

cadernos Junguianos

nº 1 - 2005

**Revista anual
da Associação
Junguiana
do Brasil**

*Membro da International
Association for Analytical
Psychology*



Cadernos Junguianos
Publicação da Associação
Junguiana do Brasil
Nº 1 - 2005

Editor

Gustavo Barcellos

Editora Associada

Silvia E. F. Graubart

Editores Assistentes

Acaci de Alcantara
Angela Cosac Nacacio
Rubens Bragarnich

Conselho Editorial

Andrew Samuels
Edgard de Assis Carvalho
Glaucio Ulson
Ivo Storniolo
John Beebe
Leonardo Boff
Luigi Zoja
Roberto Gambini
Walter Boechat
Wolfgang Giegerich

Consultoria de Tradução

Francisco Gilberto Labatte

Revisão

Ricardo Mendes

Projeto Gráfico

Nelson Graubart

Produção, preparação e revisão

On Art Design & Comunicação

Capa

The Book of Lambspring: *De lapide philosophico*, Frankfurt am Main, 1625

Impressão

Ferrari - Editora e Artes Gráficas Ltda.

São Paulo, 2005

Distribuição

Venda avulsa,
distribuição gratuita, permuta

Colaborações para os **Cadernos Junguianos** devem seguir as orientações especificadas no final da publicação.

Proibida a reprodução parcial ou total por qualquer meio de impressão, em forma idêntica, resumida ou modificada, em língua portuguesa ou qualquer outro idioma, sem a devida autorização do editor.

Pede-se permuta
Exchange requested
Se solicita canje
Man bitte um Austeusch
On demande l'échange
Si chiede lo scambio

Associação Junguiana do Brasil

Membro da International Association for Analytical Psychology (IAAP) - Zurique

Presidente

Dra. Elisabeth Bauch-Zimmermann

Diretor de Estudos

Dr. Joel Sales Giglio

Diretora-Administrativa

Dra. Paula Pantoja Boechat

Diretora-Financeira

Dra. Zilda Maria de Paula Machado

Diretor de Publicações

Dr. Gustavo Barcellos

Permuta e venda

R. Deputado Lacerda Franco, 300 - cj. 51
Pinheiros - São Paulo - SP - 05418-000
www.ajg.org.br

Os artigos e resenhas publicados representam a opinião de seus autores. Eles não refletem necessariamente as idéias da AJB, de seus membros ou da comissão editorial.

Dados internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

Catalogado por: Maria Aparecida de Godoy - Bibliotecária - CRB 8-4048

Cadernos Junguianos. / Associação Junguiana do Brasil. –
v. 1, n. 1, novembro 2005. São Paulo: AJB, 2005
v.; il.; 23 cm.

Anual

ISSN: 1808-5342

1. Psicologia Analítica – Periódicos. 2. Psicologia
Junguiana – Periódicos. I. Associação Junguiana do Brasil.

CDU: 159.018.4 (05)

Sumário

Editorial	5
Artigos	
Utopias, Distopias e o Processo de Individuação em Filosofia e Literatura	7
<i>Walter Boechat</i>	
Carl Gustav Jung como Fenômeno Histórico-Cultural	18
<i>Luigi Zoja</i>	
O Ritual como Continente Psíquico da Transformação	32
<i>Elisabeth Bauch-Zimmermann</i>	
Tempo e Alma nos <i>Quatro Quartetos</i> de T. S. Eliot	39
<i>Gustavo Barcellos</i>	
Novas Questões em Psicologia Clínica: o sujeito contemporâneo e a crise da subjetividade	68
<i>Gelson Luis Roberto</i>	
A Iluminação Junguiana do Cinema	79
<i>John Beebe</i>	
Alquimia: arte do tempo	88
<i>Renata Wenth</i>	
Educar Visando a Individuação	104
<i>Priscila Menegon Castrucci Caviglia</i>	
A Fantasia como Função Psíquica: o substrato da criatividade	114
<i>Carlos Alberto Corrêa Salles</i>	
O Futuro da Psicoterapia: reflexões e propostas	125
<i>Paula Pantoja Boechat</i>	



