espontaneamente recriado no presente? Perls não pode responder essas questões a partir da metapsicologia freudiana. Não obstante os avanços que tal metapsicologia estabelecera, ela ainda refletia em termos associacionistas. Mesmo tendo assumido a noção brentaniana de “fenômeno psíquico” – a qual preferiu chamar de “pulsão” – Freud não declinou de tentar “explicá-la”, o que o levou a considerá-la efeito da associação psíquica das muitas estimulações sofridas pelas mucosas de nosso corpo físico. Todavia, a vivência daquela unidade indiferenciada e mutante – que é a *awareness* expressa junto aos nossos vários sistemas de inserção orgânica no meio – não se deixa dividir em partes, menos ainda ser explicada a partir de uma delas. Ela é um fenômeno global, do qual o ato inibitório, seja ele deliberado ou habitual, é uma das configurações possíveis. Dessa idéia, Perls inferiu que uma metapsicologia coerente com a vivência da *awareness* (ou de sua interrupção) deveria se estabelecer com formato diferenciado, por meio de outro modelo teórico. E foi novamente Goldstein quem sinalizou para Perls a fonte desse possível outro modelo, a saber, a teoria de campo da segunda geração da Psicologia da Gestalt. A partir dela, Perls poderia não apenas descrever a novidade introduzida pela noção de intencionalidade orgânica (que Perls denominava de *awareness*), como também poderia justificar a aplicação dessa noção ao campo da psicoterapia.

Malgrado as críticas dirigidas à psicanálise ortodoxa, Perls reconheceu que Freud foi um pouco além da psicologia de sua época. Apesar de ainda descrever o homem como um ente formado por duas esferas (uma física e outra psíquica), e movido por estímulos particulares que se deixam articular na interioridade de cada qual, Freud compreendeu a vigência de relações de campo. Por exemplo, em sua primeira tópica, ele sabia que o valor de uma livre-associação não residia nela mesma, mas na configuração de um todo que excedia a própria associação e do qual ela seria parte, a saber, o sistema inconsciente/pré-consciente. Sob esse ponto de vista, Freud rompeu com a perspectiva isolacionista, muito embora não tivesse sido capaz de reconhecer, nessa configuração, mais do que um sentido patológico. Afinal, tanto as associações quanto o sistema a que elas pertenceriam não exprimiriam mais que pulsões em conflito.

Para Perls, se Freud tivesse prestado atenção ao caráter global de um sintoma ou de uma interpretação, ele teria podido ultrapassar a maneira compartimentada segundo a qual – em sua metapsicologia - descreveu o homem e suas relações no mundo. No lugar do associacionismo freudiano, Perls propõe – a partir da sugestão de Goldstein - a utilização da Psicologia da Gestalt. Afinal, os psicólogos da gestalt assumem integralmente essa constatação simples de nossa experiência, a saber, que os fenômenos sempre estão implicados em um contexto, sem o qual carecem de sentido próprio. Ou, conforme a formulação dos psicólogos da gestalt, as coisas adquirem significação, dependendo do campo ao qual pertencem. O interesse pela teoria de campo conduziu Perls aos trabalhos de Köhler (1938). Era ele quem se ocupava de caracterizar as “gestalten” como configurações de campo a integrar, por um lado, a existência física e, por outro, as condutas. Köhler, ademais, propunha a tese de que, em uma relação de campo, os elementos organizar-se-iam como figuras a partir de um fundo. O fundo seria aquilo que forneceria às figuras o lastro necessário para adquirirem sentido próprio. Tal proposição permitiu a Perls conceber a *awareness* como uma espécie de campo em funcionamento. Para Perls, a *awareness* seria essa dinâmica, pela qual as vivências passadas do organismo constituir-se-iam como fundo para os dados materiais da experiência que, dessa forma, adquiririam um “valor” orgânico, uma função orgânica. Tanto as vivências passadas, quanto os dados materiais presentes (e os possíveis valores assumidos por eles) seriam imanentes à *awareness*, entendida como atualidade de um mesmo processo, como atualidade de um mesmo campo.

No caso de um sintoma psicopatológico, em que a *awareness* estaria interrompida, ela se caracterizaria por um campo no qual o organismo teria dificuldades para visar, nos múltiplos dados do meio, a uma figura, a um “valor”. O “motivo” dessa dificuldade estaria relacionado com a “co-presença” de uma vivência passada de auto-inibição, que, de uma forma sempre inédita, privaria os dados da experiência atual de um fundo de outras vivências. Não obstante se tratar de uma inibição articulada no passado, ela só sortiria efeito à medida em que está integrada como fundo de um dado atual. Em decorrência disso, Perls adverte que, ainda que o sintoma implique a estranha presença de um passado que impede o organismo de se conectar com os dados presentes, tal impedimento não é uma consequência do passado, mas da atualidade da co-presença desse passado. Nesse sentido, ainda que o ato passado e o conteúdo que esse inibe resguardem uma orientação formulada noutro lugar e noutro tempo, não é desse lugar e desse tempo que eles herdaram sua não-funcionalidade atual. Essa se refere à configuração global do campo presente. Junto a esse campo, o ato inibitório e respectivo conteúdo são recriações.

3.4 Leitura holística da Psicologia da Gestalt

Para Perls, entretanto, a Psicologia da Gestalt – tal como a metapsicologia freudiana no tratamento do primado da experiência clínica – não resistiu à tentação de encontrar, para essa anterioridade do todo em relação às partes, uma espécie de princípio ou lei estrutural, o que grassou, no coração desta escola, uma contradição letal: afinal, que lei poderia explicar uma configuração da qual ela própria participaria?

Perls censura os gestaltistas pelo estilo eminentemente genético, explicativo e, especialmente, pela crença objetivista segundo a qual o monitoramento científico dos experimentos seria condição suficiente para desvelar o campo total desse mesmo experimento. Essa crença é contraditória com a percepção das “gestalten”, pois, não obstante o todo não existir sem suas partes, nenhuma parte é suficientemente capaz de substituir o todo. Deduzir uma “gestalt” de seus aspectos quantificáveis, por conseguinte, é um procedimento, no mínimo, arbitrário. Em vez disso, Perls propõe que as descrições visem não à lei estrutural das “gestalten”, mas a cada “gestalt” em particular e que, relativamente a essa “gestalt”, possam ser apurados todos os dados possíveis, independentemente da natureza quantitativa ou qualitativa. Isso implica, segundo Perls, a adoção de uma postura holística, tal como aquela assumida por Goldstein, quando de seu trabalho de descrição dos traços clínicos dos soldados acometidos de lesão cerebral. Goldstein (1934) não pesquisava características comuns a vários pacientes. Ao contrário, ele preferia as várias características intervenientes nas configurações individuais de cada um deles: cada paciente era, não apenas um campo, mas um campo singular, razão porque nenhum dado revelado era desprezado. Goldstein os inseria, todos, no panorama global das manifestações fisiológicas e comportamentais do paciente. O fundamento dessa postura metodológica, Goldstein o atribuía ao marechal de campo inglês e primeiro-ministro sul-africano J. C. Smuts. Na sua obra *Holism and evolution* Smuts (1926) propusera um programa de investigação denominado “holismo”. Segundo tal programa, a ciência deveria interessar-se não tanto pelas características atômicas dos fenômenos estudados, mas pela configuração global formada por elas. Tal configuração, todavia, não corresponderia ao resultado do somatório das partes envolvidas. Tratar-se-ia, antes, de uma organização autônoma que, nem por isso, seria indiferente àquelas partes. Se uma delas se alterasse, todas as demais se alteravam, até que uma nova estrutura unificada se restabelesse. Por tal motivo, Smuts advogava em favor de uma metodologia integrativa, que

não discriminasse entre aspectos mais relevantes e aspectos menos relevantes para a consecução de uma pesquisa. Todos os dados – fossem eles quantitativos ou qualitativos - de alguma maneira, contribuíam para a análise do sentido de totalidade que formavam. Goldstein, por sua vez, empregou esse princípio na consideração da noção gestaltista de campo. Isso significou que, mais do que as “estruturas” em função das quais se poderia explicar o funcionamento de um organismo no meio, o que verdadeiramente se deveria estudar era o “efeito das contingências no desenvolvimento daquelas estruturas”. Nesse sentido, Goldstein descobriu que, não obstante ser verdadeiro que a regressão dos soldados a comportamentos infantis não era consequência direta, por exemplo, de uma lesão na região occipital (ligada à percepção), o comprometimento causado pela lesão (a saber, perda da capacidade para distinguir cores) refletia-se em todos os outros comportamentos. A regressão comportamental – por exemplo, da sexualidade adulta - a formas de expressão infantil era coerente com a regressão patológica da visão do paciente.

Perls adota esse aspecto do holismo em sua leitura da noção de campo – o que não quer dizer que assumisse integralmente o holismo de Smuts. As inferências metafísicas, pelas quais Smuts transformou a noção holística de totalidade em uma teleologia a ser aplicada nas mais diversas áreas do saber, configuravam mais uma profissão de fé do que uma fundamentação teórica da noção de totalidade. Por esse motivo, seguindo o exemplo de Goldstein, Perls restringiu-se àquelas formulações de Smuts que descreviam a dinâmica integrativa do campo. Por meio dessas formulações - e em substituição à metapsicologia freudiana – Perls propôs, não um gestaltismo estruturalista que faria da *awareness* a lei ou a regularidade de uma combinatória de partes, mas a tese de que a *awareness* seria a vivência de um processo de auto-regulação contínuo, sempre em mutação, dependendo dos fatores ou das contingências que viessem a aparecer – e para os quais não haveria uma solução de antemão. Aplicada à psicoterapia, essa tese permitiu a Perls inferir que, se é verdade que os sintomas neuróticos têm relação com a retomada de atos inibitórios esquecidos, essa retomada não é determinada por um conteúdo passado, tampouco está condicionada por uma forma *a priori*. Trata-se de um ajustamento criativo, do qual fazem parte ocorrências atuais, ocorrências passadas (como o próprio ato de inibição) e possibilidades futuras, todas elas relacionadas entre si, de modo a se exprimirem mutuamente. O sintoma é apenas uma dessas configurações globais, cuja nota característica é justamente a presença de uma auto-inibição, muito embora o sentido dessa auto-inibição só possa ser compreendido tendo-se em vista o conjunto dos elementos envolvidos.

Ora, se, num campo holístico, a mútua relação entre as partes envolvidas não é determinada por uma combinatória universal, por uma lei estrutural, em que sentido ela se diferenciaria da pura contingência? O que nos permitiria reconhecer, para ela, uma forma de intencionalidade orgânica (conforme os termos de Goldstein) ou uma unidade de *awareness* (conforme a terminologia de Perls)?

3.5 Aplicação do “pensamento diferencial” de Salomon Friedlaender

Perls começou sua obra de 1942, apresentando duas teses de Friedlaender, filósofo neokantiano, vinculado à escola Bauhaus, e autor da obra *Schöpferische Indifferenz* (1918)¹⁰. Além de reconhecer, em Friedlaender, um exemplo de integridade humana, Perls (1969) atribuía a ele a autoria de uma das mais importantes releituras do emprego romântico da noção de dialética – emprego esse, conforme Perls, encontrado em Hegel e Schelling¹¹. Por meio dessa releitura, acreditava Perls, Friedlaender teria suspenso o sentido metafísico veiculado por tais pensadores em proveito da descrição do “modo” como os fenômenos efetivamente acontecem em nossa experiência cotidiana. Conforme Perls, Friedlaender não se interessava em discutir se os fenômenos forneciam ou não um fundamento material para as leis psicológicas ou se eles eram ou não o correlativo transcendente de princípios teleológicos universais. Friedlaender queria apenas descrever as operações envolvidas na vivência de um fenômeno. Isso o teria levado a reconhecer, para nossa materialidade e para a materialidade do mundo, uma espontaneidade criativa, cujo sentido não seria outro senão equilibrar tensões opostas, em proveito dessas unidades provisórias no tempo, que são os fenômenos. Friedlaender chamava de “indiferença criativa” essa criatividade espontânea situada a meio caminho entre orientações materiais opostas, por ele denominadas de “formas” ou “pensamento diferencial” da realidade. Perls vislumbrou, nas noções de “indiferença criativa” e “pensamento diferencial da realidade”, os elementos funcionais por meio dos quais ele poderia não só descrever a dinâmica dos “todos” holísticos, como distinguir esses “todos” de episódios contingentes. Se se pudesse identificar, em um conjunto de partes, não apenas uma tensão, mas uma tendência para estabelecer o equilíbrio, eis, então, um todo holístico e não apenas um conglomerado acidental. Ademais, as teses de Friedlaender permitiam uma

¹⁰ As duas principais publicações filosóficas de Salomon Friedlaender – também conhecido pelo codinome expressionista Mynona – são *Schöpferische Indifferenz* (escrita em 1918, mas publicada em dois volumes, um desse mesmo ano e outro de 1926) e *Das magische Ich* (escrito provavelmente em 1935, em seu exílio em Paris).

¹¹ Não é objetivo desse trabalho discutir as avaliações históricas que, a partir de Friedlaender, Perls fez, especialmente de Schelling e de Hegel, muito embora reconheça a necessidade.

descrição de nossas vivências de campo sem que, para tal, tivéssemos de admitir um agente exterior (causa primeira), uma teleologia (causa final, distinta dos próprios meios) ou uma forma rígida ou linear (causa formal). Eis porque, em “Ego, Fome e Agressão”, Perls (1942) faz uma tentativa de aplicação das teses de Friedlaender às formulações que importara de Goldstein. Em verdade, Perls não levava em conta as intenções programáticas de Friedlaender. Essas pretendiam mostrar ao kantismo que a noção de criação - veiculada por Kant (1790) em sua “Crítica da Faculdade do Juízo” – colocava por terra a distinção que, na “Estética Transcendental” da “Crítica da Razão Pura”, o próprio Kant (1781) fizera entre “forma” e “conteúdo” de um fenômeno. A Perls interessava apenas o fato de que, na noção de “indiferença criativa”, era possível encontrar uma apresentação da espontaneidade criadora vigente em cada campo holístico sem que isso implicasse reinvestir o primado do sujeito ou do mundo na consecução de um sentido de totalidade. Por outro lado, a noção de “pensamento diferencial” da realidade permitia a Perls vincular aquilo que, até então, a psicanálise distinguia, a saber, o corpo e alma, o sujeito e o objeto, o “em-si” e o “para-si”, o eu e o outro. Não que Perls estivesse negando essas dicotomias. Ao contrário, elas serviam como ilustração daquilo que estaria em jogo na “indiferença criativa”, nesse trabalho de criação de uma “estrutura” provisoriamente estável. Em suma, por meio das noções de “pensamento diferencial” e de “indiferença criativa”, Perls estaria a propor uma descrição da experiência sem antecipar conteúdos que só ela, todavia, poderia revelar. Perls apresenta a teoria de Friedlaender nos seguintes termos:

[...] todo evento está relacionado a um ponto-zero, a partir do qual ocorre uma diferenciação em opostos. Esses *opostos* apresentam, em seu *contexto específico*, uma grande afinidade entre si. Permanecendo atentos no centro, podemos adquirir uma habilidade criativa para ver ambos os lados de uma ocorrência e completar uma metade incompleta. Evitando uma perspectiva unilateral, obtemos uma compreensão muito mais profunda da estrutura e da função do organismo. (PERLS, 1942, p. 45-46)

A formação de um campo, segundo Perls, dar-se-ia a partir de um contexto específico de encontro entre duas orientações contrárias. Tal encontro seria um evento contingente, mas que, uma vez estabelecido, fundaria um ponto zero, um ponto de indiferença – no que diz respeito ao conteúdo de cada força -, mas cheio de interesse, precisamente, interesse na conservação desse estado de equilíbrio. Seria a partir desse interesse que o campo propriamente ganharia autonomia, o que quer dizer, espontaneidade. A partir do momento em que se estabelecesse o ponto zero, tudo se passaria como se, em função da manutenção do equilíbrio, as orientações opostas pudessem ser potencializadas ou diminuídas. A matéria

ganharia vida “funcional”, ganharia um centro a partir do qual se transformaria numa totalidade, num organismo. A partir de então, ela seria capaz de se auto-regular, o que significa: investir ou retirar-se de um pólo a outro, em proveito do equilíbrio.

Perls (1942) fornece um exemplo da dinâmica de articulação das polaridades a partir de um ponto zero. Segundo ele:

(...) o Sr. Brown sai para um passeio num dia muito quente. Ele transpira e perde certa quantidade de água. Se chamarmos a quantidade total de líquido requerida pelo organismo equilibrado de A e a parte perdida de X, então lhe resta a quantidade A-X, um estado que ele experimenta [sic] como sede, como um desejo de restaurar o equilíbrio orgânico de água, como um desejo de incorporar ao seu sistema a quantidade de X. Esse X aparece em sua mente (que, protestando contra o “-X”, pensa em seu oposto) como a visão de um regato borbulhante, uma jarra d’água ou um bar. O “-X” no sistema corpo-alma aparece como X em sua mente. Em outras palavras: A-X existe no “corpo” como uma deficiência (desidratação), na “alma” como uma sensação (sede) e na “mente” como a imagem complementar. Se a quantidade X de água real é adicionada ao organismo, a sede é anulada, saciada, e o equilíbrio A restaurado, a *imagem* de X na mente desaparecendo junto com a chegada do X real no sistema corpo-alma (p. 70) [grifo do autor].

Uma situação inversa à vivida pelo Sr. Brown seria aquela em que o corpo estaria polarizado no “mais” e a mente no “menos”. É isso o que acontece, segundo Perls, na defecação. O corpo acumula um excesso de matéria que a mente, então, tenta equilibrar abstraído a possibilidade da defecação. Para Perls, ademais, as funções “mais” e “menos” do metabolismo são um outro bom exemplo da dinâmica de articulação das polaridades a partir de um ponto zero. Se uma célula encontra-se imersa em um meio extracelular carregado de soluto sódio, sua membrana não consegue impedir a entrada desse sal e do respectivo solvente (a saber, a água). Ela admite um “mais” que, se não for compensado, acarretará um edema. A célula, então, começa a articular um “menos”, que é a expulsão do sódio e de parte da água presentes no ambiente intracelular. Esse processo demanda a “criação” de uma estratégia específica, que consiste na utilização de reservas energéticas da célula em proveito da consecução de uma “bomba” capaz de “empurrar” o sódio de volta para o meio extracelular. A criação dessa estratégia é o próprio ponto zero de que falava Friedlaender, ou seja, uma apresentação dinâmica da noção goldsteniana de intencionalidade orgânica, especificamente aqui retratada como poder de centragem das células.

Perls passa então, a tratar do ponto zero como uma intenção e a intenção como uma forma de “indiferença criativa” entre dois pólos e em proveito do equilíbrio das partes envolvidas. Para ele, enfim, a “indiferença criativa” é o fundamento dinâmico desse campo holístico que é o organismo no meio. Ou, então, a “indiferença criativa” é o fundamento

dinâmico do processo de auto-regulação que caracteriza o campo organismo-meio. Aplicada ao campo específico da subjetividade, a indiferença criativa corresponde àquilo que Perls vai chamar de “ego insubstancial”, em contrapartida à noção de ego da psicanálise, seja ela freudiana ou pós-freudiana.

3.6 Da “leitura diferencial” da teoria organísmica à teoria do ego insubstancial

Em 1936, Perls apresentou, na Checoslováquia, por ocasião do Congresso Internacional de Psicanálise daquele ano, um trabalho que tratava das resistências orais. Seu objetivo era mostrar, contra o que era cânone na teoria psicanalítica freudiana da época, que mesmo crianças muito pequenas, em fase de formação da dentição, já estavam providas de uma intencionalidade ou, nas palavras de Friedlaender (1918), de um ponto zero criativo capaz de coordenar a ação do infante no meio, independentemente daquilo que se supunha ser uma pulsão sexual tão-somente. Perls denominou essa intencionalidade de “ego”, o que, evidentemente, foi muito mal recebido pela comunidade psicanalítica freudiana. Afinal, isto significava admitir que o campo pulsional – essa maneira psicanalítica de designar o universo das funções organísmicas – já seria dotado de uma organização espontânea, ainda que totalmente indeterminada. Como se sabe, para a teoria psicanalítica, tal organização somente se configuraria a partir do momento em que a criança fosse introduzida no universo da linguagem. Perls viria a contestar o seguinte: se pode-se admitir, a partir da psicanálise freudiana, que o ego só existe a partir de um campo de pulsões, ou, numa linguagem goldsteiniana, a partir de um fundo de outras funções organísmicas, então, também se deve admitir – agora contra a psicanálise - que esse campo já é uma espontaneidade, uma espontaneidade ecológica.

Em 1936, Perls ainda se intitulava psicanalista. Mas, o contato com Friedlaender, a leitura de Smuts e, sobretudo, as discussões com Goldstein começavam a mostrar seus efeitos. Desse último, muito especialmente, Perls aprendeu a reconhecer a presença de uma intencionalidade primitiva, não-tributária das funções cognitivas superiores. Em seus experimentos com soldados vítimas de lesões sofridas em combate na I Guerra Mundial, Goldstein (1933) observara o quanto certos pacientes, tendo suas funções intelectuais fisicamente comprometidas (em decorrência de lesões corticais), mesmo assim conseguiam

estabelecer o rearranjo de seus quadros sensomotores e de expressão comunicativa, rearranjo esse que não se podia atribuir senão a uma capacidade primitiva de auto-regulação. Tal capacidade, por sua vez, não tinha relação apenas com as características individuais de cada paciente. Ela incluía a qualidade do meio a qual cada paciente era submetido, o que levou Perls a interpretar a capacidade de auto-regulação nos termos da filosofia de Friedlaender: zona de equilíbrio entre forças divergentes e em proveito da manutenção desse equilíbrio. A vantagem da linguagem de Friedlaender residia no fato de ela não fazer apelo a qualquer subsistência, a qualquer continente ôntico dessa capacidade de auto-regulação. Tal capacidade seria mais o processo de construção de uma identidade, do que o efeito dela. Nesse sentido, ela seria, antes, a formação de um ego do que uma parte dele. Por essa razão, com o intuito de não ser confundido com o psicanalista Federn¹² e sua teoria do ego, Perls (1942) viria a denominar aquela capacidade de auto-regulação – na qual se reconhece uma forma de espontaneidade criativa, intenção organísmica ou *awareness* - de “ego insubstancial” (p. 205).

Doravante ao falar de ego, Perls não tem mais em vista aquele suposto “órgão de censura” concebido por Freud. Perls tem em vista uma dinâmica complexa, totalmente inserida e operada desde o meio, de reorganização da unidade desse meio como um organismo específico (tal como, por exemplo, o cego reorganiza seu meio fazendo da bengala uma extensão de seu corpo). Ou, então, conforme Perls (1942), o ego corresponde a uma função do organismo no meio no sentido em que se considera que a respiração tem relação com uma função dos pulmões na troca de gases do organismo: “pulmões, gases e vapor são concretos, mas a função é abstrata – embora real.” Da mesma forma, “o ego é igualmente uma função do organismo” (p. 205), mas não uma parte dele.

Quando Goodman teve acesso às idéias de Perls, ele não apenas se entusiasmou com a proposta de releitura da experiência psicoterapêutica a partir de bases gestaltistas, especificamente goldsteinianas, mas também reconheceu, nesse esforço de Perls para compreender a novidade veiculada pela teoria organísmica de Goldstein, um motivo fenomenológico e, por conseguinte, a possibilidade de uma reflexão filosófica sobre a Psicologia da Gestalt. Afinal, a própria noção de “ego insubstancial” veiculada por Perls encaminhava uma leitura fenomenológica de Goldstein e, por extensão, da Psicologia da Gestalt. Eis, então, que nascia, não apenas uma nova proposta psicoterapêutica denominada

¹² Na segunda parte do livro “Ego, Fome e Agressão” (PERLS, 1942), no capítulo sétimo (“O ego como uma função do organismo”), Perls discute, rapidamente, a noção de ego de Federn, reconhecendo que ela conseguiu fazer justiça a esse fenômeno elementar ignorado por Freud, precisamente, a forma egológica de organização de nosso campo pulsional. Entretanto, Federn ainda considerava o *ego* uma substância, delimitada por uma fronteira. Diferentemente dele, Perls não dirá que o organismo “tem” uma fronteira, mas que ele “está” numa fronteira.

Gestalt-terapia, mas também – e a partir da experiência psicoterapêutica – uma legítima “filosofia da gestalt”.

Capítulo 4 O NASCIMENTO DA GESTALT-TERAPIA E O RETORNO À FENOMENOLOGIA

No prefácio do livro “Gestalt-terapia”, Perls, Hefferline e Goodman (1951) declararam que “(o) magnífico trabalho de Goldstein em neuropsiquiatria não encontrou o lugar que merece na ciência moderna” (p. viii, p. 32) Uma possível razão para esse aparente insucesso da empresa goldsteiniana talvez fosse a dificuldade para se entender um de seus principais conceitos, a saber, o conceito de intencionalidade organísmica. Ao considerar a “formação dinâmica das gestalten” uma “essência” (vital ou valorativa) do organismo em sua relação com o meio (e antes de qualquer abstração), Goldstein fez retornar, ao cenário das discussões psicológicas e fisiológicas, o tema da intencionalidade. Ele, entretanto, não se deu o trabalho de discutir com a tradição filosófica, especialmente com a fenomenologia, razão pela qual a noção de intencionalidade organísmica foi, por vezes, confundida – a contragosto de seu proponente - com uma categoria psicológica. Apenas no final da vida, Goldstein veio a admitir o parentesco entre as noções de intencionalidade organísmica e de intencionalidade fenomenológica, o que foi suficiente para encaminhar, com Perls e seus colaboradores, uma releitura fenomenológica, senão da ciência moderna, mas ao menos da prática psicoterapêutica. Essa releitura, entretanto, exigia uma tarefa preliminar: a elucidação do sentido fenomenológico das teses de Goldstein.

4.1 Encontro com Paul Goodman

Em 1942, na África do Sul, Perls publica a obra “Ego, Fome e Agressão”, na qual amplia a tese apresentada na Checoslováquia, em 1936. Essa obra foi novamente editada em 1947, em Londres, quando o revisionismo kleiniano da obra de Freud estabelecia um ambiente propício para obras como a de Perls, que levava como subtítulo “Uma revisão do método e da teoria de Freud”. Essa segunda publicação, por sua vez, facilitou a inserção de Perls nos círculos intelectuais de Nova Iorque, onde passou a residir desde 1946. Mais do que a proposta de uma revisão da teoria e do método de Freud, a apresentação holístico-gestáltica do psiquismo gerou polêmica em terras norte-americanas. Especificamente, a noção de “ego insubstancial” confrontou Perls e os pós-freudianos partidários da “psicologia do ego”. Afinal,

diferentemente deles, Perls não concebia o ego como uma faculdade imanente e reguladora, cuja principal tarefa era censurar pulsões em conflito entre si. Da mesma forma, não concebia a “terapia da concentração” como uma forma de fortalecimento da dimensão saudável da consciência. Se é verdade que, tal como o psicanalista russo Löwenstein¹³ e os psicanalistas vienenses Kriss e Hartmann – a quem se atribui a fundação da “psicologia do ego” norte-americana - Perls dissesse que o inconsciente tem uma organização egológica que lhe é própria, tal egologia não tem absolutamente qualquer relação com funções voluntárias, mas com a *awareness*: essa espontaneidade temporal concebida a partir da noção goldsteiniana de intencionalidade orgânica e que o próprio Perls, a partir de Friedlaender, tentou descrever como uma atividade criativa de restabelecimento da unidade orgânica. Ou, então, se é verdade que Perls defendia a tese de que a “terapia da concentração” implicava uma forma de fortalecimento do ego, isso não se confunde com a confirmação de certos papéis sociais ou imaginários por meio dos quais os pacientes se defenderiam de suas próprias pulsões em proveito de uma vida mais equilibrada, conforme pensavam os partidários da “psicologia do ego”. Para Perls, ao contrário, o fortalecimento do ego correspondia à prática de suspensão das formas de inibição imaginárias e sociais. Somente por meio dessa suspensão o ego poderia retomar, de forma espontânea, sua própria historicidade junto às possibilidades abertas pelo meio. De qualquer forma, esse debate com os pós-freudianos, em Nova Iorque, permitiu a Perls perceber a necessidade de melhorias na forma de apresentação, sobretudo, das noções de “intencionalidade orgânica” como *awareness* e de “ego insubstancial” como função. Tal percepção predisps Perls ao debate com críticos do pós-freudismo, como Goodman. Devotado a estudos fenomenológicos, especialmente da obra de Husserl, Goodman imediatamente percebeu nas teses de Perls mais do que uma forma holístico-gestáltica de ler a psicanálise. Ele percebeu, sobretudo, uma forma fenomenológica de se compreender o holismo e a Psicologia da Gestalt.

Conforme Stoehr (1994), biógrafo de Goodman, Perls e Goodman se conheceram em função de um artigo escrito por esse último a respeito de Reich, no qual seu autor concluía sobre a necessidade de uma profunda revisão na metapsicologia freudiana. Perls – que havia feito análise com Reich – interessou-se pelas idéias de Goodman, a quem confiou não apenas

¹³ Rudolph Löwenstein (1898-1976) nasceu na Galícia polonesa integrada ao império russo. Emigrou para Zurique, onde estudou medicina e descobriu a psiquiatria bleuleriana. O seu interesse pela psicanálise o leva a Berlim, onde faz a sua formação psicanalítica. Em 1925, chega à França e se instala em Paris, onde participa da fundação do grupo Evolução Psiquiátrica e da Sociedade Psicanalítica de Paris. Em 1939, é mobilizado pelo exército francês. No mesmo ano, a princesa Marie Bonaparte lhe dá refúgio em Saint-Tropez. Em seguida exilou-se na Suíça e finaliza o seu percurso exilado nos Estados Unidos. Lá publica, com Kriss e Hartmann *Organization and Pathology of Thought* (1956).

uma cópia da obra “Ego, fome e agressão” (1942), como também anotações que havia feito um pouco antes de partir da África do Sul. Em tais anotações, Perls se ocupava de refletir sobre sua prática psicoterapêutica, à luz das noções que havia elaborado a partir de Goldstein, Smuts e Friedlaender. O principal desafio de Perls era caracterizar a experiência clínica como um evento de campo em que, paradoxalmente, se manifestasse uma espontaneidade egológica. Mas, ainda que as terminologias de Smuts e Friedlaender tivessem contribuído para tal caracterização, elas não conseguiam dirimir o descompasso entre a visada eminentemente material de Goldstein e a visada principalmente histórica que, por meio da noção de “ego insubstancial”, Perls procurava reabilitar da psicanálise. Ou seja, ainda que a noção goldsteiniana de auto-regulação ou de intencionalidade organísmica permitisse a caracterização do organismo como uma forma de subjetividade, essa subjetividade não incluía elementos temporais, os quais - Perls bem o sabia - eram recorrentes na experiência clínica. Goodman teria então sugerido a Perls a utilização de uma terminologia fenomenológica. Afinal, esta não apenas resguardava a matriz teórica da noção de campo empregada pelos psicólogos da gestalt – a qual Goldstein importou – bem como a fundamentava em uma egologia transcendental, cuja nota característica era justamente a temporalidade. Eis que nascia uma parceria dedicada não apenas a repensar a psicoterapia – da qual se teria desprendido a Gestalt-terapia -, mas também dedicada a descrever essa psicoterapia a partir de um referencial coerente com o caráter temporal dos eventos de campo que a caracterizassem.

Goodman sabia que Goldstein estava certo ao conceber o organismo como uma forma específica de regulação da matéria físico-química junto a um campo amplo de fatores, que denominava de meio. Mas, a psicanálise também estava certa ao dizer que o campo tem relação com uma subjetividade anônima, genérica, que se exprime de um modo particular em cada objeto. Ora, segundo Goodman (STOEHR, 1994), a noção fenomenológica de consciência transcendental responderia a essas duas verdades. Por um lado, ela é a dinâmica intencional de constituição de objetos em que ela mesma experimenta sua unidade, sua regulação. Por outro, ela é isso que sobeja em todo objeto, isso que ultrapassa todas as formas objetivas em proveito de sua própria generalidade temporal. Eis porque o próprio Perls (1969) irá dizer que “(e)u fiz da tomada de consciência (*awareness*) o ponto central da minha abordagem, reconhecendo que a fenomenologia é o passo básico e indispensável no sentido de sabermos tudo que é possível saber. Sem consciência nada há. Sem consciência há vazio” (p. 88). Mas, em que sentido se relacionam as expressões *awareness* e consciência? Em que sentido a “tomada de consciência” (*awareness*) vai ao encontro à consciência transcendental da fenomenologia?

4.2 *Awareness* e intencionalidade fenomenológica

É especialmente no segundo tomo da obra “Gestalt-Terapia” que Perls, Hefferline e Goodman (1951) se ocupam de esclarecer os conceitos que nomeiam essa forma peculiar de ler e de articular, nos termos de uma nova abordagem psicoterapêutica, chamada de Gestalt-terapia, a intencionalidade organísmica e a historicidade da nossa existência.

O primeiro dos conceitos esclarecidos é justamente o conceito de *awareness*. Todavia, diferentemente do que acontecia na obra “Ego, Fome e Agressão”, Perls (1942) - agora conforme a redação de Goodman¹⁴ - não vai discutir a *awareness* a partir de Smuts e Friedlaender. Para se compreender em que sentido a *awareness* designa nossa intencionalidade organísmica, bem como “nossos problemas” na vivência dessa intencionalidade, Perls e Goodman postulam uma “fenomenologia”, à qual caberia descrever os “fatores” que caracterizassem a *awareness* não como uma faculdade, mas como um “estado” (PERLS, HEFFERLINE e GOODMAN, 1951, p. viii; p. 33). A fenomenologia, desde então, passa a inspirar o modo de intervenção teórica a ser implementado na fundamentação dessa nova abordagem psicoterapêutica, que é a Gestalt-terapia. Tal abordagem exigiu dos seus criadores uma adequação dos termos utilizados por Perls (1942) em “Ego, Fome e Agressão” ao formato transcendental e, nesse sentido, eminentemente processual, da linguagem fenomenológica. As transformações da noção de *awareness* são exemplares nesse sentido. No livro “Gestalt-Terapia”, a noção de *awareness* é, de longe, a mais empregada. Não apenas isso, ela está integrada a quase todas as outras noções-chave do texto, como se pode observar na definição apresentada na introdução do segundo volume do livro. Conforme Perls e Goodman (1951), a *awareness* “caracteriza-se pelo *contato*, pelo *sentir* (sensação/percepção), pelo *excitamento* e pela *formação de gestalten*. O seu funcionamento adequado é o reino da psicologia normal; qualquer perturbação cai na categoria de psicopatologia” (p. viii, p. 33) [grifo dos autores]. A segunda parte dessa definição trata daquilo que Perls (1942) já havia compreendido em “Ego, Fome e Agressão”, a saber, que a saúde organísmica está diretamente relacionada com o fluxo de *awareness*, ao

¹⁴ A obra Gestalt-Terapia, de autoria de Perls, Hefferline e Goodman (1951), contém dois volumes. O primeiro descreve os experimentos terapêuticos em que Hefferline se propõe aplicar os conceitos formulados por Perls (1942) na obra “Ego, Fome e Agressão”. O segundo procura elaborar teoricamente tais conceitos, à luz de um referencial fenomenológico. Conforme admitiram os próprios autores a redação do segundo volume é de exclusiva competência de Goodman (STOEHR, 1994, p. 63 et seq.). Por esse motivo, doravante, todas as vezes que estivermos nos referindo ao segundo volume, mencionaremos, no corpo do texto, apenas os autores Perls e Goodman.

passo que as formas de ajustamento disfuncional têm relação com a interrupção deste fluxo. A primeira parte, por sua vez, ocupa-se de sintetizar os aspectos principais da *awareness* entendida não como faculdade, mas como processo ou como “sistema-*awareness*” (PERLS, HEFFERLINE e GOODMAN, 1951, p. 386, **p. 192**). Nesse sentido, a *awareness* é apresentada como aquilo que se dá no contato, a partir de um sentir, em forma de excitação e em proveito da formação de “gestalt”. Ora, mas o que significam os termos contato, sentir, excitação e formação de “gestalt”? Em que sentido designam um processo?

Perls e Goodman descrevem cada um dos termos da definição. Em primeiro lugar, tratam do contato. Ainda que, mais adiante, discutam especificamente esta noção – a qual designa a totalidade de uma determinada vivência que, por meio da *awareness*, operamos no interior do campo organismo/meio – no que diz respeito à definição de *awareness*, o contato vem remarcar as transformações que, junto à materialidade, operamos relativamente à nossa própria historicidade. Contatar é ligar-se a algo diferente e, por conseguinte, transformar aquilo que até então vigia como nossa identidade. Isso não significa que toda ligação material ocorrida no organismo ou no meio implique em *awareness*: a quebra de uma molécula na atmosfera ou a replicação de uma fita cromossômica, por exemplo, não exigem *awareness*. As ligações materiais que implicam *awareness* são aquelas que mobilizam meu passado, abrindo para ele um horizonte de futuro.

Já o sentir – que Perls e Goodman apressam-se em caracterizar como uma unidade de sensação e percepção – não tem relação com “recepção” de estímulos ou com sua associação. Tal qual os fenomenólogos, eles tratam o sentir como um tipo de escoamento, de abertura de nossa história para as contingências materiais. A noção de sentir, desse modo, vem elucidar a noção de contato, pontuando que nossas transformações não são ocorrências imanentes, mas processos concretos junto ao meio ambiente. Eis porque, “(o) *sentir* determina a natureza da *awareness*, quer ela seja distante (p.ex., acústica), próxima (p.ex., tátil) ou dentro da pele (proprioceptiva)” (PERLS, HEFFERLINE e GOODMAN, 1951, p. viii, **p. 33**).

A *awareness* acontece no campo organismo/meio, na materialidade desse conjunto. Assim entendida, a *awareness* é sempre uma abertura para aquilo que se apresenta materialmente, o que não significa que o sistema-*awareness* seja tão somente um movimento de transcendência em direção a uma nova configuração material, e assim por diante. Em cada abertura, em cada transformação, aquilo que se realiza é muito mais do que uma passagem para uma nova ordem material. Realiza-se, também, a experiência de uma unidade, que é a unidade de nós mesmos como algo sempre em transformação. Tal vivência, Perls e Goodman denominam de excitação. Excitação, portanto, não se relaciona apenas com aquilo que

está materialmente dado ou co-presente como dimensão temporal. O excitação é sempre a experiência de uma unidade em transição.