Entrevista

Uma Conversa com Wolfgang Giegerich 59

Depoimento

Uma Breve História da Associação Junguiana do Brasil:
lembranças 133
Glauco Ulson

Resenhas

Dogville 139
Paula Perrone

Dolls 142
Acaci de Alcantara

Mongólia 145
Silvia Graubart

Malvina McNeill (1920-2005) 147

Orientações aos Autores para Publicação 148

Editorial

O pensamento de C. G. Jung parece adquirir uma ressonância cada vez maior no mundo contemporâneo. Por marcar, com sua presença e sua obra, uma ruptura com o materialismo e o racionalismo de séculos anteriores, suas idéias não são simples, nem dogmáticas. Requerem, acima de tudo, uma habilidade para pensar paradoxos. Num mundo pós-moderno e multifacetado, sintonizam-se gradativamente com o anseio mais profundo de rebalanceamento de pessoas e culturas.

A idéia da **Associação Junguiana do Brasil** de editar uma revista e sua necessidade nascem do desejo de levar a um público leitor cada vez mais numeroso a perspectiva do pensamento junguiano. Os **Cadernos Junguianos**, assim como as demais revistas das outras associações e institutos de psicologia analítica espalhadas pelo mundo, propõem-se a ser um fórum permanente para a exposição, a troca e a discussão de trabalhos e reflexões originadas dentro dessa perspectiva. Neles, artigos e resenhas originais, de autores nacionais e estrangeiros, que contemplem as mais diversas áreas de atuação da reflexão dessa psicologia (a prática clínica, o estudo dos símbolos, o estudo das religiões e da antropologia, da arte e da cultura) poderão contribuir para fazer do pensamento junguiano parte da vida intelectual e do ambiente científico do País, como fonte renovada no aprofundamento das questões mais relevantes da aventura cultural e psicológica do homem.

Cresce, nos últimos anos, o interesse no Brasil (como, de resto, no mundo inteiro) pelas idéias de Jung. O aumento de profissionais trabalhando nessa área, assim como a busca cada vez maior das pessoas por um atendimento terapêutico nessa linha, o aumento dos cursos de pós-graduação e especialização em psicologia junguiana em universidades de várias cidades do País e a escassez de publicações dirigidas a esse público reforçam a necessidade da **Associação Junguiana do Brasil** de editar uma revista viva e atuante.

O projeto que aqui se lança em sua primeira edição contempla uma revista que não se remeta exclusivamente às questões da teoria ou da prática clínica, mas que se torne uma publicação mais amplamente provocativa e inquisidora, sintonizando-se assim com a tendência internacional das publicações periódicas junguianas. Nossos autores estão convidados a escrever também sobre cinema,



literatura, artes plásticas, música, antropologia, ciências sociais e religião, permitindo a aproximação de um público leitor mais amplo que o formado apenas por analistas profissionais.

Além dos artigos propriamente ditos, sempre inéditos no Brasil, de autores convidados e colaboradores, nosso leitor também encontrará nas páginas dos **Cadernos Junguianos** resenhas críticas de cinema e livros, especialmente dos lançamentos da literatura junguiana, no Brasil e no exterior; sempre, naturalmente, com o espaço aberto para a publicação de outros artigos que comentem, critiquem ou desenvolvam material já publicado na revista. Procuraremos, sempre que possível, trazer também uma entrevista com uma personalidade da área da psicologia profunda ou cujo trabalho e importância profissional estejam intimamente relacionados ou influenciados pelo pensamento junguiano; neste primeiro número, temos o prazer de publicar a entrevista que nos concedeu, por *e-mail*, o analista alemão Wolfgang Giegerich, que tem visto seu trabalho teórico ganhar uma relevância cada vez maior no cenário junguiano internacional.

Em todos os seus matizes, a revista da **Associação Junguiana do Brasil** procurará desmistificar a escrita psicológica e colocá-la a serviço da vida comum de todos nós.