Eis porque, enfim, se é verdade que a *awareness* é a passagem da nossa história pela série dos eventos materiais, porquanto, em cada uma dessas passagens, todas as outras são recuperadas como dimensões, o sistema-*awareness* é muito mais do que a sucessão de episódios isolados. Ela é um fluxo figura/fundo: enquanto uma determinada configuração material se apresenta como figura, as demais comparecem como fundo, e assim sucessivamente. Perls e Goodman, assim, vem a dizer que o sistema-*awareness* corresponde à formação e destruição de “gestalten” – entendendo-se por “gestalt” um campo organizado segundo a dinâmica figura/fundo. Essa definição de *awareness* - como aquilo que se dá no contato, a partir de um sentir (como abertura), na forma de um excitação (ou unificação histórica), em proveito de um fluxo de unidades de sentido - repete, ainda que por meio de uma terminologia mais afinada com a teoria organísmica de Goldstein, a definição husserliana de intencionalidade. Também essa se caracteriza pelo processo de vivência de um fluxo de dados materiais que, a cada novo dado, caem como fundo de co-dados para o próximo, de modo a fornecer, para esse novo dado, um sistema de orientações em proveito de uma só totalidade de sentido. Não apenas isso, a definição de *awareness* de Perls e Goodman distingue, tal como o fez Husserl relativamente à noção de intencionalidade, dois níveis de articulação.

Para Husserl (1893), a “retenção” de “matérias impressionais presentes” (p. 62), enquanto perfis que se modificam a cada nova matéria e em proveito de novas matérias impressionais, assim como a “síntese espontânea” (p. 105) das matérias retidas em torno das novas matérias, caracterizam os dois aspectos fundamentais de nossa vivência íntima do tempo ou, como prefere Husserl, de nossa intencionalidade operativa (*Fungierende Intentionalität*). Por meio dessa intencionalidade, cada matéria impressional torna-se um “campo temporal originário” (p. 142), ou, conforme a tradução de Merleau-Ponty (1945), “campo de presença” (p. 557) do passado junto à materialidade atual, a qual, por sua vez, abre para aquele passado um horizonte de futuro. Essa intencionalidade operativa é diferente daquela “de ato” (*Aktintentionalität*), cuja nota constitutiva é justamente o ato de retroação lingüística em direção aos campos de presença vividos no passado e que, dessa forma, tornam-se “eternos” enquanto objetos da consciência intencional (p. 107-108).

Tal como na definição fenomenológica de intencionalidade, também na definição de *awareness*, há dois níveis. No primeiro – como correlato da noção de intencionalidade operativa de Husserl – encontramos aquilo que, no livro “Ego, Fome e Agressão”, Perls

(1942) denominava de [1] “*awareness* sensomotora” (p. 69), mas que agora, mais ao estilo fenomenológico, Perls e Goodman (1951) subdividiram em [1.1] “*awareness* sensorial” (p. 227, p. 42) ou “primária” (p. 419, p. 223) e [1.2] “*awareness* deliberada” (p. 235, p. 49), também denominada de “comportamento motor” ou de “resposta motórica” (p. 228, p. 42), dependendo do contexto em que é utilizada¹⁵. Enquanto a “*awareness* sensorial” designa o processo de abertura ao novo (ou, simplesmente, o sentir), a “*awareness* deliberada” designa o excitação (que, por sua vez, sempre implica a mobilização de nossa história ou, o que é a mesma coisa, uma ação historicamente motivada em direção ao futuro). No segundo nível – como correlativo da intencionalidade fenomenológica de ato - encontramos a “*awareness* reflexiva ou consciente” (p. 230, p. 44), cuja característica é justamente a fixação verbal das “gestalten” vividas, que, dessa forma, se transformam em aquisições objetivas.

Em verdade, assim como para a fenomenologia husserliana, para os criadores da Gestalt-terapia, entre esses dois níveis de articulação da *awareness* não há ruptura. Há integração. A diferença entre esses níveis significa apenas a “orientação” retrospectiva ou prospectiva da fluidez. Nesse sentido, enquanto a *awareness* sensomotora (incluindo-se aí a sensorialidade e a resposta motora) implica um visar, através do dado material, a possibilidades futuras que se possam oferecer ao horizonte retido, a *awareness* reflexiva sempre envolve uma fixação ou um retardamento radical, geralmente exercido de modo lingüístico, em proveito da determinação objetiva de uma “gestalt” vivida no passado. Esse retardamento (ou objetivação) é extremamente importante para que o passado – que é um aspecto da *awareness* sensomotora e, por conseguinte, algo que está sempre se modificando a cada nova “gestalt” – seja então disponibilizado como uma gestalt imutável e, nesse sentido, como um valor determinado.

Ora, esse tratamento da *awareness* como “sistema intencional”, nos moldes da filosofia fenomenológica, permitiu a Perls e Goodman safar a noção goldsteiniana de intencionalidade organísmica de sua conotação exclusivamente material. A fenomenologia acrescentou à noção de organismo materialmente inserido no meio um fundo temporal. Conseqüentemente, viabilizou a re-introdução do domínio psicológico, sem com isso eliminar as conquistas da fisiologia goldsteiniana em seu empenho para compreender a conduta como um fenômeno de campo organismo/meio. Afinal, o domínio psicológico – que Perls e

¹⁵ Conforme Perls e Goodman (1951), “(p)resumivelmente, existem organismos primitivos nos quais *awareness* e reação motórica são a mesma ação; e, em organismos superiores, onde há contato satisfatório, pode-se sempre mostrar a cooperação entre percepção e movimento (e também sentimento) (p. 230, p. 42).

Goodman entendiam como o universo dos co-dados retidos como fundo intencional junto a cada novo dado – não tinha existência autônoma ou separada da materialidade daquilo que se apresentasse no contato. Ao contrário, é somente junto aos dados materiais que os excitamentos poderiam acontecer, razão porque, em Perls e Goodman, o psicológico e o fisiológico são indissociáveis. Eles só podem ser compreendidos na imanência do sistema-*awareness*.

4.3 *Awareness* e consciência

O fato de Perls e Goodman atribuírem à *awareness* reflexiva ou consciente o poder para “determinar” valores, não significa que esses valores não tenham sido “compreendidos” num nível mais elementar, ainda que de forma indeterminada. Perls e Goodman admitem que, mesmo em um nível sensomotor, há apercepções que são vividas como pequenas interrupções na fluidez do processo de formação e de destruição de “gestalten”. Tais apercepções indicam que também a *awareness* sensomotora está investida da capacidade de abstração ou fixação, muito embora não se trate de uma fixação reflexiva exercida por meio da linguagem, como no caso da *awareness* reflexiva. E eis porque Perls e Goodman (1951) vão afirmar que também a *awareness* sensomotora (seja ela sensorial ou deliberada) implica uma forma de “consciência” (entendida como capacidade de fixação). Afinal, para Perls e Goodman (1951), “[...] (o que se denomina ‘consciência’ parece ser um tipo especial de *awareness*, uma função-contato em que há dificuldades e demoras de ajustamento)” (p. 230, p. 44). A propósito, é preciso ter cuidado aqui. Essa consciência de que falam Perls e Goodman não é a consciência transcendental descrita por Husserl. Como equivalente dela, Perls e Goodman reservam o termo “*self*”¹⁶, que designa a forma espontânea segundo a qual o sistema-*awareness* se configura como uma unidade no curso de nossos muitos contatos (lembrando que cada contato é a unidade de uma determinada vivência temporal junto ao campo organismo/meio).

O termo “consciência”, por sua vez, limita-se a designar aquela abstração ou fixação, por meio da qual se alcança a “compreensão” de que cada vivência é provida de uma espontaneidade, que se manifesta como mudança. Nesse sentido, a consciência é, primeiramente, esse momento do contato em que a *awareness* sensorial retarda-se (fixa-se ou, como preferia Perls (1942), concentra-se) nos co-dados mobilizados junto ao dado material até que, por conta própria, um horizonte de futuro se anuncie. Num segundo nível, a

¹⁶ No próximo capítulo trataremos especificamente da teoria do *self*.

consciência é a “fixação” nas possibilidades futuras (que o dado abriu para os co-dados passados), até que, de forma espontânea, um novo dado material se apresente¹⁷, dando início a uma nova experiência de contato. Por fim, há um nível mais abstrato de consciência que é imanente à *awareness* reflexiva ou propriamente consciente. Conforme Perls e Goodman (1951),

(a)té aqui estivemos falando de uma consciência rudimentar, que compartilhamos com os animais selvagens do campo e da floresta. Vamos iluminar um pouco o cenário e buscar uma ilustração mais elevada, o processo de abstrair e verbalizar (e até de escrever para revistas eruditas) (p. 266, p. 76).

Aqui, a consciência coincide com nossa fixação nos produtos da linguagem e nas representações lingüísticas com as quais nos referimos às consciências que agora já são para nós inatuais. É aqui e tão-somente aqui que a consciência adquire status de “saber”, saber sobre o passado, sobre o que está agora representado.

O fato de Perls e Goodman terem admitido que mesmo a *awareness* sensomotora compreenderia formas de consciência estabeleceu um ponto de tensão com relação à teoria husserliana da intencionalidade operativa. Afinal, para Husserl, a intencionalidade operativa não implicava qualquer “re-conhecimento”, mesmo tácito ou antepredicativo, das vivências essenciais que, nesse nível irreflexivo, se pudesse exprimir. Em certo sentido, Perls e Goodman estão, aqui, mais próximos de Merleau-Ponty do que de Husserl. Ou, então, as consciências imanentes à *awareness* sensomotora aproximam-se muito daquilo que Merleau-Ponty (1945), na “Fenomenologia da Percepção”, denomina de *cogito* tácito:

O que descubro e reconheço pelo *Cogito* não é a imanência psicológica, a inerência de todos os fenômenos a “estados de consciência privados”, o contato cego da sensação consigo mesma – não é nem mesmo a imanência transcendental, a pertença de todos os fenômenos a uma consciência constituinte, a posse do pensamento claro por si mesmo -, é o movimento profundo de transcendência que é meu próprio ser, o contato simultâneo com meu ser e com o ser do mundo (p. 503-504).

De fato, o interesse de Perls e Goodman (1951) não era debater com Husserl, sequer seguir Merleau-Ponty. Queriam, sim, estabelecer uma diferença entre o sistema-*awareness* e as noções freudianas de consciência e de inconsciente. Por essa razão, introduzem a temática das

¹⁷ Porém, ainda nesse nível, Perls e Goodman (1951) reconhecem uma outra característica da consciência, a saber, o retardamento em benefício da desmobilização dos co-dados que não encontram perspectiva de futuro junto ao dado. Nas suas palavras, “(c)hegamos assim a uma outra função da consciência: exaurir a energia que não pode alcançar equilíbrio. Entretanto, note que isso é, mais uma vez, como na função primária, um tipo de retardamento: anteriormente o retardamento consistia na *awareness* intensificada, experimentação e deliberação para resolver o problema: aqui o retardamento no interesse do descanso e da fuga, quando o problema não pode ser resolvido de outra forma.” (p. 261-262, p. 71-72).

consciências, a despeito de Husserl e, coincidentemente, na direção de Merleau-Ponty, na discussão sobre o sistema-*awareness*.

Quase desde o princípio Freud descobriu fatos poderosos do “inconsciente”, e esses se multiplicaram em discernimentos brilhantes sobre a unidade psicossomática, os caracteres dos homens, as relações interpessoais da sociedade. Entretanto, de algum modo esses discernimentos não se combinam numa teoria satisfatória do *self*, e isso, acreditamos, deve-se a uma má compreensão da assim chamada vida “consciente”. A consciência ainda é considerada, na psicanálise e na maioria de seus ramos (Rank foi uma exceção), como o receptor passivo de impressões, o associador aditivo de impressões, o racionalizador [sic] ou o verbalizador [sic]. É aquilo que é manejado, reflete, fala e não faz nada (p. 239, p. 53).

Para Perls e Goodman (1951), se Freud precisava destacar o inconsciente do domínio de nossas vivências conscientes, tal se devia às limitações da noção de consciência com a qual trabalhava. Por se limitar às características de “receptor passivo, associador, racionalizador [sic] e verbalizador [sic]” (p. 239, p. 53), o sistema consciente não podia abranger essas ocorrências lacunares, em que se anuncia uma espontaneidade para além de nossa capacidade reflexiva. Eis porque Freud propõe a tese do inconsciente, como se nossa existência tivesse um segundo centro, uma outra consciência regida por leis que não são as leis da consciência reflexiva. Para Perls e Goodman, ao contrário, não se trata de reconhecer, para nossa existência, dois centros diferentes, dois “senhores”. Trata-se de mostrar que nossa existência não tem centro, que ela é uma espontaneidade que se reconhece em níveis diferentes, em diferentes consciências. Sistema-*awareness* é o nome dessa espontaneidade que se revela parcialmente junto a esses instantes de fixação ou de retardamento, que são as nossas “consciências”. Elas, portanto, não são substâncias ou simples formas de censura. Elas são pequenas interrupções que, ao mesmo tempo em que dificultam o fluxo de *awareness*, instauram uma espécie de *cogito*, o qual, no caso das consciências sensomotoras, não chega a ser um saber, mas um *cogito* tácito, uma abertura àquilo que se faz por conta, precisamente, o fluir dos dados e dos co-dados em proveito do processo de formação e destruição de “gestalten”. Para Perls e Goodman, quando – no senso comum – se fala em “mente”, é a essas várias consciências que se faz referência. Muito embora seja freqüente o homem comum relacionar a noção de mente a uma instância empírica ou a uma estrutura *a priori*, pura, tal como fazem os filósofos. Entretanto, a mente – entendida como uma consciência – é algo que não está em um lugar específico, o que também não quer dizer que ela esteja em lugar algum. Enquanto consciência e, nesse sentido, enquanto interrupção do fluxo de *awareness* em proveito da configuração de novas possibilidades, a mente é um instante da experiência - de

toda e qualquer experiência - razão pela qual há tantas mentes quanto experiências puderem acontecer. Com essa tese, Perls e Goodman novamente se aproximam de Merleau-Ponty (1942) que também afirma, na “Estrutura do Comportamento”, que se pode encontrar “consciência por toda parte”, mas não a “*pura* consciência” ou a “subjetividade pura” almejada pela filosofia. É possível encontrar, sim, a “consciência *enraizada*”: abertura ao mundo como “meio universal” (p. 199), parada estratégica para que o mundo, ele próprio, possa imprimir o seu ritmo, suas possibilidades (MERLEAU-PONTY, 1942, 199) [grifo do autor].

4.4 Releitura fenomenológica da teoria organísmica: contato, fronteira e ajustamento criativo

A re-elaboração fenomenológica das idéias de Perls (1942) não se limitou à noção de *awareness*. Tanto quanto esta, a noção de campo organismo/meio – em função da qual Perls empregava aquela – passou a merecer um tratamento fenomenológico, adquirindo um “status” transcendental. O campo organismo/meio não seria mais entendido como “lugar espacial” de contato do organismo com o meio. Em verdade, foi a própria noção de contato que mudou de sentido, passando a designar menos uma região e mais um modo de intercâmbio entre materiais – o que a noção de “ponto zero”, em certo sentido, já tentava fazer. Mas, agora, o intercâmbio não se daria entre materiais em polaridades físicas distintas. O intercâmbio dar-se-ia, sim, entre materiais intencionalmente “co-dados” (retidos e projetados) e materiais “dados” na experiência, o que fez do contato um evento primordialmente temporal, tal como os vividos essenciais da fenomenologia, e do campo organismo/meio um *self*: subjetividade alargada, simultaneamente concreta e histórica, subjetiva e intersubjetiva, tal qual a “consciência transcendental” de Husserl. Isso não quer dizer que Perls e Goodman (1951) seguissem Husserl tal e qual. Afinal, diferentemente dele, não tratavam o campo transcendental afastando toda e qualquer elaboração científica. Ao contrário, eles substituíam os termos filosóficos de Husserl pela linguagem fisiológica de Goldstein, porquanto compreendiam que tanto uma descrição empírica quanto uma descrição formal poderia dar conta de esclarecer as vivências essenciais – as quais preferiam chamar de contatos - imanescentes ao campo organismo/meio. Na introdução do segundo volume de “Gestalt-Terapia”, afirmam que: “(c)ontato, formação figura/fundo é um excitação crescente,

sensitivo e interessado; e, inversamente, aquilo que não é de interesse, presente para nós, não é psicologicamente real.” (p. 233, p. 47). Contato já não é simplesmente encontro ou adesão material. Há um elemento intencional no “coração” do contato a que Perls e Goodman chamam de “interesse”. Por meio desse interesse (que não é senão o sistema-*awareness*, a abertura e a mobilização de nossa história frente à materialidade de um dado), procuramos tornar “real”¹⁸ o que de psicológico (o universo de nossos co-dados) possamos retomar frente a um dado material (que, assim, torna-se para nós uma figura). Se não houver interesse (ou, se o sistema-*awareness* não for mobilizado), nada que seja “nosso” (nada que esteja retido) é retomado frente à materialidade da contingência e, conseqüentemente, nenhum contato acontece, isto é, nenhuma necessidade se constitui e se desfaz. Nesse sentido, dizem Perls e Goodman (1951):

(...) Contato é “achar e fazer” a solução vindoura
A preocupação é sentida por um problema atual, e o excitamento cresce em direção à solução vindoura mas ainda desconhecida. O assimilar da novidade se dá no momento atual à medida que esse se transforma no futuro. Seu resultado nunca é um mero agregamento de situações inacabadas do organismo, mas uma configuração que contém material novo do ambiente. É, portanto, diferente do que poderia ser lembrado (ou conjecturado), assim como a obra de um artista torna-se nova e imprevisível para ele à medida que manuseia o meio material (p. 234, p. 48)

O contato, enfim, é sempre um evento temporal. Aquilo - na materialidade do dado - com que se entra em contato não é a própria materialidade (a materialidade em-si), mas as possibilidades que ela abre para nossos co-dados, para aquelas materialidades que já vivemos e que se tornaram horizonte de passado. São essas vivências que, frente à concretude da matéria atual, tornam-se “problema”: é para elas que esperamos uma solução, um vindouro anunciado na própria matéria atual.

De acordo com Perls e Goodman (1951), “(t)odo ato contatante é um todo de *awareness*, resposta motora e sentimento - uma cooperação dos sistemas sensorial, muscular e vegetativo - e o contato se dá na superfície-fronteira *no* campo do organismo/ambiente” (p. 258, p. 68) [grifo dos autores]. Ora, mas o que é uma superfície-fronteira *no* campo do organismo ambiente? Respondem eles:

Expressamo-lo dessa maneira bizarra, em lugar de expressá-la como “na fronteira entre o organismo e o ambiente”, porque, [...] a definição de um animal implica seu ambiente: não tem sentido definir alguém que respira sem o ar, alguém que caminha sem gravidade e chão, alguém irascível sem obstáculos e, assim por diante para cada função animal” (p. 258, p. 68-69).

¹⁸ Perls e Goodman (1951) entendem por real a “unidade de *awareness* sensorial, resposta motora e sentimento” (p. 266, p. 76), o que, por conseguinte, não deve ser confundido com a realidade objetiva.

Mas não apenas isso:

O organismo/ambiente humano naturalmente não é apenas físico, mas social. Desse modo, em qualquer estudo de ciências do homem, tais como fisiologia humana, psicologia ou psicoterapia, temos de falar de um campo no qual interagem pelo menos fatores socioculturais, animais e físicos. Nossa abordagem nesse livro é “unitária” no sentido de que tentamos de maneira detalhada levar em consideração *todo* problema como se dando num campo social-animal-físico. (PERLS, HEFFERLINE e GOODMAN, 1951, p. 228, **p. 43**)

Diferentemente de Goldstein, que não levava em conta a incidência de elementos histórico-sociais na descrição do todo organismico de seus pacientes, Perls (1942) concebe o campo organismo/meio entrecortado por uma sociabilidade, cujo aporte é precisamente a historicidade dos seus participantes. É essa historicidade que nos permite entender em que sentido, para Perls e Goodman (1951), a “fronteira-de-contato, onde a experiência tem lugar, não *separa* o organismo e seu ambiente; em vez disso limita o organismo, o contém e protege, *ao mesmo tempo* que contata o ambiente” (p. 229, **p. 43**) [grifo dos autores]. Se, de fato, entre meu organismo e meu mundo dá-se uma comunidade em que não deixo de ser eu, tampouco de pertencer ao mundo, tal se deve a que, entre minha materialidade e a materialidade do mundo, há toda uma forma de perfis temporais a interligar os dados materiais entre si. São esses perfis que nivelam o organismo e o ambiente físicos como meios materiais de uma mesma vida psicológica. Mas são também esses perfis que desvelam, na matéria, possibilidades que não podemos seguir, que nos são estranhas, nos são outras ou, simplesmente, são o próprio outro diante de nós.

A temporalização da fronteira, por fim, elucidada em que sentido, no contato, organismo e meio se unem – em função das possibilidades que o meio material abre para as vivências temporais do organismo - e se separam – haja vista as impossibilidades que esse mesmo meio revela. A temporalização da fronteira revela em que sentido vivemos um só processo, uma única consciência transcendental: ao mesmo tempo em que somos individuais, somos também totalmente consagrados ao mundo e àquilo que não podemos ser, precisamente, o outro. Somos, tal qual consciência transcendental, subjetividades intersubjetivas. Essa temporalização da noção de fronteira, ademais, permitiu a Perls e Goodman (1951) esclarecerem a dinâmica daquilo que Goldstein (1934), ao falar do campo organismo/meio, chamava de capacidade de conservação e crescimento. De acordo com eles, a conservação não diz respeito apenas à manutenção do equilíbrio homeostático entre as partes materiais

envolvidas em um evento de fronteira. Conservar é reter, como fundo de novos eventos, os eventos já vividos. Trata-se da constituição espontânea do fundo de passado que sustenta todos os nossos atos e sem o qual nenhum dado poderia valer como uma figura, ou seja, como uma necessidade que devêssemos satisfazer. Afinal, uma necessidade é sempre uma demanda do passado frente ao novo. Da mesma forma, consideram que o crescimento não diz respeito apenas à assimilação. Crescer não é simplesmente agregar o que de novo aparece na fronteira de contato. Se for verdade que, “(p)rimordialmente, o contato é *awareness* da novidade assimilável e comportamento com relação a essa, e rejeição da novidade inassimilável”, também é verdadeiro que “o contato não pode aceitar a novidade de forma passiva”. Ao contrário, “(t)odo contato é criativo e dinâmico.” É nessa criação, enfim, que podemos reconhecer a continuidade de nós mesmos, de nossas vivências passadas, agora projetadas como possibilidades abertas pela novidade material. Por essa razão, “(t)odo contato é *ajustamento criativo do organismo e ambiente*.” Enquanto “*trabalho que resulta em assimilação e crescimento*”, o contato “*é a formação de uma figura de interesse contra um fundo ou contexto do campo organismo/ambiente*” (p. 231, p. 45) [grifo dos autores].

Ajustamento criativo, assim, é o termo com o qual, doravante, Perls e Goodman vão se referir ao que acontece no campo organismo/meio. E o que aí acontece já não é simplesmente uma auto-regulação física do meio, a homeostasia do organismo ou a assimilação – da parte deste - de uma conduta adaptada às condições ambientais, como pensava Goldstein (1934). O que acontece, sim, é a recriação de uma história frente às possibilidades abertas pelas contingências materiais. Recriação essa que, mais do que um evento isolado, é a realização material de um *continuum*, de um *continuum* de *awareness* em proveito de um sistema de contatos, ao qual Perls e Goodman (1951) vão então chamar de *self*:

Chamemos de “*self*” o sistema de contatos em qualquer momento. Como tal, o *self* é flexivelmente variado, porque varia com as necessidades orgânicas dominantes e os estímulos ambientais prementes. O *self* é a fronteira-de-contato em funcionamento; sua atividade é formar figuras e fundos (p. 235, p. 49).

4.5 Releitura fenomenológica da noção de ego insubstancial

Em que sentido posso dizer que, a cada episódio material, reedito um mesmo sistema de contatos, um único *self*, que sou eu mesmo, junto ao outro e ao mundo, em situação? Perls e Goodman não pretendem responder essa questão recorrendo a um princípio exterior, seja ele

uma lei *a priori* ou uma construção indutiva a partir da experiência empírica. Não se trata de explicar as razões que justificariam a existência do *self*. Trata-se de descrevê-lo. Razão porque retomam – da obra “Ego, Fome e Agressão” (1942), a noção de “ego insubstancial” (p.205), que, já naquela obra, designava a função de unificação do tempo junto a cada episódio material. Porém, agora, tal noção vai adquirir um sentido muito mais amplo. Perls e Goodman a aproximam da noção de ego transcendental da fenomenologia husserliana. Na obra de 1942, a noção de ego insubstancial era apenas uma aplicação, ao domínio organísmico, da noção de “indiferença criativa” – que Perls tomou de empréstimo de Friedlaender. O ego insubstancial designava a função de unificação de uma história em torno de uma materialidade, assim denominada de organismo. Por um lado, a noção de “ego insubstancial” ampliava a noção de “indiferença criativa”, porquanto introduzia, como um dos aspectos da criatividade, uma historicidade que, em seus termos, a noção de indiferença criativa não contemplava. Mas, por outro, ao restringir a historicidade ao domínio organísmico, a noção de ego insubstancial inflacionava a noção de organismo, tornando-o “portador” de uma história e, nesse sentido, um continente, uma substância. Tal noção de organismo, por conseguinte, implicava uma contradição. Afinal, se o organismo fosse, de fato, no meio, ele não poderia ser de antemão uma individualidade. É para dirimir essa contradição que Perls e Goodman (1951) vão recorrer às noções fenomenológicas de consciência transcendental e ego transcendental. Husserl (1913) concebia a consciência transcendental não como uma individualidade, mas como o “campo” de co-presença de “nossos” vividos essenciais uns para os outros. Como já tratamos no capítulo segundo, essa co-presença era vivida de forma operativa, como a constante transformação das vivências em vivências retidas e assim por diante. Ainda assim, essas vivências gozavam de unidade entre si, muito embora só pudessem se reconhecer assim numa forma objetiva, num objeto intencional. “Ego transcendental” era o nome daquela forma solidária segundo a qual nossas muitas vivências se implicavam a cada novo instante. De qualquer forma, essa unidade de implicação só se realizava de instante em instante, razão pela qual Husserl (1913) concluiu que o ego transcendental era, ao mesmo tempo, a unidade das vivências da consciência, mas também a divisão da consciência em muitas unidades, em muitas individualidades. Em decorrência disso Husserl viria a falar de uma divisão ou individuação do ego: *ichspaltung*. É nesse sentido que Perls e Goodman (1951) vão dizer – baseados em Husserl - que o organismo não é uma individualidade. Estando inserido no meio, o organismo é sim uma generalidade histórica em torno de dados materiais, os quais, a sua vez, abrem possibilidades e impossibilidades para aquela generalidade. O organismo inserido no meio é, tal como a

consciência transcendental, um campo genérico, um *self*. O advento de uma individualidade apenas se configura quando, diante das possibilidades, uma escolha é feita, uma fixação é estabelecida, uma consciência advém. Eis precisamente aqui, nessa escolha ou fixação, a emergência do ego. Ele continua sendo – tal como em 1942 - uma função de unificação temporal em torno de uma matéria atual. Considerando que essa temporalidade não pertence a um indivíduo, mas a um campo, o ego ele próprio não pertence a um indivíduo, mas é o processo de constituição de uma individualidade num campo organismo/meio.

Na obra “Gestalt-Terapia” (1951), a noção de ego insubstancial ganhou uma nova apresentação, agora não mais como função do organismo, mas do campo como um todo. Operando a partir de uma historicidade genérica, o ego unifica, como um ato individual, um mesmo *self*. Nesse sentido, o “*self*” é a unidade de um sistema de contatos que, paradoxalmente, só pode ser compreendida na imanência de cada contato, como uma individualidade. Em todo evento na fronteira de contato, cada ação unifica, como uma totalidade individual e em torno de um dado material contingente, uma generalidade histórica, que é a própria inserção histórica do organismo no meio. Ego é o nome daquela ação, daquele processo de individuação do *self*. Ou, então, o ego é o sistema de identificações e de alienações da temporalidade do *self* junto a um elemento material. Ele “é precisamente o integrador; é a unidade *sintética* como disse Kant. É o artista da vida. É só um pequeno fator na interação organismo/meio, mas desempenha o papel crucial de achar e fazer os significados por meio dos quais crescemos.”(PERLS, HEFFERLINE e GOODMAN, 1951, p. 235, p. 49) [grifo dos autores].

Com efeito, de que maneira o ego - enquanto função central do *self* - promove a unificação deste? Como estabelece o contato? Como, em cada contatar, os contatos passados estão co-presentes? Para responder tais questões, Perls e Goodman perceberam a necessidade de uma investigação mais sistemática sobre essa que é a principal herança da fenomenologia para a Gestalt-terapia, precisamente, a noção de temporalidade. Afinal, é a partir dessa noção que, não só a fenomenologia esclarece o sentido profundo de nossa inserção intencional no mundo, como também a Gestalt-terapia se apropria da teoria fenomenológica da intencionalidade para pensar as propriedades e as dinâmicas do *self*. Em decorrência disso, Goodman, na terceira parte do segundo volume da obra “Gestalt-Terapia”, dedicou-se a operar uma fenomenologia do *self* entendido como sistema temporal de contatos no presente transiente. Eis então que nasce a teoria do *self*, a peça mais explicitamente relacionada com a fenomenologia husserliana e na qual Perls reconheceu a principal formulação de seu projeto de uma “filosofia da gestalt”.

Capítulo 5 – CONSTRUÇÃO DE UMA FILOSOFIA DA GESTALT: FENOMENOLOGIA DO *SELF*

Nas duas primeiras partes do segundo volume do livro “Gestalt-Terapia” (1951), Perls e Goodman já se ocupam de reler – como tratamos no capítulo anterior – a teoria goldsteiniana à luz da fenomenologia de Husserl. Mas o fio condutor dessa releitura não era a obra husserliana, mas a forma como os conceitos de Goldstein haviam sido empregados na primeira obra de Perls, a saber, “Ego, Fome e Agressão” (1942). Não obstante os importantes esclarecimentos relativamente aos vínculos entre as noções de *awareness* e intencionalidade fenomenológica, fronteira-de-contato e temporalidade, *self* e consciência transcendental, ajustamento criativo e ego transcendental, as formulações elaboradas nas duas primeiras partes de “Gestalt-Terapia” não obedeciam a uma sistemática transcendental rigorosa. Por essa razão, poderiam facilmente ser confundidas com descrições naturalistas de entidades psicológicas. É verdade que Perls e Goodman – mais ao estilo de Dewey (1938) – propuseram uma escrita fenomenológica comprometida com a linguagem do homem natural e da ciência. Afinal, para eles, também essa linguagem seria uma vivência essencial, uma “pragmática”.¹⁹ Ou, nos termos de Perls e Goodman, também ela seria uma forma de contato, razão pela qual não poderia ser desprezada. O desafio, entretanto, seria mostrar o que de transcendental tal linguagem comportava. Decorreu daí a necessidade de uma redução do discurso de antes aos seus aspectos estritamente processuais. A elaboração da “teoria do *self*” corresponderia a tal redução. Nas palavras de Perls e Goodman (1951): “(c)omecemos agora de novo e desenvolvamos de modo mais sistemático nossa noção do *self* e de sua inibição neurótica” (p. 369, p. 177). Para tanto, propõem dois níveis de elaboração:

(e)m primeiro lugar, baseando-nos em material do capítulo introdutório, ‘A estrutura do crescimento’ (...), consideremos o *self* como a função de contatar o presente transiente concreto; indagamos sobre suas propriedades e atividade; e discutimos os três principais sistemas parciais – ego, id e personalidade – que em circunstâncias específicas parecem ser o *self*” (p. 369, p. 177).

¹⁹ John Dewey acredita que o progresso científico e tecnológico lançou o homem num contexto de crise ético-social. A razão para tal estaria no fato de a ciência e a tecnologia desprezarem os valores humanos que se constituem na vida cotidiana em proveito de verdades que subsistiriam nas coisas em si. Mas, para Dewey, a solução desse problema estaria na própria ciência. Afinal, em suas práticas crítico-experimentais, os cientistas desfrutaram de experiências não-cognitivas, desde as quais e para as quais procuram antecipar conseqüências. Nesse sentido, operam também eles no campo dos valores. Por meio da ciência e da tecnologia, se ocupam de prover uma vida melhor. E toda a questão, segundo Dewey, seria se estabelecer uma reforma na teoria do conhecimento, que permitisse à própria ciência reconhecer sua natureza pragmática. (DEWEY, 1922).

Neste nível de elaboração, propõem algo muito próximo do que, para Husserl (1913), seria a descrição estática das funções essenciais da consciência transcendental, descrição essa que Husserl denominou de redução eidética. Num segundo nível, encontraríamos o correlativo da redução transcendental de Husserl:

Em seguida, numa crítica das teorias psicológicas diversas, (...) explanando a atividade do *self* como um processo temporal, discutiremos as etapas de pré-contato, contatar, contato final e pós-contato; e isso constitui um relato da natureza do crescimento como ajustamento criativo (PERLS, HEFFERLINE E GOODMAN, 1951, p. 369-370, p. 177-178).

Tal como Husserl já o exprimira, Perls e Goodman (1951) acreditam que é por meio da descrição da temporalidade imanente aos processos intencionais (ou de *awareness*) que se pode compreender o fundamento dinâmico e a unidade de nossas muitas experiências de contato. Isso talvez explique a razão porque afirmaram, na obra inaugural da Gestalt-terapia, que o *self* é um processo temporal. Mais do que isso, talvez esteja aqui a razão pela qual, para eles, “é provável que a experiência metafísica do tempo seja primordialmente uma leitura do funcionamento do *self*” (p. 374-375, p. 180).

Em apoio ao esforço que empreendemos para reconhecer o estilo eminentemente fenomenológico da escrita presente no segundo volume do livro “Gestalt-Terapia” (1951), especialmente em sua terceira parte, nos reportamos à carta de Goodman a Köhler, redigida em dezembro de 1951, algumas semanas antes da publicação deste livro. Nessa carta, Goodman contesta as objeções que Köhler manifestara a respeito de “Gestalt-Terapia”. Antes da publicação da obra, Köhler recebeu uma prova do livro. Os seus autores tinham a expectativa de que Köhler o recomendasse, o que acabou não acontecendo. O livro apenas chegou a Köhler alguns dias antes da publicação, de modo que ele só pôde fazer uma leitura exploratória. Ainda assim, considerou a obra – a que chamou de uma aplicação da teoria gestáltica ao campo da psicoterapia - algo quase inofensivo, mas, nem por isso, menos vulgar. Em verdade, Köhler não gostou das críticas que Perls e Goodman dirigiram à Psicologia da Gestalt. Nesse sentido questionou: “¿Por que entonces apropiarse del nombre de una psicología que, según ellos, no ha acertado em los puntos principales?” (KÖHLER apud STOEHR, 1993, p. 78)²⁰. Nesse sentido, sugeriu que o título fosse alterado. Goodman respondeu à nota de Köhler dizendo que, se esse tivesse tido tempo para ler a parte final da obra (o volume dois), ele encontraria a apresentação sistemática dos fundamentos teóricos da

²⁰ A carta de Köhler à psicóloga Molly Harrower, que foi quem remeteu a prova do livro *Gestalt-Terapia* a ele, está datada de 7 de dezembro de 1951 e encontra-se na Biblioteca Houghton.

proposta. Conseqüentemente, compreenderia em que sentido se podem vincular os conceitos dinâmicos da Psicologia da Gestalt à prática psicoterapêutica. Tal vinculação está assegurada pela matriz fenomenológica com a qual se descreve o que sejam as “gestalten” e de que maneira podem ser experimentadas.

Edificada a partir de uma leitura que Perls e Goodman (1951) fizeram de Aristóteles, Kant, Dewey e, muito especialmente, do livro “Idéias” de Husserl (1913), tal matriz reconhece nas “gestalten” o modo temporal segundo o qual nossas muitas vivências engendram uma só vida, diferente a cada nova vivência, mas que, por um déficit fisco-orgânico, um impedimento social ou uma deliberação individual, pode medrar desarticulada, o que configuraria a doença. Argumenta Goodman:

Finalmente, permítame hacer una observación sobre el título de nuestro libro. Es difícil satisfacer a tres autores. El Prof. Hefferline y el Dr. Perls tienen devotas conexiones con la Gestalt. (La Dra. L. Perls – esposa del Dr. Fritz y su colaboradora durante 20 años – fue, por ejemplo, una fervorosa discípula de Wertheimer). Respecto a mí, mi afinidad con la forma de expresar esas ideas emana modernamente de, digamos, *Ideen* de Husserl o, en le aspecto opuesto, de Dewey (GOODMAN apud STOEHR, 1993, p. 80)²¹.

Goodman não diz, aqui, que a Gestalt-terapia é uma filosofia idealista, mesmo porque, não obstante reconhecer a equivalência entre as noções de “consciência transcendental” e de “*self*”, e de admitir que o “*self*” deva ser entendido como domínio “transcendental”, Goodman não acha que precise abandonar o mundo da vida em proveito de um regime puramente formal, o que, aparentemente, seria a proposta de Husserl. Para Goodman, trata-se de suspender apenas parte do mundo da vida, precisamente, o mundo da vida convertido em tese naturalista. Nesse aspecto, como veremos a seguir, Goodman encontra-se mais ao lado de Dewey, que também advogava, ainda que não nos termos de uma empresa fenomenológica, em favor do reconhecimento dos aspectos não-cognitivos de nossa existência enquanto fundamento do saber objetivo. Razão pela qual, de Husserl, Goodman toma apenas o formato eidético (por cujo meio pretende discriminar funções) e transcendental (com o qual quer fundamentar dinamicamente estas funções) das formulações contidas na obra “Idéias I”. Afinal, é nessa obra que Husserl (1913) - conforme tratamos no capítulo segundo - reapresenta seu projeto de fenomenologia como filosofia transcendental (a primeira apresentação Husserl (1907) a havia feito na obra “A idéia da fenomenologia”. É tal obra, enfim, que fornece a matriz fenomenológica a partir da qual Goodman organiza a escrita da

²¹ A carta de Goodman a Köhler é de dezembro de 1951, o original encontra-se na Biblioteca Houghton.

terceira parte do segundo volume do “Gestalt-Terapia”. Essa terceira parte, por sua vez, contém seis capítulos (de X a XV). O primeiro descreve – de maneira topológica ou “estática” – as funções do *self*. Os capítulos XII e XIII ocupam-se de esclarecer a dinâmica temporal segundo a qual, em cada contato, o *self* experimenta-se como uma unidade transitória. Já os dois últimos capítulos tratam da aplicação das funções e das dinâmicas do *self* na compreensão da neurose. Para essa parte do estudo, interessa-nos os capítulos X, XII e XIII. Após uma leitura atenta, percebemos que o capítulo X começa estabelecendo uma definição geral do sistema *self* e de suas propriedades (itens 1 a 4), o que deveria distinguir tal sistema da compreensão comum que as pessoas têm do que seja o *self*. Logo a seguir, no subitem 5, inicia uma topologia, em que três funções básicas do *self* são descritas: id, ego, personalidade. Conforme Perls e Goodman (1951), a descrição dessas funções é “o tema mesmo da fenomenologia” (p. 372, p. 184), o que nos faz crer que, nessa passagem, Perls e Goodman estivessem operando o primeiro momento da redução fenomenológica, precisamente, a redução eidética: suspensão da consideração psicológica do *self* em favor da descrição das funções ou estruturas intencionais que nele operam. Nos capítulos XII e XIII, por sua vez, Perls e Goodman, retomam e esclarecem aquilo que já haviam dito na introdução do capítulo X, precisamente, que “o *self* é um processo eminentemente temporal” (p. 372, p. 178). Nesse sentido, passa a descrever a temporalidade específica dos processos de contato unificados pelo *self*, o que aponta para o segundo momento da redução fenomenológica, a saber, a redução transcendental. Tal como Husserl, Perls e Goodman se ocupariam, nesse momento, de estabelecer as condições dinâmicas das funções do *self*, o que implica elucidar sua temporalidade.