Gustavo Barcellos
Editor

Utopias, Distopias e o Processo de Individuação em Filosofia e Literatura¹

Walter Boechat*

Artigo



Sinopse: O presente ensaio trata da tradição arquetípica da sociedade utópica desde Platão e sua obra *A República*, passando por Thomas More, Aldous Huxley, com *Admirável Mundo Novo*, e chegando até aos diversos elementos da moderna literatura do conto fantástico e da ficção científica. Ainda procura-se refletir sobre as influências da utopia da *cidade ideal* como fator importante na organização na personalidade do sujeito da modernidade e as influências do mito do andróide na sociedade contemporânea.

Palavras-Chave: utopias, modernidade, arquétipo, ficção científica, andróide

Resumen: El presente ensayo trata de la tradición arquetípica de la sociedad utópica desde Platón y su obra *La República*, pasando por Thomas More, Aldous Huxley con suyo *Admirable Mundo Nuevo* y llegando hasta los diversos elementos de la moderna literatura del cuento fantástico y de la ficción científica. Aún buscarse reflexionar sobre las influencias de la utopía de la *ciudad ideal* tal cual un factor importante en la organización en la personalidad del sujeto de la modernidad y las influencias del *mito del androide* en la sociedad contemporánea.

Palabras Clave: utopías, modernidad, arquetipo, ficción científica, androide

Abstract: The present essay deals with the archetypal tradition of utopical society, starting with Plato in *The Republic*, then going on to Thomas More, in *Utopia*, and Aldous Huxley, in *Brave New World* and later to various elements of modern literature, of fantastic tales and of science-fiction. The article also discusses the influences of utopia in the *ideal city* as an important factor for organizing the personality of the subject in modernity and the influences of the *android myth* in contemporary society.

Key Words: utopias, modernity, archetype, science-fiction, android

* Walter Boechat, médico, diplomado pelo Instituto C. G. Jung de Zurique, doutor pelo Instituto de Medicina Social, UERJ, membro-fundador da Associação Junguiana do Brasil (AJB), especialista em Medicina Psicossomática (IMPSIS/RJ), escritor, organizador de *Mitos e Arquétipos do Homem Contemporâneo* (Ed. Vozes), coordenador do curso de pós-graduação em Psicologia Junguiana do IBMR/RJ.

A *Utopia* de Thomas More sofre a inequívoca influência de *A República* de Platão, apesar das diferenças essenciais entre as duas obras, por múltiplas influências históricas e culturais sofridas pelas personalidades dos dois autores. É uma *utopia* queiramos ou não, é uma projeção ideal de um construto idealizado pelo autor desta utopia, sua mitologia pessoal.

Utopia, *u-topos*, lugar nenhum, como o próprio nome o admite, é um construto de um *locus* ideal, uma projeção construída pelo autor da utopia. A utopia reflete, de certa maneira, a forma ideal de seu autor propor influências culturais e históricas de determinada época. Escrita à maneira de diálogo entre Sócrates, Glauco e outros personagens de então, Platão propõe, no século IV a.C., formas de se estruturar a sociedade ideal, sociedade na qual seria possível a educação do verdadeiro filósofo, a constituição de uma *paidéia* ideal, utópica.

A abolição da família na cidade ideal de Platão é a demonstração das influências que o autor de *Utopia* sofre das *representações coletivas* (LÉVY-BRÜHL) da sociedade de seu tempo. Vivendo quatro séculos antes dos inícios da construção da ética cristã no ocidente, Platão propõe uma cidade ideal na qual as mulheres seriam posse comum de todos os homens.

Indo mais além, o autor de *A República* vai em busca de uma eugenia extremada, na qual os melhores homens teriam relações sexuais o mais freqüentemente possível com as melhores mulheres, o oposto ocorrendo com os *piores homens* e as *piores mulheres*. Além disso, mesmo o *infanticídio* seria indicado, para os nascidos de pais muito inferiores ou portadores de defeitos congênitos. As crianças seriam criadas de modo coletivo, de modo a que nenhuma soubesse de fato quais seriam seus pais biológicos; estes também desconheceriam seus verdadeiros filhos. É óbvio, pois, como sustenta Poretsky (1966), que *A República*, embora sendo sob diversos pontos de vista uma obra humanista, também se mantém em oposição a diversas crenças e fundamentos do cristianismo e, portanto, da civilização ocidental como a conhecemos.