5.1 – Descrição geral de *self*

Para Perls e Goodman (1951), “o *self* é o sistema de contatos presentes e o agente de crescimento” (p. 372, p. 178) do organismo no meio. Ele não é uma entidade, um subsistente ôntico, mas o conjunto de funções e dinâmicas, por cujo meio o campo organismo/meio, ao mesmo tempo em que se “conserva” enquanto dimensão histórica genérica, “cresce” (enquanto organismo) e se transforma (enquanto meio) junto aos horizontes de futuro que se abrem (para sua própria historicidade). Assim compreendido, o *self* é uma sorte de espontaneidade, que somos nós mesmos, sempre engajados em uma situação – que é o campo organismo/meio – no qual nos experimentamos únicos (e, nesse sentido, finitos) de diversas

formas: como seres anônimos (nas funções vegetativas, no sono, na sinestesia, no hábito, nos sonhos, etc), como indivíduos (na sensomotricidade, nas formas de consciência que a habitam, na fala, etc) e como “realidades” objetivas (nas identificações imaginárias, nas formações lingüísticas já sedimentadas como aquisição cultural, nas instituições, nos ideais, etc). Na avaliação de Perls e Goodman (1951), essa compreensão do *self* “deveria ser óbvia, mas as abstrações tornaram-se tão entranhadas que é útil assinalar os tipos comuns de erros”. Ninguém duvida que “ficar em pé, andar, deitar-se são interações com a gravidade e apoios. A respiração é do ar. Ter uma pele ou invólucro interno ou externo é uma interação com a temperatura”. Da mesma forma, ninguém protestaria contra a afirmação de que “(t)oda percepção e todo pensamento são mais do que uma mera resposta, e dirigem-se ao ambiente assim como provêm dele.” [...] “(o)s ‘objetos’ da visão e da audição existem por meio do interesse, do confronto, da discriminação e da preocupação prática”. Ademais, é óbvio que a “comunicação, a imitação, o cuidado, a dependência, etc. são a natureza social orgânica de determinados animais” (p. 372, p. 178, nota 1). Tanto nossas vidas vegetativa e sensomotora quanto nossas formas de socialização exprimem uma sorte de consórcio entre nosso organismo e nosso meio na realização histórica de nós mesmos. Porém, a partir do momento em que nossa historicidade foi fixada pela linguagem, a partir do momento em que a linguagem disponibilizou tal historicidade como um conjunto de eventos determinados e, nesse sentido, abstraídos uns dos outros, criou-se em nós a ilusão de que nossa existência organísmica e nossa inserção organísmica no mundo seriam duas realidades diferentes, separadas. O efeito da linguagem – a fixação dos acontecimentos como unidades de sentido separadas umas das outras – sobrepôs-se a nossa experiência espontânea, inclusive à própria experiência da linguagem que, não obstante não se distinguir de nossa vida perceptiva e, dessa forma, do meio ambiente, tornou-se ela própria refém de uma linguagem secreta, silenciosa, que a precederia – e a que chamamos de pensamentos puros.

Contra essas ilusões e em favor daquela comunidade originária que em momento algum abandonamos, Perls e Goodman (1951) propõem a noção de “contato”, com a qual tentam descrever a realização histórica do campo organismo/meio. Da mesma forma, propõem a noção de *self*, por cujo meio designam a experiência da unidade que, em cada contato, experimentamos relativamente a todas as outras experiências de contato. Assim, “(c)ontatar é, em geral, o crescimento do organismo. Pelo contato queremos dizer a obtenção de comida e sua ingestão, amar e fazer amor, agredir, entrar em conflito, comunicar, perceber, aprender, locomover-se...” O *self*, por sua vez “é o sistema complexo de contatos necessário ao ajustamento no campo imbricado. O *self* pode ser considerado como estando na fronteira

do organismo, mas a própria fronteira não está isolada do ambiente”. Portanto, “não se deve pensar o *self* como uma instituição fixada; ele existe onde quer que haja de fato uma interação de fronteira, e sempre que essa existir. Parafraseando Aristóteles: quando se aperta o polegar, o *self* existe no polegar dolorido” (p. 373, p. 179). Enquanto sistema de contatos – que integra sempre funções perceptivo-proprioceptivas, funções motoras musculares e necessidades orgânicas - o *self* não é uma “estrutura” fixa. Ou, então, o *self* não é a regularidade de uma combinatória para a qual não pode haver mudança. Ao contrário, enquanto processo, o *self* é uma integração não ociosa: ele é o “ajustamento criativo” da historicidade do campo organismo/meio, é o sistema intencional (ou sistema-*awareness*) que, a cada momento, mobiliza (na forma de um excitação) meu passado como “fundo” de um dado material que, assim, responde ao meu investimento “figurando”, como potencialidade, um horizonte de futuro. Nesse sentido, “em situações de contato, o *self* é a força que forma a gestalt no campo; ou melhor, o *self* é o processo de figura/fundo em situações de contato” (p. 374, p. 180). Em decorrência disso, Perls e Goodman (1951) vão dizer que o *self* é, sobretudo, “a realização do potencial” (p. 374, p. 180), que sou eu mesmo enquanto historicidade disponível a cada novo contato, a cada novo evento de fronteira no campo organismo/meio. De onde se segue a apresentação do *self* como uma espécie de espontaneidade engajada.

Em rigor, espontaneidade e engajamento são, conforme Perls e Goodman (1951), as duas principais características do *self*: “O *self* é espontâneo – nem ativo, nem passivo – (como fundamento da ação e da paixão) e engajado na situação concreta (como Eu, Tu e Isso)”²² (p. 376, p. 181-2). Definem espontaneidade como “o sentimento de estar atuando no organismo/ambiente que está acontecendo, sendo não somente seu artesão ou seu artefato, mas crescendo dentre dele” (p. 376, p. 182). Perls e Goodman recorrem a uma distinção lingüística para falar dessa dupla valência da espontaneidade. Trata-se da distinção que é feita

²² Ao empregar as expressões Eu, Tu, Isso, Perls e Goodman fazem explícita referência às categorias com as quais, no livro “Eu e Tu”, Buber (1923) se ocupou de caracterizar nossa experiência da transcendência. Todavia, o emprego estabelecido por Perls e Goodman não necessariamente corresponde à mística de Buber. Em Buber, o termo “Tu” – por exemplo - designa a alteridade daquilo que se apresenta “no a priori da relação” como algo que “não tem coerência no espaço e no tempo” (p. 38), que está aquém do espaço e do tempo e na mediação do que posso compreender minha diferença (como “Eu”). Trata-se do “primado” da alteridade de Deus e, nesse sentido, da alteridade do Todo frente à minha compreensão como individualidade. Perceber esse Todo é, para Buber, condição para que eu possa compreender meu “Eu”, uma vez que esse “Eu” não é uma substância, mas aquilo que se revela na relação. “Torno-me ‘Eu’ na relação com o ‘Tu’”, diz Buber (p. 32). Mas, tal como aparece no livro “Gestalt-Terapia”, “Tu” não designa a alteridade do Todo. O termo “Tu” designa sim o movimento de transcendência, o dirigir-se a algo e, nesse sentido, a própria intencionalidade. Trata-se, por conseguinte, de uma interpretação extremamente fenomenológica do pensamento de Buber. Nas palavras de Perls e Goodman, o Eu do *self* “é polar com relação a um ‘Tu’ e a um ‘Isso’”. O Isso é a sensação dos materiais, dos anseios e do fundo; o Tu é o caráter direcionado do interesse; o Eu é tomar as providências e fazer as identificações e as alienações progressivas” (PERLS, HEFFERLINE e GOODMAN, 1951, p. 377, p. 183). Não obstante a importância dessa temática, não é nosso propósito discuti-la no contexto desse trabalho.

muito especialmente na língua grega, entre o emprego de verbos na voz ativa (que indica que a ação foi praticada por um sujeito), na voz passiva (que indica que o sujeito recebeu uma ação) e na voz média (em que o sujeito experimenta a si mesmo na ação). Enquanto o emprego de verbos nas vozes ativa e passiva implica uma separação possível entre o sujeito da ação e a ação descrita pelos verbos (uma vez que tal ação poderia admitir um outro sujeito, sem, entretanto, transformar-se noutra ação), o emprego de verbos na voz média não permite essa separação. Afinal, esse emprego designa ações que são, ao mesmo tempo, a maneira específica segundo a qual um sujeito se constitui como tal. Não se trata de uma ação do sujeito sobre si mesmo, mas da gênese desse sujeito na ação. Para Perls e Goodman (1951), a espontaneidade é o caráter médio de nossos processos sensomotores e linguageiros:

O espontâneo é tanto ativo quanto passivo, tanto desejoso de fazer algo quanto disposto a que lhe façam algo; ou melhor, está numa posição equidistante dos extremos (nem passivo, nem ativo), uma imparcialidade criativa; um desinteresse não no sentido de não estar excitado ou não ser criativo – porque a espontaneidade é iminente a isso – mas no sentido de uma unidade anterior (e posterior) à criatividade e à passividade, contendo ambas (p. 376, p. 182)

O engajamento, por sua vez, tem relação com a constatação de que não temos sensação de nós próprios ou de outras coisas a não ser em uma determinada situação. É sempre no campo organismo/meio que, espontaneamente, eu me experimento como *self*, o que não significa que eu me experimente sempre da mesma maneira. Na respiração, eu sou eu mesmo, muito embora eu mal me distinga da atmosfera que inspiro e expiro. O que é diferente desse eu que decide, por alguns segundos, suspender a respiração. Ou, ainda, desse outro que, tendo experimentado a impossibilidade de existir independentemente do ar que respira, “representa-se” como um ser no mundo. Eis aqui, nessas três formas elementares de vivência de mim mesmo como funcionamento médio da experiência, a direção segundo a qual Perls e Goodman descrevem as operações básicas ou funções do *self*.

5.2 - As funções do *self*

Para Perls e Goodman (1951) a descrição do *self* – ou, o que é a mesma coisa, a descrição dos processos que constituem essa reedição criativa de nós mesmos no campo organismo/meio – é um trabalho fenomenológico. Afinal, trata-se da descrição do que há de essencial nessa experiência. Por essa razão, propõem, não uma teoria da personalidade ou uma metapsicologia, mas uma psicologia formal, que não é senão uma descrição

fenomenológica desse processo de apercepção da própria unidade no mundo – processo esse a que denominaram de *self*. Trata-se “da descrição e análise exaustivas de estruturas possíveis” (p. 378, p. 184), por cujo meio poderíamos nos representar uma continuidade no processo de crescimento (retomada criadora) do organismo. Por meio dessa descrição, apartam o sistema *self* da visada naturalista do cientista e do homem comum – visada esta que não faz senão fragmentar o *self* em um número infinito de individualidades empíricas. Todavia, conservam a linguagem utilizada, por um lado, pela teoria organísmica de Goldstein e, por outro, pela psicanálise freudiana. Afinal, tais linguagens são capazes de remarcar (ainda que precariamente) o caráter eminentemente holístico das funções por cujo meio o *self* se manifesta, muito embora nem Goldstein nem Freud compreendessem o *self* de forma transcendental.

Em verdade, Perls e Goodman adotam uma postura muito próxima daquela adotada por Dewey. Segundo este, não obstante ser verdadeiro que muitos setores da ciência contemporânea ainda são afetados por teorias do conhecimento que só se interessam por objetos puros, desvinculados de nossas experiências não cognitivas, o próprio cientista sabe da importância dos elementos não-cognitivos na condução de sua prática científica. De certa forma, a prática científica é capaz de ensinar valores, o que justifica sua utilização para pensar, por exemplo, problemas políticos, éticos e morais (DEWEY, 1922). Perls e Goodman, na esteira de Dewey, consideram que a descrição dos aspectos não-cognitivos inerentes à prática e à reflexão científicas corresponde à descrição fenomenológica de nossas vivências essenciais, e, nesse sentido, daquilo que ela tem de transcendental. Por essa razão, acreditam que a fenomenologia pode e deve se apoiar nos elementos não-cognitivos enfrentados pelos cientistas. Eis em que sentido, então, Perls e Goodman (1951) operam uma fenomenologia transcendental escrita não exatamente em termos científicos, mas apoiada no mundo da vida que esses termos tentam transformar. Tal modo de operar com a fenomenologia, entretanto, não é uma invenção deles. Merleau-Ponty (1945), alguns anos antes, já dizia que a fenomenologia:

É uma filosofia transcendental que coloca em suspenso, para compreendê-las, as afirmações da atitude natural, mas é também uma filosofia para a qual o mundo já está sempre “ali”, antes da reflexão, como uma presença inalienável, e cujo esforço todo consiste em reencontrar esse contato ingênuo com o mundo, para dar-lhe enfim um estatuto filosófico. É a ambição de uma filosofia que seja uma “ciência exata”, mas é também um relato do espaço, do tempo, do mundo “vividos” (p. 1-2).

Baseados nessa forma peculiar de ler o “transcendental” – que, aqui, portanto, limita-se a designar as formas de inserção de nossa história no campo organismo/meio -, Perls e Goodman (1951) propõem a discriminação entre, pelo menos, três funções ou operações básicas do *self* que eles denominaram de “estruturas” (p. 378, **p. 184**) ou “sistemas parciais do *self*” (p. 369, **p. 177**), a saber, a função id, a função ego e a função personalidade.

Num primeiro momento, o que opera no *self* é a função id, entendendo-se por isso a completa diluição de minha historicidade nas relações de homeostase no campo organismo/meio. Aqui, na função id, o *self* não é diferente de minhas vivências proprioceptivas e interoceptivas. Todas as sensações que experimento, “ao mesmo tempo” que são minhas, são inseparáveis do meio em que ocorrem, de modo que minha vivência, de fato, está diluída ou absolutamente integrada ao meio circundante. Enquanto id, sou eu mesmo, mas um eu em situação, inseparável das coisas de que participo. Enquanto id, sou um corpo, um corpo próprio, que antes de ser conhecido (representado para mim mesmo), é vivido como volume, espessura, trânsito entre eu e o mundo. Perls e Goodman (1951), definem o id como um tipo de relação em que o *self* “surge como sendo passivo, disperso e irracional; seus conteúdos são alucinatórios e o corpo se agiganta enormemente” (p. 380, **p. 186**).

Já o “ego”, é a função de individuação do *self* enquanto tal. Trata-se do momento em que minha espontaneidade se polariza em uma extremidade do campo organismo/meio, precisamente, a extremidade organísmica. Junto a ela, o *self* se faz “ação”, “decisão”, “deliberação” em favor da fixação de uma determinada configuração do campo (o que, como tratamos no capítulo anterior, gera uma consciência operativa), até que esse, espontaneamente, apresente alternativas de crescimento para o organismo. Eis, tão-somente aqui, o momento em que minha existência se destaca do contexto de generalidade do qual participa. Eis, aqui e tão-somente aqui, o momento em que o *self* se contrai em uma região de minha existência de generalidade, que é a minha deliberação (seja ela motora ou da ordem da linguagem). Enquanto ego, eu sou um *self* que não simplesmente “sente”, mas que, a despeito ou em favor da minha sensibilidade, toma decisões e age segundo uma direção que, não necessariamente, preciso me representar. O ego é minha capacidade de transcendência no meio – e por cujo meio me identifico ou me alieno em relação às possibilidades que o próprio meio me oferece.

O terceiro aspecto ou função do *self* é a personalidade. Trata-se, para Perls e Goodman, de uma generalidade não-perceptiva, na qual o *self* se sedimenta, tornando-se uma identidade objetiva, representada, construída por meio de atos simbólicos. Nesse sentido, é

importante não confundirmos tal generalidade com aquela que caracteriza a função id. Enquanto a função id é da ordem da percepção, ou seja, de nossa integração sensorial com o meio, a personalidade é uma generalidade virtual, formada a partir das ações, sobretudo lingüísticas, que o *self* estabelece por meio do ego. Na função personalidade o *self* identifica-se com o que o ego fez, criou a partir do meio. Nas palavras de Perls e Goodman (1951) “personalidade é o sistema de atitudes adotadas nas relações interpessoais; é a admissão do que somos, que serve de fundamento pelo qual poderíamos explicar nosso comportamento, se nos pedissem uma explicação” (p. 382, p. 187). Trata-se do conjunto de identificações simbólico-imaginárias que constituem nosso mundo objetivo. Elas incluem os valores, os preceitos morais, as regras prudenciais, os contratos e as instituições junto aos quais reconhecemos uma formulação “determinada” de nossa própria unidade histórica.

5.3 As dinâmicas do *self*

5.3.1 Redução à consideração dinâmica do *self*

A descrição das funções do *self*, apesar de pertinente à caracterização fenomenológica da maneira como uma história se retoma criativamente a cada evento no campo organismo/meio, não esclarece a dinâmica específica de cada processo de retomada. Por essa razão, Perls e Goodman percebem a necessidade de uma nova redução, nos moldes da redução transcendental operada por Husserl.

Husserl percebeu a necessidade de operar a passagem do nível eidético – em que se procedia a descrição da maneira como a consciência reconhecia suas próprias vivências essenciais – para o nível transcendental – em que se devia esclarecer o fundamento dinâmico das vivências da consciência. Da mesma forma, os autores de “Gestalt-Terapia” compreenderam a importância de estabelecer a passagem da psicologia formal – em que se investigam as funções denominadas de subsistemas ou estruturas parciais do *self* - para a fenomenologia das dinâmicas implícitas àquelas funções. Perls e Goodman acreditam poder realizar essa tarefa recorrendo às categorias de figura e fundo, tomadas de empréstimo à Psicologia da Gestalt. Para eles, cada uma das funções do *self* caracteriza um modo específico de organização gestáltica entre os elementos envolvidos (sejam eles orgânicos, mundanos ou culturais).

Quando o *self* está polarizado como id, a figura não está propriamente definida. Quando muito, se pode dizer que a figura é essa vivência volumosa do corpo, que são nossas experiências interoceptivas (sinestésicas) e proprioceptivas (viscerais), as quais permanecem inespecíficas não apenas para quem as sente, como também raramente podem ser desvinculadas das condições do meio ambiente (altitude, quantidade de oxigênio disponível, pressão atmosférica, temperatura, velocidade do vento, dentre outros infinitos fatores que, entretanto, são experimentados de forma indeterminada). Trata-se do domínio próprio em que um dado indeterminado surge ou é acolhido como figura.

Quando o *self* está polarizado na função ego, a figura é um ato intencional, uma ação deliberada a partir de um fundo de excitamentos para o qual a ação quer ser uma resposta. Já na função personalidade, a figura não é da ordem do sensorial ou da deliberação, mas é uma certa abstração, um certo valor no qual nos alienamos sob um fundo de ações e sensibilidade.

Na função id, Perls e Goodman identificam uma dinâmica que poderia ser descrita como passiva, um estado de inércia a partir do qual o ego pode acolher um dado como figura. Trata-se, especificamente, do momento de surgimento de uma excitação a partir de um fundo orgânico (de interação entre as células e os fenômenos circundantes).