É também importante lembrar que Platão não procura descrever um estado ideal perfeito, mas *A República* é antes uma metáfora para a descrição da alma perfeita. "Platão não deseja que sua cidade ideal seja pensada como uma realidade ou mesmo como uma possibilidade prática" (FERGUSON *apud* PORETSKY).

Já Thomas More procura descrever em seu livro *Utopia* a nação mais civilizada do mundo (MORE *apud* PORETSKY). É conhecida a posição de católico fervoroso de More, o que o levou a ser executado por Henrique VIII, pois preferiu manter sua lealdade ao papa a seguir o rei quando da cisão fundante da Igreja da Inglaterra. Neste particular, More se situa em posição muito diferente da de Platão, e as duas obras utópicas são bastante diferentes.

Entretanto, podemos também encontrar pontos de curiosa semelhança, como lembra Poretsky. Em primeiro lugar, a própria estrutura narrativa das duas obras, que seguem ambas o modelo do diálogo, dentro da mais pura tradição platônica. É curioso que Platão, embora tendo se colocado contra o teatro e as artes dramáticas, revela-se um excelente dramaturgo em seus diálogos, nos quais coloca diversas opiniões sobre um mesmo tema na boca de diversos personagens, históricos ou não, incluindo ele próprio (BOECHAT, 1996). More segue a tradição platônica da narrativa em diálogo em *Utopia*, onde a narrativa se dá através de diálogos entre Raphael Nonsense, More e outros personagens.

A separação no tempo histórico entre a utopia de Platão e a de More é enorme, mas o próprio More reconhece a influência platônica, e o faz através do livro de Mr. Windbag, poeta laureado de *Utopia*: "*Plato's Republic now I claim/ To match or beat at its own game*" (MORE *apud* PORETSKY).

As semelhanças entre as obras aparecem também na importância dada à educação e às artes para a formação do indivíduo. Para More, todos os indivíduos seriam letrados, as refeições seriam também antecedidas de peças literárias lidas em voz alta. E mais: pela manhã, as primeiras atividades seriam aulas públicas coletivas. Também Platão preconiza *uma educação nas artes*, embora somente as artes que sirvam a um propósito outro que não só o estético.

Grandes diferenças entre as duas utopias aparecem quanto à estrutura social da coletividade. Para Platão, o equilíbrio e o bem-estar social repousariam em uma estrutura rígida, trinitária, em três níveis sociais comparáveis ao ouro, prata e ferro. More procuraria uma utopia que, nesse aspecto, se aproximaria muito ao ideário comunista da sociedade sem classes. Isso embora admitindo a existência de um grupo de pessoas de liderança, uma *intelligentsia*, que seria dispensada do trabalho para se dedicar ao estudo em tempo integral.

A estrutura familiar de *Utopia* é mantida dentro dos moldes judaico-cristãos. Entretanto, algumas idéias de *homeostase* familiar dentro do modelo utópico de More diferem de uma família convencional. Assim, um número máximo de dezenove pessoas seria admitido dentro da célula familiar; caso esse número fosse ultrapassado, haveria migração interfamiliar na busca de um equilíbrio. Também uma homogeneidade populacional seria buscada entre as diversas cidades de *Utopia*; o recurso da migração interna seria usado para alcançar estes objetivos.

Podem-se perceber, portanto, inúmeras influências platônicas nas concepções utópicas de More, não só na estrutura de diálogo do texto de sua *Utopia*, mas principalmente em suas concepções societárias da comunidade ideal. Inúmeras utopias e distopias são inevitáveis na literatura ficcional de todos os tempos, em todas as

sociedades, pois essas utopias refletem, como a de Platão, a busca de uma alma ideal.

Todas as utopias expressam a capacidade mitopoética da psique. Platão e More antecederam mitopoeses ligadas às grandes navegações do século XVI e à descoberta da América.

Durante o período medieval, período de *grande sistole* da libido² universal, todo o conhecimento humano foi retido em belas iluminuras, no interior de mosteiros. Podemos nomear o período do renascimento uma época de *grande diástole*, na qual a libido do inconsciente coletivo se desdobra no mundo material exterior, nos grandes descobrimentos, nas produções artísticas e inventivas do renascimento italiano e na revolução científica que se inicia no século XVI.

Sabe-se que o período medieval não foi uma "idade das trevas", pelo contrário. As grandes controvérsias teológicas e filosóficas da alquimia e da escolástica medieval, algumas aparentemente sem sentido de um ponto de vista pragmático, por exemplo "quantos anjos caberiam na cabeça de um alfinete?", dentro da grande introversão coletiva do período, funcionariam como um fermento no desenvolvimento da consciência coletiva para a elaboração dos símbolos do inconsciente coletivo que escoariam posteriormente pela grande extroversão transformadora das descobertas, invenções e criatividade do Renascimento (ADLER, 1957).

Os mitos e produções literárias da época dos descobrimentos expressaram o movimento universal da libido do inconsciente coletivo. Tradições milenaristas pertencentes ao imaginário europeu rezavam que a descoberta do paraíso ocorreria em meados do segundo milênio. Tais eram idéias fortemente presentes no círculo de pensadores e místicos ligados a Joachim de Fiori. Essa expectativa já presente no inconsciente coletivo fundamenta as utopias ligadas à descoberta do Novo Mundo. Um dos mitos fundamentais ligados à descoberta do continente sul-americano é a utopia do encontro do *paraíso perdido*. J. O. de Meira Penna enfatiza esse mito e o mito compensatório do *inferno verde*, e à guisa de uma tentativa de síntese hegeliana o mito amazônico do *Eldorado*, como utopia final (PENNA, 1999).

Na verdade, as utopias e distopias estão sempre presentes na mitopoesia do inconsciente coletivo de todas as épocas. O historiador e estudioso de religiões comparadas romeno Mircea Eliade procurou, em sua ampla obra, fundamentos teóricos para detectar as utopias mitológico-religiosas presentes mesmo em setores de pensamento aparentemente político-materialistas.

Eliade procura demonstrar a presença do mito nórdico do *Götterdämmerung* ('Crepúsculo dos Deuses', ou seja, destruição final do mundo) no movimento do nacional-socialismo, e o fundamento judaico-cristão do ideário marxista. Eliade vê o papel do operário

como um *ungido* (*Christós*), comparável ao Cristo salvador no cristianismo, a utopia da sociedade sem classes paralela à idéia soteriológica e utópica de uma *Jerusalém Celestial* (ELIADE, 1984).

O empenho de Eliade em demonstrar a presença de mitopoese, uma faculdade *autônoma* da psique em produzir idéias míticas, em movimentos políticos contemporâneos corrobora a hipótese de trabalho de Jung (2000) de um inconsciente coletivo contendo *arquétipos*, não perceptíveis em si próprios, mas manifestando-se em idéias e mitologemas. Jung irá primeiro descobrir esses mitologemas nas produções de pacientes esquizofrênicos, que lhe dão o fundamento psicopatológico para o construto teórico da psicologia analítica. Para nós, a *esquizofrenia* representa papel importante no construto junguiano, sendo a psicopatologia fundamental da psicologia analítica. O próprio Júlio Verne é um exemplo claro de literatura profética.

Alguns desses autores superaram em muito apenas uma demanda de antevisão de "invenções", ficção puramente voltada para a "ciência", mas tornaram-se grandes autores literários no sentido genuíno do termo. Os problemas fundamentais do ser, como a morte, o tempo e as relações sociais, são abordados de forma criativa e mesmo profética no que tange às estruturas sociais modernas e à construção do sujeito contemporâneo.

Philip Dick, por exemplo, escreveu obras de enorme importância psicológica relativa aos tempos da modernidade, quando as questões essenciais do limite homem-máquina, máquina-homem e cibernética adquirem importância cada vez maior.