Na função ego, identificam, além da apreensão da figura (que caracteriza a dinâmica do pré-contato), duas outras dinâmicas: o contato e o contato final. Por contato, devemos entender a deliberação na qual o *self* se polariza. A deliberação tanto pode ser um ato de identificação com uma possibilidade de satisfação dos excitamentos junto ao meio, quanto a alienação em favor de um arranjo físico-fisiológico ou sócio-cultural que se impõe a partir do meio. Trata-se, nesse sentido, do momento em que o *self*, abre um horizonte de futuro, investe o mundo circundante de uma função nova. A partir desse momento, só resta ao *self*, agir. É o momento em que ele “faz” alguma coisa, polariza-se numa ação concreta (na fronteira de contato, que é o limite virtual entre meus tecidos celulares e o meio). Temos, aqui, o contato final.

Depois disso, quando o excitamento foi aplacado pela ação do ego, o *self* pode “fruir”, o que significa que ele pode polarizar-se numa representação (culturalmente estabelecida) daquilo que ele próprio fez. Isso significa que o *self* pode assumir ou se identificar com uma certa personalidade. Aqui se dá a dinâmica que Perls e Goodman denominam de pós-contato.

Perls e Goodman (1951) comentam que,

(n) o processo de ajustamento criativo traçamos a seguinte seqüência de fundos e figuras: 1) Pré-contato – no qual o corpo é o fundo, e o seu desejo ou algum estímulo ambiental é a figura, isso é, o ‘dado’ ou o id da experiência. 2) Processo de contato – aceito o dado e se alimentando de suas faculdades, o *self* em seguida se aproxima, avalia, manipula etc. um conjunto de possibilidades objetivas: é ativo e deliberado com relação tanto ao corpo quanto ao ambiente; essas são as funções ego, 3) Contato final – um ponto equidistante das extremidades, espontâneo e desapaixonado de interesse com a figura realizada. 4) Pós-contato – o *self* diminui (p. 129, p. 232).

Não obstante as categorias de figura e fundo se prestarem a mostrar que o *self* não é um mecanismo, uma cadeia de causas e efeitos ou de respostas complexamente reforçadas na contingência, mas, a coesão espontânea do todo (que é minha existência de generalidade no meio) em proveito de diferentes funções (id, ego e personalidade) e na forma de diferentes dinâmicas (pré-contato, contato, contato final e pós-contato), a natureza específica dessa coesão espontânea não é suficientemente elucidada por estas categorias. Perls e Goodman, os criadores da teoria do *self* reconhecem essa insuficiência, razão pela qual vão dizer que o sentido profundo das dinâmicas implícitas ao *self* pode ser melhor esclarecido por meio de um recurso à teoria que deu origem às categorias de figura e fundo, a saber, a teoria fenomenológica da experiência temporal.

5.3.2 Temporalidade e *self*

Ainda que Perls e Goodman não citassem as lições proferidas por Husserl entre 1893 e 1917, – cujo tema era a experiência que cada um de nós tem desse *continuum* em mutação, que é nossa vivência do tempo - elas constituíam um tema familiar àqueles que, por meio de Goldstein ou, antes dele, por meio de Köhler, tiveram contato com a teoria fenomenológica da percepção como uma dinâmica de figura e fundo (a qual foi elaborada por Rubin (1915) justamente a partir daquelas lições de Husserl). É provável que Perls e Goodman compreendessem a importância da descrição fenomenológica da experiência da temporalidade. Juntando duas passagens (já citadas) da terceira parte da obra “Gestalt-Terapia” (1951), as quais falam, respectivamente, que a teoria do *self* é um tipo de “psicologia formal, que é o tema da fenomenologia” (p. 378, p. 184) e que “é provável que a experiência metafísica do tempo seja primordialmente uma leitura do funcionamento do *self*” (p. 374-375, p. 180), podemos facilmente comprovar nossa hipótese de leitura. Ademais, Goodman – conforme carta publicada por Sthoer (1994) - foi explícito quando afirmou que a escrita da teoria do *self* foi pautada pelo estilo transcendental da obra “Idéias I” de Husserl. Nessa obra, escrita a partir de 1913, Husserl já se referia à vivência interna do tempo como o fundamento

dinâmico da consciência transcendental. Daí a conclusão de que, independentemente dos objetivos visados por Husserl e pelos criadores da Gestalt-terapia (o primeiro queria estabelecer uma descrição formal de nossas vivências intencionais, ao passo que os demais queriam construir uma descrição organísmico-situacional dessas mesmas vivências), acreditamos que seja na teoria fenomenológica do tempo que haveremos de encontrar o sentido profundo da “filosofia da gestalt” concebida por Perls e Goodman.

Para Husserl (1893), quando investigamos as condições dinâmicas que permitem à consciência transcendental representar, na forma de um objeto transcendente, a unidade de suas próprias vivências, é forçoso reconhecermos a vigência de um tipo especial de intencionalidade, que não se confunde com a intencionalidade de ato (*Aktintentionalität*) (p. 107-108). Trata-se, conforme a expressão de Merleau-Ponty (1945), da “intencionalidade operativa” (p.16, p. 561) (*Fungierende Intentionalität*), que é para Husserl (1893), uma sorte de “espontaneidade” (p. 124), na forma da qual vinculamos cada uma de nossas vivências com todas as demais, sem que um ato de unificação seja exigido. Essa intencionalidade, conforme Husserl, nós a experimentamos de duas formas. Primeiramente, nós a vivemos como retenção do vivido enquanto fluxo de “modificações sucessivas”. O que é vivenciado materialmente (a percepção de uma melodia, por exemplo), tão logo é experimentado, decompõe-se em sua organização material, o que não quer dizer que tal vivência deixe de existir. Sua permanência, entretanto, implica uma variedade de modificação: ela continua retida, mas como matéria modificada e, a cada nova vivência, como modificação da modificação, até que todas essas modificações estabeleçam, para as novas vivências, um tipo de horizonte. A constituição desse horizonte, por sua vez, corresponde à segunda forma de nossa intencionalidade operativa. Essa intencionalidade diz respeito, então, à organização espontânea desses vividos retidos enquanto “horizonte” de retrospecção e de prospecção para os novos vividos materiais. Nesse segundo formato, a intencionalidade operativa implica um tipo de “síntese passiva” (porque não é estabelecida por meio de atos reflexivos) entre o que eu vivi (e que comparece como horizonte de passado e futuro) e as minhas vivências atuais. Todavia, essa síntese é provisória, de “transição” (*Uebergansynthesis*), porquanto os elementos históricos (os co-dados retidos) me arrebatam de minha atualidade em direção a uma virtualidade, que é a abertura para um novo dado material (HUSSERL, 1924). Assim, a vivência da intencionalidade operativa, ao mesmo tempo que caracteriza a retenção dos vividos em proveito da formação de um campo de presença em torno de um dado material atual, implica o desvanecimento desse campo em proveito do surgimento de um novo dado e, conseqüentemente, da formação de um novo campo, caracterizando a continuidade de um

fluxo, que denominamos de vivência interna do tempo. Segundo Husserl (1893), trata-se de uma temporalidade

pré-fenomenal, pré-imanente, constitui-se intencionalmente como forma da consciência constituinte do tempo, e em si própria. O fluxo da consciência imanente constitutiva do tempo não é apenas, mas ele é de uma maneira tão notável, e no entanto compreensível, que nele se dá necessariamente uma auto-aparição do fluxo, a partir da qual o próprio fluxo deve poder ser necessariamente captado no seu fluir (p. 107-108).

No diagrama apresentado a seguir – construído a partir de um modelo apresentado por Husserl (1893) na obra “Lições para uma Fenomenologia da Consciência Interna do Tempo” e segundo a complementação sugerida por Merleau-Ponty (1945) em seu estudo sobre o diagrama husserliano (1945, p. 477) - podemos visualizar a forma dinâmica segundo a qual Husserl compreendia nossa vivência do tempo.

QUADRO 2
 DIAGRAMA DO FLUXO DE VIVIDOS DA CONSCIÊNCIA INTERNA DO TEMPO

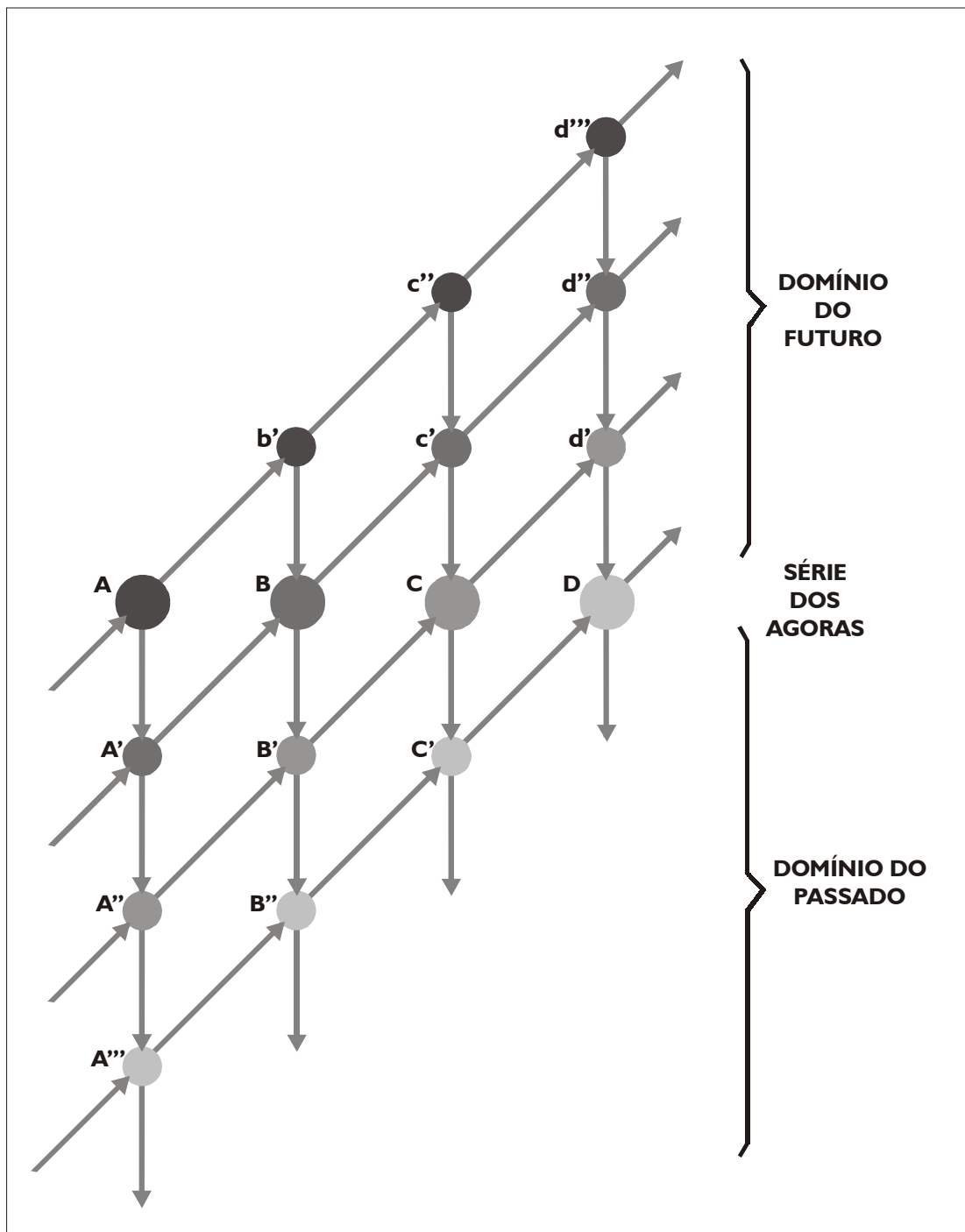


Diagrama adaptado de HUSSERL, 1893, p. 177.

Diferentemente da representação física do tempo, em que há uma sucessão linear ou cíclica de “agora(s)”, Husserl concebe o tempo vivido como uma rede que se arma, a cada vez

e em torno do novo agora que surge. Os muitos “agora” não têm ligação entre si, como no caso dos diagramas lineares ou cíclicos, nos quais importa mostrar que o que vem depois é uma conseqüência ou o retorno de algo do passado. Cada um dos “agoras” é absolutamente diferente (e, nesse sentido, separado) dos demais. Se assim não fosse, não poderíamos estabelecer distinções materiais e, conseqüentemente, constituir uma representação espacial. Eis porque Husserl fala de uma série de “agoras” independentes (A, B, C, D, etc). Mas, do fato de os muitos “agora(s)” não terem uma ligação material entre si, não se infere que não tenham relação alguma. Há, sim, uma relação, mas ela não é estabelecida desde o exterior, como faz o físico, para reconhecer entre os vários “agora(s)”, uma sucessão causal. Tampouco é estabelecida à moda de um deus panteísta, que está em todos os “agora(s)” simultaneamente. Para Husserl, a relação entre os meus vividos apenas pode ser estabelecida do ponto de vista de cada vivido, o que significa que o que se pode saber dos demais é sempre uma modificação, uma alteração deles desde a posição em que me encontro agora. Ainda assim, se no “agora” atual posso considerar os outros “agora(s)”, devo admitir um tipo de vínculo. É exatamente aqui que Husserl introduz o duplo sentido da intencionalidade operativa. Em primeiro lugar, acredita o autor, não obstante nossas vivências materiais serem finitas, elas não desaparecem completamente de nossa consciência transcendental. Elas permanecem “retidas” como modificações da matéria vivida que, assim, deixa de ser vivência para se tornar horizonte (o que Rubin (1915) chamou de “fundo”, conforme tratamos no primeiro capítulo), memória involuntária daquilo que não precisa ser evocado (por um ato de lembrança, por exemplo) para que seja reconhecido como nosso. A cada novo agora, nossas vivências retidas se modificam, assim como, quando da emergência de B no diagrama, A se transforma em A', e em A'', quando da emergência de C. Mas, em segundo lugar, mesmo se modificando constantemente, o horizonte é aquilo que eu sempre posso reivindicar como orientação para minha vivência atual. Nesse sentido, no agora C, posso retomar A' e B' como horizonte de passado, bem como projetá-los à frente, como horizonte de futuro (d'), o que implica que esse C é mais do que um “agora”, ou seja, é um “campo temporal” ou de “presença” (*Zeitfeld*) do passado e do futuro no presente (HUSSERL, 1893, p. 141). Ele é um “aqui e agora” em que minha vida inteira, meu passado e minhas expectativas estão incluídas como horizonte (ou como fundo). Entretanto, não significa que se trate de algo fechado em si, pois, porquanto é formado de co-dados que se apresentam para mim como horizontes, meu campo de presença é simultaneamente escoamento, transcendência do dado atual. Isso estabelece a abertura necessária para que um novo dado possa surgir e um novo campo de presença possa se formar. Essa característica do campo de presença – e segundo a qual a

constituição de cada campo é, simultaneamente, a abertura para um novo campo, Husserl (1924) denominou de “síntese de transição” (*Uebergangsynthesis*) (p. 256-257). Decorre daí a idéia de que a consciência, em seu nível operativo, temporal, é um *continuum* de campos de presença, em que cada qual arrasta consigo todos os outros em proveito do vindouro.

Perls e Goodman (1951) não se referem, explicitamente, ao diagrama do tempo proposto por Husserl. Todavia, no momento em que se ocupam de esclarecer em que sentido o *self* é a realização de um “potencial”, fazem a descrição de uma dinâmica que em muito se aproxima da descrição husserliana da intencionalidade operativa. Conforme nosso entendimento, isso talvez explique a enigmática afirmação de que “é provável que a experiência metafísica do tempo seja primordialmente uma leitura do funcionamento do *self*” (p. 374-375, p. 180). Para eles:

O que é importante observar é que a realidade com a qual se entra em contato não é uma condição objetiva imutável que é apropriada, mas uma potencialidade que no contato se torna concreta. O passado é o que não muda e é essencialmente imutável. Desse modo, as abstrações e a realidade abstrata imutável são construções da experiência passada fixada. Condições reais essencialmente externas são experienciadas não como sendo imutáveis, mas como sendo continuamente renovadas da mesma maneira. Ao concentrar-se a *awareness* na situação concreta, essa preteridade da situação se dá como sendo o estado do organismo e do ambiente; mas de imediato, no instante mesmo da concentração, o conhecido imutável está se dissolvendo em muitas possibilidades e é visto como uma potencialidade. À medida que a concentração prossegue, essas possibilidades são retransformadas em uma nova figura que emerge do fundo da potencialidade: o *self* se percebe identificando-se com alguma das possibilidades e alienando outras. O futuro, o porvir, é o caráter direcionado desse processo a partir das muitas possibilidades em direção a uma nova figura única” (p. 375, p. 180-181).

Tal como Husserl – que, ao descrever a dinâmica da consciência transcendental diferenciava o nível operativo do nível constituído - Perls e Goodman distinguem nossas construções objetivas da experiência passada daquilo que tais construções propriamente representam, a saber, a experiência de formação de figuras a partir de um fundo histórico. Tal experiência, segundo eles, não carece de uma deliberação reflexiva. Ela se dá de uma forma espontânea, como uma *awareness* na situação concreta, que, ao mesmo tempo em que se ocupa de fixar um dado a partir de um fundo de preteridade no campo organismo/meio, vê essa preteridade renovar-se como possibilidade futura, em busca de um novo dado. O *self*, então, se vê arrebatado por essas possibilidades – com as quais se identifica ou nas quais se aliena – em proveito de um acontecimento que ele mesmo não controla, que é o surgimento de uma nova

figura. O que faz dele a unidade de um fluxo temporal que se renova a cada situação concreta e em proveito da situação seguinte, junto a qual a situação antiga é assimilada.

Perls e Goodman utilizam a expressão “aqui/agora” para elucidar essa unidade de passagem que é o *self*. Com essa expressão, não estão querendo se referir a um determinado instante ou lugar, mas ao fato de que, em cada instante e lugar somos trespassados por uma história que nos lança ao futuro e, conseqüentemente, àquilo que vem nos surpreender. Cada “aqui/agora” é mais do que uma posição determinada. Trata-se de um campo temporal ou, o que é a mesma coisa: campo de presença do já vivido como horizonte de futuro para a materialidade da relação organismo/meio. No interior de cada “aqui/agora”, operamos o “contato”, que é justamente essa reedição criativa (ou ajustamento criativo) do passado frente às possibilidades abertas pela atualidade do dado – ou, simplesmente, síntese passiva. O *self*, por sua vez, é apenas o sistema de contatos no presente transiente, o fluir de um “aqui/agora” noutro, a passagem de um campo de presença para outro, a fronteira-de-contato em funcionamento – que é um outro nome para a síntese de transição.

5.4 Proposta de releitura das dinâmicas do *self* à luz da teoria fenomenológica do tempo

A formação do campo de presença - futuro que se faz presente a partir do passado - é o acontecimento que Perls e Goodman denominam de *contato*. Tal acontece quando “algo” (que tanto pode ser um dado proprioceptivo, exteroceptivo ou interoceptivo) adquire valor de figura em nossa existência, o que implica que emprestemos, a esse algo, um fundo de dados, os quais não são senão a nossa existência já vivida e, nesse sentido, modificada, que retomamos numa dupla orientação: futuro e passado. Ora, se o *self* é um sistema de contatos realizado no presente transiente (o que poderíamos perfeitamente enunciar como um sistema de implicação temporal no campo de presença), e se ele é constituído por uma série de dinâmicas, nós poderíamos então, estabelecer uma releitura dessas mesmas dinâmicas, agora pela ótica das vivências temporais operadas em cada uma delas.

É de fundamental importância observar, entretanto, que a apresentação temporal das dinâmicas do *self* não implica considerá-las como uma forma de ciclo ou de linearidade causal. Temporalidade quer tão-somente dizer a experiência de coesão espontânea (não mediada por atos reflexivos), na forma da qual eu experimento, frente aos outros e ao mundo circundante, a unidade de uma existência mista, de generalidade: *self*. Portanto, não obstante

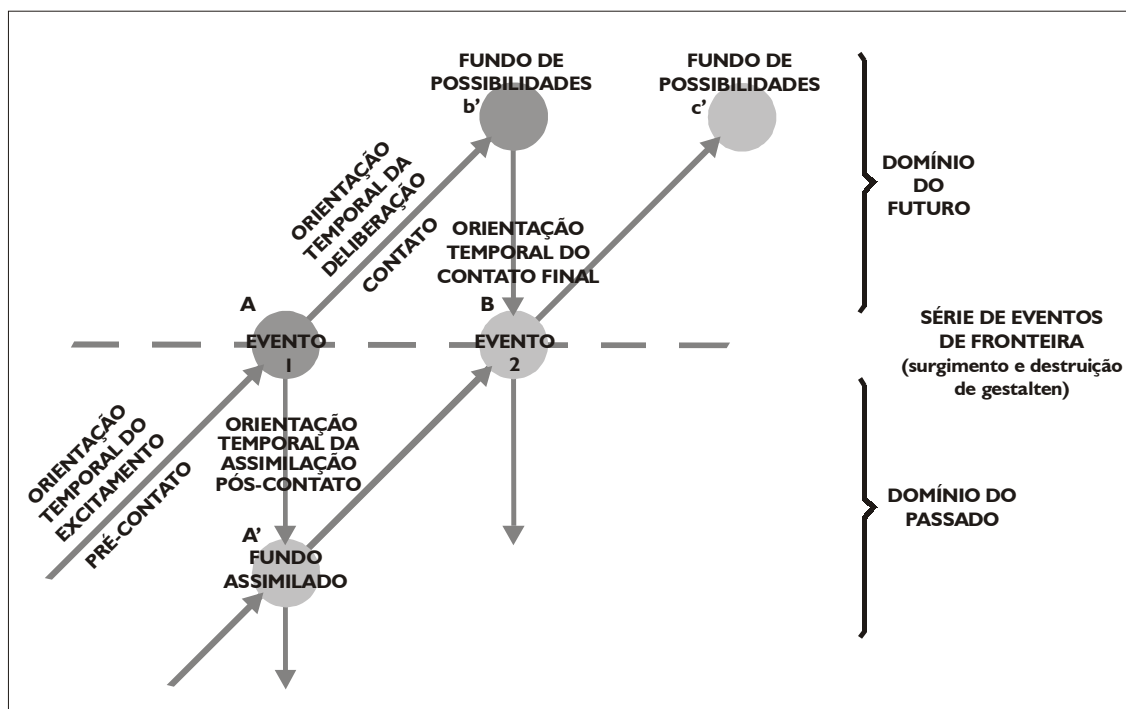
as dinâmicas sinalizarem o modo como o já vivido comparece junto ao dado, não há nada que se repita. Há tão-somente retomada, o que nunca é uma repetição, mas a criação do novo (campo) a partir do que, desde o passado, se anuncia (no dado) como futuro.

Ainda assim, Perls e Goodman prestaram uma inestimável contribuição para a psicologia formal e para as práticas psicoterapêuticas quando descreveram, não uma seqüência objetiva, mas a essência (ou forma geral) das orientações que se abrem toda vez que nos ocupamos de um dado a partir de nosso fundo (horizonte de passado e futuro). Estamos aqui falando das já aludidas dinâmicas do *self*, que são o pré-contato, o contato, o contato final e o pós-contato. Tais dinâmicas não são, voltamos a frisar, uma cadeia de ocorrências, etapas sucessivas de eventos de uma seqüência determinada, tal qual num ciclo, mas a abertura do novo a partir do antigo. Ainda assim, elas descrevem a orientação ou a direção na forma da qual vivenciamos, no campo de presença (ou, se se preferir, na fronteira de contato ou no “aqui e agora”), a retomada do já vivido (fundo) em proveito do dado material eminente. Com efeito, se o *self* – enquanto sistema de contatos no presente transiente - é um processo temporal, e, se tal temporalidade é aquela descrita nos termos da fenomenologia de nossa vivência do tempo, então, o diagrama de Husserl (1893) pode nos ajudar a compreender a infra-estrutura temporal inerente às dinâmicas do contato. Conforme acreditamos, a utilização do diagrama husserliano tem a vantagem de nos permitir: i) visualizar o modo como nossa história vivida (e representada) participa do nosso “aqui-agora”; ii) compreender o sentido de “campo” que caracteriza nosso “aqui-agora”; iii) elucidar o caráter sempre “inédito” (e, nesse sentido, criativo) dos ajustamentos que estabelecemos (a partir de nosso fundo temporal e frente ao mundo e ao outro) no campo; iv) esclarecer a razão pela qual o “aqui-agora” é não somente um encontro com o mundo e com o outro, mas a experimentação de nossa unidade histórica, experimentação essa que é o que justifica a escolha que Perls e Goodman fizeram pelo nome *self*. A aplicação do diagrama husserliano às dinâmicas do contato foi algo extremamente simples de fazer, depois que compreendemos a relação que havia entre a seguinte passagem da obra “Gestalt-Terapia” e as “Lições para uma Fenomenologia da Consciência Interna do Tempo” de Husserl (1893):

A partir do princípio e durante todo o processo, ao ser excitado por uma novidade, o *self* dissolve o que está dado (tanto no ambiente quanto no corpo e em seus hábitos), transformando-o em possibilidades e, a partir desses, cria uma realidade. A realidade é uma passagem do passado para o futuro: isso é o que existe, e é disso que o *self* tem consciência, é isso que descobre e inventa” (PERLS, HEFFERLINE e GOODMAN, 1951, p. 404-405, **p. 209**).

A propósito, em certo sentido, Perls e Goodman estão descrevendo o que se passa num “presente transiente”, que é o lugar do contato e que não é senão o campo de presença do qual falava Husserl. Do passado vem algo que não é o próprio dado, mas o fundo do qual o dado assume, na fronteira material de meu organismo e do meio, o valor de figura. De fato, apenas o que podemos perceber como realidade material é o dado, mas ele não significaria nada se não houvesse, por um lado, um fundo de passado que lhe desse sentido próprio (pré-contato) e um fundo de possibilidades motoras (contato) que me permitisse encontrar, doravante – e isso quer dizer, noutra dado, noutra configuração material – um modo de resolução (contato final) do dado antigo, que então já se teria tornado passado (pós-contato).

QUADRO 3
DIAGRAMA DA DINÂMICA TEMPORAL DO SELF



Criado por Rosane Lorena Granzotto a partir de HUSSERL, 1893 e PERLS, HEFFERLINE e GOODMAN, 1951.

O pré-contato é uma organização espontânea do dado e dos co-dados na fronteira de contato. A partir dos co-dados (que comparecem como fundo), o dado (seja ele próprio, intero ou exteroceptivo) “figura” como necessidade. Em rigor, o dado não vem do nosso fundo temporal, muito embora nossas experiências temporais possam estar representadas em um

dado presente como um ato de recordação, uma fotografia etc. O dado se impõe no nosso campo de presença como uma ocorrência material, como um evento de fronteira. Mas, nada adiantaria ele se impor se nós não o apanhássemos, se não nos ocupássemos dele (“introjeção” saudável). O que é bastante óbvio em nossa experiência cotidiana, afinal, nem tudo o que “ataca” nossa retina se configura, para nós, como objeto visual, ou, de outra forma, nem tudo o que enxergamos chama nossa atenção. Para que isso aconteça, é preciso que haja uma “forma especial de contato” entre os dados materiais visados e o fundo de nossas vivências. Isso, porém, é algo que não depende de nossa deliberação. Trata-se de um acontecimento espontâneo, como uma “síntese passiva” (p. 256-257), diria Husserl (1924). Trata-se, enfim, do pré-contato: de forma passiva (razão pela qual falamos de um “pré” contato), o ego recolhe do id um fundo que, de modo não deliberado, é agregado ao dado. Eis aqui a sensorialidade, a emergência da figura na fronteira de contato, que é essa “gestalt” entre nosso fundo de vividos (que é o nosso corpo agigantado como id) e o dado propriamente dito (fenômeno físico). No contato, o horizonte de futuro aparece pleno de possibilidades e o ego arrasta o meio para uma virtualidade, a virtualidade da deliberação, da decisão. Uma deliberação nunca é, de fato, um evento que se resume à matéria dos dados envolvidos, mas é uma abertura para uma nova configuração. Trata-se, em verdade, de um salto para além da materialidade do que está dado. Trata-se de uma abstração na forma da qual o ego se lança ou, então, se protege (respectivamente, “projeção” e “retroflexão” saudáveis). Uma vez tomada a decisão, só resta ao ego o movimento radical de transcendência, o lançar-se para o outro ou na direção do mundo – movimento que Husserl (1924) chamava de “síntese de transição” (*Uebergangsynthesis*) (p. 256-257). É aqui que se estabelece o contato final, que é o encontro com um novo dado, junto ao qual o dado passado não pode ser mais que um fundo, como a sede torna-se fundo ante o gole de água fresca. Em verdade, estamos aqui, já diante de um novo campo de presença, junto ao qual o dado passado não pode aparecer senão como co-dado. Ainda assim, o ego pode retornar a esse co-dado, não apenas como modificação de uma necessidade antiga, mas como o representante de uma experiência “bem” ou “mal” sucedida, o que necessariamente implica um modo de valoração, o qual não é senão a forma como eu mesmo me identifico naquilo que eu vivi (“confluência” saudável). Temos então a assimilação do passado como representação de nós mesmos. Tal assimilação, Perls e Goodman vão denominar de pós-contato. É exatamente nesse ponto que se dá a formação da “personalidade”, que é essa outra função do *self*. Na forma de personalidade, recolhemos o passado como aquilo com o que nos identificamos, ampliando nossa existência para além do campo de presença (ou “aqui-agora”) em que efetivamente estamos.

5.5 Filosofia da gestalt como fenomenologia do *self*

Enquanto sistema de contatos no presente transiente, o *self* designa o processo de formação e de destruição de “gestalten” - que são meus “aqui/agora”. A dinâmica específica desse processo corresponde à síntese passiva de minha história junto a um dado material, mas também com a reformulação dessa história numa síntese vindoura (ou de transição). Nesse sentido podemos falar da teoria do *self* como uma “filosofia da gestalt” realizada em termos fenomenológicos. Afinal, para esclarecer os aspectos funcionais e dinâmicos envolvidos na formação de “gestalten”, a teoria do *self* “descreve” o que se exprime em cada formação do campo organismo/meio, precisamente, minha subjetividade, seja ela entendida como generalidade sensório-afetiva (id), como individualidade motora e verbal (ego) ou como comunidade objetiva (personalidade). Tal subjetividade, por sua vez, faz lembrar a subjetividade intersubjetiva da fenomenologia, que Husserl chamava de consciência transcendental. O processo de formação e de destruição de “gestalten”, naquilo que tem de dinâmico, não se distingue da dinâmica temporal da própria consciência transcendental. Ainda assim, Perls e Goodman preferem – em vez da descrição formal da consciência transcendental – a descrição empírica das formas de ajustamento de nossa história no meio material, o que constitui uma fenomenologia de nossas funções (ou necessidades) organísmicas no meio, as quais são apresentadas segundo as dinâmicas temporais do contato: pré-contato, contato, contato-final e pós-contato.

CONCLUSÃO

I

Conforme já mencionado na introdução, em seu livro autobiográfico, Perls (1969) prometeu uma “filosofia da gestalt” (p. 316), da qual – até aquele momento – tinha apenas algumas partes prontas. No decorrer dos últimos três capítulos, foi nossa preocupação mostrar quais haveriam de ser aquelas partes. E, conforme apuramos, são elas as reflexões críticas sobre a obra de Goldstein estabelecidas por Perls, primeiramente, a partir de Smuts e de Friedlaender e, depois, a partir de Goodman. Para que o sentido preciso dessas reflexões críticas ficasse esclarecido, decidimos partir – nos dois primeiros capítulos - de um trabalho de gênese do conceito alvo destas críticas, precisamente, o conceito de intencionalidade organísmica. Para essa tarefa, foi necessário abordar, além das discussões teóricas da Psicologia da Gestalt, os projetos fenomenológicos relativamente aos quais, tanto os primeiros gestaltistas quanto o próprio Goldstein seriam, ainda que de forma inconfessa, tributários. Com efeito, em tais projetos fenomenológicos – especificamente no projeto de uma fenomenologia como filosofia transcendental – encontramos não apenas as formulações que deram origem às principais noções empregadas pelos psicólogos da gestalt (especialmente por Goldstein). Encontramos também a “arquitetura” conceitual – especialmente na obra *Ideen* de Husserl (1913) – da qual Goodman partiu para construir, nos termos de uma teoria do *self*, a “filosofia da gestalt” pensada por Perls. Em decorrência, pudemos concluir que a filosofia da gestalt, em seu aspecto mais elaborado e eminente, é uma releitura de Goldstein a partir de Husserl. Ou, então, a “filosofia da gestalt” é um “retorno” da Psicologia da Gestalt à fenomenologia. O nome desse retorno é “teoria do *self*”, a qual, por consistir em uma descrição fenomenológica das dinâmicas que formam nossa intencionalidade organísmica (ou *awareness*), faz da filosofia da gestalt uma peça fenomenológica, ainda que não se trate de uma fenomenologia estritamente husserliana, porquanto escrita numa terminologia singular, em que o empírico e o transcendental estão articulados como uma única sorte de acontecimentos.

II

Se for verdade que a descrição da “gestalt” é, para Perls e Goodman, uma empresa fenomenológica, e, se for verdade que a “filosofia da gestalt” consiste, primordialmente, numa fenomenologia do *self*, também é verdadeiro que tal fenomenologia não adere integralmente ao programa de Husserl. Para ele, importava constituir um domínio estritamente formal, liberado de todo e qualquer compromisso com a ontologia clássica, no interior do qual se pudesse estabelecer uma apresentação evidente do mundo natural. Perls e Goodman não têm essa ambição, mesmo porque, para eles, o mundo natural não carece de uma apresentação evidente. A demanda de evidência é um dentre os muitos modos de organização de nossa historicidade - especificamente aqui, junto ao campo organismo/linguagem - em seu modo reflexivo. Noutras palavras, a apresentação evidente do mundo natural é tão-somente uma possibilidade que o próprio mundo, em sua organização languageira, abre para nossa história. Mas as possibilidades não se limitam a essa. O interesse de Perls e Goodman, nesse sentido, é, justamente, marcar a infinidade de possibilidades que o mundo abre para nós mesmos, a infinidade de ajustamentos criativos que o mundo disponibiliza para o *self*, muito embora – e nisso, Perls e Goodman mantêm-se fiéis a Husserl - nenhuma dessas possibilidades ocorreria se não houvesse um fundo histórico que as visasse, que as assumisse de maneira intencional ou, como preferem eles, que as tomasse na forma de um sistema-*awareness*. Descrever as nossas múltiplas formas de inserção intencional no mundo da vida: eis aqui o sentido programático da “filosofia da gestalt”. Inserções essas que incluem, tal como se pode perceber a partir da experiência clínica, a neurose. Essa não é a mais importante das formas de inserção histórica no mundo. Mas é aquela que, na contramão do ideal da certeza, exprime a própria incerteza de nós mesmos e do mundo. Aliás, motivar, no cliente, uma fenomenologia da incerteza do mundo e de nós mesmos: essa nos parece ser a tarefa da terapia gestáltica.

III

A trajetória estabelecida por nossa pesquisa, entretanto, não coincide com o modo habitual, segundo o qual, a comunidade de gestalt-terapeutas reconhece o vínculo entre a fenomenologia e a Gestalt-terapia. De um modo geral, a literatura de comentadores da Gestalt-terapia não relaciona os temas fenomenológicos do livro de Perls, Hefferline e Goodman (1951) com o projeto de uma “filosofia da gestalt”. Ainda assim, reconhecem que a

entrada em cena daqueles temas veio aprofundar, quando não substituir, a abordagem que, até 1951, Perls tinha da psicanálise e da Psicologia da Gestalt. Nesse sentido, Isadore From e Michael Vincent Miller (1997) salientam o caráter fenomenológico da Gestalt-terapia quando, na introdução da edição do *The Gestalt Journal* da obra “Gestalt-Terapia”, dizem que Perls, Hefferline e Goodman, seus autores,

em lugar de tentar descrever saúde e patologia em termos derivados da ciência causal, apresentam um entendimento fenomenológico, baseado na experiência observável e imediatamente relatável, de como uma pessoa faz para criar – e continuar criando – uma realidade neurótica ou saudável (p. 28).

Ademais, conforme Fromm e Miller, a Gestalt-terapia é uma fenomenologia aplicada: os seus conceitos de “fronteira de contato” e de “*self*” são verdadeiros construtos fenomenológicos, pois, assim como estes, também aqueles se ocupam de descrever o “surgimento e desvanecimento no momento presente” (p.28) de um objeto intencional de uma experiência subjetiva imediata.

Estamos de pleno acordo com essa posição de From e Miller. Conforme demonstramos nos capítulos quarto e quinto, a proposta de uma fenomenologia da *awareness* acabou, de fato, por engendrar – como correlativos das noções fenomenológicas de “campo de presença” e de “consciência transcendental” – as noções de “fronteira-de-contato” e de “*self*”. De toda sorte, o que acreditamos haver acrescentado às análises de From e Miller é o esclarecimento sobre a função do discurso fenomenológico no contexto das discussões promovidas por Perls e Goodman (1951), especificamente, no segundo volume do livro “Gestalt-Terapia”. Tal função não tem relação com a construção de um método de intervenção clínica capaz de salvaguardar a individualidade do “processo psicofisiológico experienciado por uma pessoa” (p.293), conforme postulou outro importante psicoterapeuta e autor de textos de Gestalt-terapia, Zinker (1994). Para ele, o termo “fenomenológico”, na Gestalt-terapia, quer tão-somente indicar que o processo psicofisiológico experienciado por uma pessoa é unicamente seu, e que a dimensão do aqui/agora dá a esse fenômeno pessoal um imediatismo existencial. A realidade fenomenológica existe sempre temporariamente no presente e espacialmente exatamente no aqui. O “aqui/agora” fenomenológico representa, portanto, uma experiência sensorial altamente pessoal em um determinado momento do tempo e do espaço. Tal experiência parece evidenciar uma avaliação contraditória com a maneira segundo a qual Perls e Goodman definiram o *self*. Para eles, o *self* não é uma pessoa: é um sistema de contatos exercido por uma espontaneidade genérica. É verdade que cada

contato ocorre no “aqui/agora”, todavia, este não é algo que se possa reduzir ao espaço e ao tempo objetivamente medidos. O “aqui/agora” é, antes, a forma passiva de síntese entre nossa historicidade mutante (que, portanto, nunca é um valor objetivamente determinado) e um dado material concreto. Por essa razão, se se trata de compreender a função da fenomenologia na Gestalt-terapia, temos de olhar não para aquilo que de “pessoal” possa haver nos processos de contato. Quando muito, a “pessoa” é uma construção da função personalidade. E a construção dos papéis sociais, assim como de todas as outras funções implicadas no processo de contatar, parte de uma generalidade transcendental, que é aquilo que de mais próprio e mais indeterminado nós experimentamos de nós mesmos, a saber, nossa historicidade. Demarcar tal historicidade: eis aqui a função elementar do discurso fenomenológico no contexto das reflexões da Gestalt-terapia.