Alguns de seus livros foram levados ao cinema, tornando-se *cult-movies* e gerando debates. Os mais conhecidos são *Blade Runner*, *o Caçador de Andróides*, *O Exterminador do Futuro* e *Allien*, *o 8º Passageiro*. Nestas obras, o limite homem-máquina é superado, seus desafios para a psicologia, a sociologia e a filosofia são abordados. A cena final de *Blade Runner*, quando o andróide prepara-se para matar o personagem principal, o exterminador de andróides, e morre antes, por ter um tempo limitado de vida, é de grande beleza literária, pela fala do andróide debaixo da depressiva chuva fina: "*All these memories will be lost like tears in the rain... Time to die...*" (cena final de *Blade Runner*, *o Caçador de Andróides*, dirigido por Ridley Scott). É conhecida uma variação de roteiro deste *cult-movie* no qual o próprio caçador de andróides não é exterminado *por ser ele próprio um andróide*, e sendo parte dos mandamentos éticos originais dos andróides não poder eliminar um outro andróide.

Dados da biografia de Philip Dick mostram sua fantástica imaginação e acesso ao inconsciente, mesmo às camadas proféticas do inconsciente criativo. Mas isso a preço bastante alto. Sua imaginação custou-lhe também um certo grau de insanidade

mental, pois acabou desenvolvendo nos anos 1960 um delírio paranóide bem sistematizado. Tinha a certeza absoluta que verdadeiros amigos seus, também escritores de ficção científica, eram, na verdade, agentes da KGB russa, e estavam tentando incutir certos temas em seus livros para influir no inconsciente dos americanos para que o comunismo invadisse o país.

Como acontece nesses casos de *intuição patológica*³ (BASH, 1980), esta evoluiu para o delírio sistematizado, e este passou à atuação (*acting out*): Philip Dick passou a escrever cartas repetidas ao FBI denunciando seus amigos como perigosos espiões russos. Essas cartas, descobertas depois, custaram-lhe importantes amizades. Alguns foram capazes de perdoar, penalizados pela insensatez da loucura; outros foram tomados pela mágoa e se afastaram do escritor, a essa altura já razoavelmente conhecido.

O americano Ray Bradbury, iniciando no gênero *sci-fi*, transcendeu-o, tornando-se também um especialista no gênero conto fantástico, autor de vários livros de contos, entre eles *O País de Outubro*, *Os Frutos Dourados do Sol*, *As Crônicas Marcianas*, *O Homem Ilustrado*, *Fahrenheit 451*, *F de Foguete*, *O Vinho da Alegria* e diversos outros (todos os citados já traduzidos para o português), e acabou sendo considerado um dos maiores escritores contemporâneos no gênero.

Em *O Homem Ilustrado* (*The Illustrated Man*) (BRADBURY, 1990), um dos contos ("Marionnettes, Inc.") aborda a questão ética do andróide, tendo sido levado ao cinema e à televisão em uma série de curtas dirigida por Alfred Hitchcock. No conto, andróides podem ser adquiridos para substituição de humanos, quando, por exemplo, a relação de casamento se torna desgastada. A substituição, por tempo limitado, não é, naturalmente, do conhecimento do cônjuge. Os problemas éticos daí resultantes são abordados de forma genial, incluindo a morte de um humano, quando um andróide contratado por ele se apaixona por sua mulher e decide tomar seu lugar em definitivo.

O conto "Fahrenheit 451", de Bradbury (levado ao cinema em filme protagonizado por Oscar Werner e Julie Christie), tem este título em referência à temperatura na qual os livros se queimam. A crítica ao totalitarismo que o perigoso domínio unilateral da técnica pode trazer é evidente, e parece infelizmente ter conteúdo bastante verdadeiro na sociedade televisiva, na qual o ler e a imaginação individual tendem a perder terreno para o bombardeio informatizado e televisivo.

Sobressai entre os mais importantes livros não só de ficção científica, mas de ficção literária em geral, o romance *Admirável Mundo Novo*, obra seminal de Aldous Huxley (2000), que parece ter influenciado de forma definitiva em todos os escritores do gênero

que vieram depois. Nessa obra, de 1932, o autor cria fantástica utopia da sociedade tecnológica em futuro distante, no qual os referenciais platônicos de Beleza e Verdade (*Kalón kái Ágathon*), que permeiam nossa sociedade até hoje, são substituídos pelos valores de felicidade e bem-estar a todo custo.