A demarcação dessa generalidade transcendental – que somos nós mesmos enquanto fluxo temporal – não se confunde, todavia, com um trabalho técnico, exclusivamente metodológico (como se, em fenomenologia, pudéssemos separar método e conteúdo a serem investigados). Entrementes, essa é a posição de Yontef (1993), outro renomado gestalt-terapeuta, que afirma que “a Gestalt-terapia se utiliza da fenomenologia com uma conotação mais técnica: a Gestalt-terapia criou uma terapia estruturada numa metodologia existencial operacional”. Conforme Yontef, deveríamos trabalhar “entrando experiencialmente (sic) na situação e permitindo que a *awareness* sensorial descubra o que é óbvio/dado, reconhecendo e colocando entre parênteses idéias preconcebidas sobre o que é relevante”. Acrescenta que, “a exploração fenomenológica objetiva uma descrição cada vez mais clara e detalhada do que É; e desenfatar o que seria, poderia ser, pode ser e foi” (p. 217-218). Tal como Yontef, Ginger e Ginger (1987) afirmam que a Gestalt-terapia reteve da fenomenologia os seguintes aspectos:

1. que é mais importante descrever do que explicar: o *como* precede o *porque*.
2. que o essencial é a *vivência imediata*, tal como é percebida ou *sentida corporalmente* – até imaginada – assim como o *processo* que está se desenvolvendo *aqui e agora*;
3. que nossa percepção do mundo e do que nos rodeia é dominada por fatores *subjetivos irracionais*, que lhe conferem *um sentido, diferente para cada um*;
4. isso conduz, particularmente, à importância de uma *tomada de consciência do corpo* e do tempo vivido, como *experiência única de cada ser humano*, estranha a qualquer teorização preestabelecida (p. 36) [grifo do autor].

Nosso entendimento é que essa consideração “metodologicista” da função da fenomenologia no “corpus” da Gestalt-terapia é não apenas inconsistente como também contraditória nela mesma. Inconsistente porquanto desconsidera, na forma como os utiliza, o sentido dos conceitos técnicos de redução, de essência, de consciência e de corporeidade. Para a fenomenologia, redução não tem absolutamente relação com suspensão de toda e qualquer idéia (apenas das teses naturalistas). Essencialidade, da mesma forma, não tem relação alguma com “vivência imediata” (as essências não são imediatas, mas intuições expressas na imanência dos atos e, por conseguinte, na mediação deles). Consciência transcendental, ademais, não se confunde com “subjetividade irracional”. A consciência transcendental não é, simplesmente, uma subjetividade, mas uma subjetividade intersubjetiva; tampouco, é irracional, muito embora comporte uma forma primitiva de racionalidade, que é a intencionalidade operativa. Esse “metodologicismo”, ademais, é contraditório consigo mesmo. Afinal, ao mesmo tempo em que afirma ser preciso fazer a redução (em benefício da descrição de “como” uma subjetividade emerge), ele não põe em questão a tese de que a subjetividade é uma individualidade inexorável, o que justamente vem reafirmar aquilo que a fenomenologia sempre insistiu em suspender, precisamente, a tese do mundo natural, da qual a noção de subjetividade individual é uma das facetas.

Para Perls e Goodman, a fenomenologia não é uma metodologia empírica. Trata-se de uma postura teórica, por meio da qual se privilegia a descrição daquilo que se mostra desde si. Mas, isso que se mostra desde si: não sabemos de antemão o que seja. Perls e Goodman, por tal razão, preservam o nome “gestalt” como designativo dessa espontaneidade que só se deixa conhecer *a posteriori*. Em Perls e Goodman, enfim, a fenomenologia está a serviço da descrição da “gestalt” que, por sua vez, apenas se manifesta fenomenologicamente, como solução vindoura daquilo que, desde o passado, faz-nos transcender o presente. O sistema *self* é uma forma de apresentação desse *continuum* em mutação, a própria “filosofia da gestalt”.

IV

Antes de fundar a Gestalt-terapia, Perls atuava como psicanalista. É da psicanálise que ele trouxe o *leit motiv* que o acompanharia por toda a vida: a terapia²³. Em certo sentido, não exageraríamos se disséssemos que a terapia demarca o domínio dos fins, a teleologia na qual

²³ Ainda que Freud reivindicasse enfaticamente que se diferenciasse a psicanálise das psicoterapias, ele admitia que a psicanálise implicasse uma prática terapêutica, mas não de sugestão, como no caso das psicoterapias de sua época. Tal como a psicanálise freudiana, a prática psicoterapêutica concebida por Perls e seus colaboradores jamais se pretendeu uma prática sugestiva.

Perls sempre investiu e por meio da qual almejou estabelecer uma sólida contribuição para a empresa do “saber”, muito embora tal contribuição não reivindicasse o “status” de saber. Afinal, a terapia deveria ser a fala do que não se sabe, do não-saber, dessa ambigüidade fundamental que funda e sobeja nossas conquistas objetivas. No que justamente a terapia coincidiria com uma certa maneira de se compreender a tarefa da filosofia fenomenológica. Nos termos de Merleau-Ponty (1945),

A fenomenologia é o estudo das essências, e todos os problemas, segundo ela, resumem-se em definir essências: a essência da percepção, a essência da consciência, por exemplo. Mas a fenomenologia é também uma filosofia que repõe as essências na existência, e não pensa que se possa compreender o homem e o mundo de outra maneira senão a partir de sua “facticidade”. (p. 1-2).

Tal como a fenomenologia (descrita por Merleau-Ponty), a terapia (concebida por Perls e Goodman) é a ocasião de uma reflexão profunda sobre aquilo que os nossos laços sociais são, antes que os tenhamos determinado, precisamente, acontecimentos. Essa reflexão, entretanto, é menos a tentativa de se universalizar a pré-história anônima da qual viemos e mais um modo de demarcar a finitude de nossos esforços compreensivos em proveito dos próprios acontecimentos. Talvez isso explique por que razão Perls se viu obrigado a abandonar a metapsicologia freudiana em proveito da “fenomenologia” – apenas anunciada – no emprego goldsteiniano da noção de “gestalt” na descrição dos comportamentos de portadores de lesões cerebrais. Diferentemente da psicanálise freudiana, que não resistiu à tentação de abstrair, do contexto terapêutico, uma metapsicologia destinada à universalização de um não-saber que, paradoxalmente, poderia explicar tudo (qual seja esse não-saber, a pulsão), a compreensão gestáltica dos processos patológicos reconduzia as explicações ao primado dos fenômenos, dos acontecimentos que, embora já mostrassem um sentido, não podiam explicar nada.

REFERÊNCIAS

- AQUINO, Tomás de (1126). *Suma contra los Gentiles*. Madrid: BAC, 1967. Tomo II, livro IV.
- ARISTÓTELES apud ANGIONI, Lucas (1999). De Anima (Livros I – III trechos), In: _____. *Textos Didáticos*, nº 38. Campinas: Unicamp, p. 85-87.
- BRENTANO, Franz (1874). *Psychologie du Point de Vue Empirique*. Paris: Aubier, 1944.
- BUBER, Martin (1923). *Eu e Tu*. 2 ed. Trad. Newton Aquiles von Zuben. São Paulo: Cortez e Moraes, 1979.
- CALLIGARIS, Contardo (1991). O Inconsciente em Lacan. In: KNOBLOCH, F (org). *O Inconsciente: Várias Leituras*. São Paulo: Escuta.
- DARTIGUES, André (1992). *O que é Fenomenologia*. Trad. Maria José J. G. de Almeida. 3 ed. São Paulo: Moraes.
- DERRIDA, Jacques (1967). *A Voz e o Fenômeno*. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.
- DEWEY, John (1922). *Human Nature and Conduct: An Introduction to Social Psychology*. New York: Prometheus Books, 2002.
- _____ (1938). *Lógica: A Teoria da Investigação*. Trad. Murilo R. O. Paes Leme. São Paulo: Abril, 1980, (Coleção Os Pensadores).
- EHRENFELS, Christian Freiherr Von (1890). Über Gestaltqualitäten. *Vierteljahrsschrift für Wissenschaftliche Philosophie*. N. 14, p. 249-292.
- FEDERN, Paul (1949). Mental Hygiene of the Psychotic Ego. *Amercian Journal of Psychotherapy*, p. 356-371, July.
- FREGE, Gottlob Johann (1884). *Fundamentos da Aritmética*. Trad. Luís Henrique dos Santos. São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- FREUD, Sigmund (1900a). *Studienausgabe*. Frankfurt a/M: Fischer, 1969-1979 (10 volumes)
- _____ (1900b). *A interpretação dos Sonhos*. Trad. Walderedo Ismael de Oliveira. Rio de Janeiro: Imago, 1999.
- _____ (1920). *Além do Princípio do Prazer*. Trad. Christiano M. Otticica. Rio de Janeiro: Imago, 1976.
- FRIEDLAENDER, Salomo (Mynona) (1918). *Schöpferische Indifferenz*. Frankfurt: Verlag, 2001.
- _____ (1935). *Das Magische Ich*. Frankfurt: Verlag, 2001.
- FROM, Isadore; MILLER, Michael Vincent (1994). Introdução à edição do The Gestalt Journal. In: PERLS, Frederick; HEFFERLINE, Ralph; GOODMAN, Paul. *Gestalt Terapia*. Trad. Fernando Rosa Ribeiro. São Paulo: Summus, 1997, p. 15-29.

- GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo (1974). *Psicologia Estrutural em Kurt Lewin*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1974.
- GELB, Adhémar (1933). Remarques Générales sur l'Utilisation des Données Pathologiques pour la Psychologie et la Philosophie du Langage. In: GELB e GOLDSTEIN. *Essais sur le Langage*. Paris: Minuit, p. 229-256, 1987.
- GILSON, Etienne (1955). *La Psychologie Descriptive selon Franz Brentano*. Paris: Vrin.
- GINGER, Serge; GINGER, Anne (1987). *Gestalt: Uma Terapia do Contato*. Trad. Sonia de Souza Rangel. São Paulo: Summus, 1995.
- GOODMAN, Paul (1972). *Little Prayers and Finite Experience*. New York: Harper Collins.
- GOLDSTEIN, Kurt (1933). Analyse de l'Aphasie et Étude de l'Essence. In: GELB, Adhémar e GOLDSTEIN, Kurt. *Essais sur le Langage*. Paris: Minuit, p. 257-345, 1987.
- _____ (1934). *The Organism*. New York: Urzone, 1995.
- _____ (1949). *Human Nature*. Cambridge: Harvard University Press, 1951.
- GUILLAUME, Paul (1937). *La Psychologie de la Forme*. Paris: Flammarion.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1807). *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 1992, 2 vols.
- HEIDEGGER, Martin (1927). *Ser e Tempo*. Trad. Márcia Cavalcanti. Petrópolis: Vozes, 1989, v. 2.
- HUSSERL, Edmund (1890). Textes extraits du tome XXII des Husserliana, In: HUSSERL – TWARDOWSKY. *Sur les Objets Intentionnels – 1893/1901*. Trad. Jacques English. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1993.
- _____ (1891). *Philosophie der Arithmetik*. Haag: M. Nijhoff, 1970.
- _____ (1893). *Lições para uma Fenomenologia da Consciência Interna do Tempo*. Trad. Pedro M. S. Alves. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, [s.d.].
- _____ (1900-1901). *Investigaciones Lógicas*. Trad. Jose Gaos, 2 ed. Madrid: Alianza, [s.d.], V. I.
- _____ (1900-1). *Investigaciones Lógicas*. Trad. Jose Gaos, 2.ed. Madrid: Alianza, [s.d.], V. II.
- _____ (1903). *Articles sur la Logique*. Paris: PUF, 1975.
- _____ (1907). *A Idéia da Fenomenologia*. Trad. Lisboa: Edições 70, [s.d.].
- _____ (1913). *Ideas Relativas a una Fenomenologia Pura e una Filosofia Fenomenológica I*. Trad. José Gaos. 3 ed. México, D. F.: Fondo de Cultura Economica, 1986.
- _____ (1924). *Formal and Transcendental Logic*. Trad. Dorian Cairns. Haag: M. Nijhoff, 1969.
- _____ (1931). *Meditações Cartesianas*. Trad. Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001.
- _____ (1935). *La Crise des Sciences Européenes et la Phénoménologie Transcendentale*. Trad. Gérard Granel. – Paris: Gallimard, 1976.
- _____ (1968). *Phänomenologische Psychologie*. Haag: M. Nijhoff, 1968. (Husserliana, Bd. IX).
- _____ (1973a). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Haag: M. Nijhoff. Erster Teil.

- (Husserliana. Bd XIII).
 _____ (1973b). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Haag: M. Nijhoff. Zweiter Teil.
 (Husserliana. Bd XIII).
 _____ (1973c). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Haag: M. Nijhoff. Dritter Teil
 (Husserliana. Bd XIII).
- KANT, Immanuel. (1781). *Crítica da Razão Pura*. Trad. Valério Rohden et al. São Paulo: Nova Cultural, 1982.
 _____ (1790). *Crítica da Faculdade do Juízo*. Trad. Valério Rodhen e António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.
- KOFFKA, Kurt (1927). *Princípios de Psicologia da Gestalt*. São Paulo: Cultrix, 1982
- KÖHLER, Wolfgang (1938). On Isomorphism, In: _____. *The Place of Value in a World of Facts*. New York: Liveright Publishing Corporation.
 _____ (1947). *Psicologia da Gestalt*. Trad. David Jardim. Belo Horizonte: Itatiaia, 1980.
- LACAN, Jacques (1964). *O Seminário*. Livro 11: Os Quatro Conceitos Fundamentais da Psicanálise. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Trad. M. D. Magno. 2 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- LEIBNIZ, Gottlob (1720). *Princípios de Filosofia ou Monadologia*. Trad. Luís Martins. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, [s.d.].
- LEVINAS, Emmanuel (1930). *Theorie de l'Intuition dans la Phénoménologie de Husserl*. Paris: Vrin, 1970.
 _____ (1991). *Entre Nós: Ensaio sobre a Alteridade*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- LEWIN, Kurt (1936). *Princípios de Psicologia Topológica*. São Paulo: Cultrix, 1973.
- LOCKE, John (1690). *Ensaio Acerca do Entendimento Humano*. Trad. Anoar Aiex. São Paulo: Nova Cultural, 2000, (Coleção Os Pensadores).
- LOFFREDO, Ana Maria (1994). *A Cara e o Rosto: Ensaio sobre Gestalt-terapia*. São Paulo: Escuta.
- LÖWENSTEIN, Rudolph; HARTMANN, H; KRISS, E (1956). *Organization and Pathology of Thought*. Columbia: Columbia Univ. Press.
- MARX, H. Melvin; HILLIX, A. William (1963). *Sistemas e Teorias em Psicologia*. Trad. de Álvaro Cabral. 9 ed. São Paulo: Cultrix, 1993.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (1942). *La Structure du Comportement*. Paris: PUF.
 _____ (1945). *Fenomenologia da Percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
 _____ (1949). *Resumo de Cursos na Sorbonne: Psicossociologia e Filosofia*. Trad. Constança Marcondes César e Lucy Moreira César. São Paulo: Papirus, 1990.
 _____ (1957). *A Natureza*. Texto estabelecido por Dominique Séglaard. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
 _____ (1960). *Signos*. Trad. Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. São Paulo:

- Martins Fontes, 1991.
- MILL, John Stuart (1843). *A System of Logic Ratiocinative and Inductive, Being a connected View of the Principles and the Methods of Scientific Investigation*, 2 vols.
- MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de (1989). *Crítica da Razão na Fenomenologia*. São Paulo: Nova Stella/ EDUSP.
- _____ (2001). *Racionalidade e Crise: Estudos de História da Filosofia Moderna e Contemporânea*. Curitiba/São Paulo: Discurso/UFPR.
- MÜLLER, Georg Elias (1923). *Komplextheorie und Gestaltheorie: Ein Beitrag zur Wahrnehmungspsychologie*. Göttingen.
- PERLS, Frederick (1942). *Ego, Fome e Agressão: Uma Revisão da teoria e do Método de Freud*. Trad. Georges Boris. São Paulo: Summus, 2002.
- _____ (1969). *Escarafunchando Fritz: Dentro e Fora da Lata de Lixo*. Trad. George Schlesinger. São Paulo: Summus, 1979.
- _____ (1973). *A Abordagem Gestáltica e Testemunha Ocular da Terapia*. Trad. José Sanz. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.
- PERLS, Frederick; HEFFERLINE, Ralph; GOODMAN, Paul (1951). *Gestalt Therapy: Excitement and Growth in the Human Personality*. 2 ed. New York: Delta Book, 1965.
- _____ (1951). *Gestalt-Terapia*. Trad. Fernando Rosa Ribeiro. São Paulo: Summus, 1997.
- PETZOLD, H (1984). Trends and Development of Gestalt Therapy in Europe (European Sources of Gestalt Therapy). In *Bulletin van de Nederlandse Verenigin voor Gestalt Therapie*. Informes do Congresso Quinquenal, Utrecht.
- POLSTER, Erving; POLSTER, Miriam (1973). *Gestalt-Terapia Integrada*. São Paulo: Summus, 2001.
- PRADO JR., Bento (1985). *Alguns Ensaio*s. São Paulo: Max Limonad.
- ROSS, W (1989). *Aristotelis: De Anima*. 2 ed. Oxford.
- RUBIN, Edgar (1915). *Syncopeoede Figurer*. Kobenhavn: Gyldendalske Boghandel.
- _____ (1925). Die Nichtexistenz der Aufmerksamkeit. *Psychologische Forschung*.
- SMUTS, Jan Christian (1926). *Holism and Evolution*. Danton: MacMillan.
- STEIN, Ernildo (2001). *Compreensão e Finitude: Estrutura e Movimento da Interrogação Heideggeriana*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.
- SPIEGELBERG, Herbert (1960). *The Phenomenological Movement*. Boston: Martinus Nijhoff, 1984. 2 v.
- STOEHR, Taylor (1994). *Aquí, Ahora y lo que Viene: Paul Goodman y la Psicoterapia Gestalt en Tiempos de Crisis Mundial*. Trad. Renato Valenzuela. Santiago: Cuatro Vientos, 1998.

- STUMPF, Carl (1873). *Über den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung*.
- TELLEGEN, Thèrese Amelie (1984). *Gestalt e Grupos: Uma Perspectiva Sistêmica*. São Paulo: Summus.
- TWARDOWSKI, Kasimir (1894^a). *On the Content and Object Presentations*. Haag: M. Nijhoff, 1977.
- _____ (1894^b). Sur la Théorie du Contenu et de l'Objet des Representation – Une Étude Psychologique. In: HUSSERL - TWARDOWSKY. *Sur les Objets Intentionnels – 1893/1901*. Trad. Jacques English. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1993.
- WERTHEIMER, M (1923). Untersuchungen zur Lehre von der Gestalt. *Psychologische Forschung*, v. II, n. 4, p. 301-350.
- WUNDT, Wilhelm (1894). *Human and Animal Psychology*. New York: Macmillan.
- _____ (1904). *Principles of Physiological Psychology*. New York: Macmillan.
- YONTEF, Gary. M. (1979). Gestalt Therapy: Clinical Phenomenology. *Gestalt Journal*. New York, v. II, n. 1, .
- _____ (1981). *Mediocrity or Excellence: An Identity Crisis in Gestalt Therapy Training*. Michigan: ERIC/CAPS, University of Michigan.
- _____ (1984). Modes of Thinking in Gestalt Therapy. *Gestalt Journal*. New York, v. VII, n. 1.
- _____ (1993). *Processo, Diálogo e Awareness*. Trad. Eli Stern. São Paulo: Summus. 1998
- ZINKER, Joseph (1994). *A Elegância na Psicoterapia*. Trad. Sonia Augusto. São Paulo: Summus. 2001.