Para que a sociedade futurista alcance seu ideal central, a *estabilidade*, a Ciência (busca da Verdade) e a Arte (busca da Beleza) são controladas rigidamente sob um regime ditatorial.

Nessa utopia, que se constitui em admirável crítica à sociedade tecnológica da modernidade, a estabilidade e a felicidade a todo custo ocupam o lugar central de um governo mundial.

Desde o início da obra de Huxley, somos introduzidos a um mundo radicalmente diferente da sociedade por nós conhecida, já que nele cessou a reprodução pela sexualidade, os seres humanos são todos produzidos em proveta e divididos em categorias previamente planejadas de acordo com suas aptidões, os *alpha*, *beta*, *gama* e assim por diante. Deparamos, como se fora, com uma sociedade rigidamente dividida em castas imutáveis, cada casta com funções e gratificações definidas.

O ser humano deixa de ser um animal *ovovivíparo*; é antes um produto científico planejado. Assim, qualquer excesso populacional é também evitado. Qualquer indício de ansiedade ou sofrimento é aliviado pela fantástica droga *Soma*, que a quantidades variadas traz de volta a tão ansiada *estabilidade*.

O nome dado à droga da felicidade é sugestivo, lembra a droga *Soma* do paraíso celestial do politeísmo indiano, o equivalente à *Ambrosia* ou *néctar dos deuses* do Olimpo grego clássico. Os deuses, não sendo eternos, mas *eveternos* (nascidos e depois permanentes), dependem para sua existência fora do tempo dos mortais da degustação contínua de alguma droga ou bebida. Esta bebida é precisamente o sacrifício que os mortais fazem a eles, isto é, seu culto ou lembrança deles, na interpretação de Junito Brandão (comunicação pessoal).

Mas a utopia de Huxley não pretende ser nenhum Olimpo grego ou indiano, antes uma sociedade de humanos profundamente alienados. A entrada em cena do personagem John, "o Selvagem", coloca em evidência a falência da sociedade tão feliz e estável.

O *Selvagem*, filho bastardo de um Alpha poderoso com uma Beta, é recolhido em uma reserva indígena fora dos padrões da civilização, onde o contato com a natureza é mantido, os antiquíssimos referenciais da cultura indígena são cultivados, em oposição às curiosas aliterações normativas do *sono hipnopédico* (maneira de ensino normativo durante o sono na sociedade utópica).

O encontro com o Selvagem, que repete belas expressões shakespearianas (às quais tivera acesso privilegiado na livraria de

seu pai) com os civilizados Lenina e Bernard Marx, dá o tom inicial do contraste da espontaneidade da liberdade individual da cultura aborígine com a civilização excessivamente normatizada do futuro.

O ritual religioso indígena traz consigo a questão da dor ritual nas culturas tribais. A dor ocupa lugar central nos rituais tribais pubertários e outros rituais religiosos. A cultura tribal, não tendo lei escrita, inscreve a lei no corpo. As marcas corporais e a tolerância à dor são fundamentais na organização da personalidade, o corpo se torna o livro da lei, onde se inscrevem as marcas dolorosas da maturidade⁴.

A cultura tecnológica tende para uma analgesia corporal quase absoluta, fato que Huxley leva ao extremo em sua utopia e deve ser considerado (BEZERRA, 2001). Pensemos apenas na questão das cesarianas indicadas sem necessidade terapêutica em número cada vez maior. E há também as diversas medicações, psicotrópicas ou não, que circulam no sangue do homem da modernidade em quantidades cada vez maiores, medicações cada vez mais sofisticadas, mais definitivas.

No sujeito moderno, o progresso médico aproximou-o da máquina, trazendo cada vez mais analgesia, mais expectativa de vida prolongada em classes sociais privilegiadas dos mais diversos países. Afastamos-nos aqui da expressão viciada e não perfeitamente correta de “países do Primeiro Mundo” lembrando, à guisa de exemplo, que o Brasil tem uma das mais avançadas cirurgias plásticas do mundo.

A tecnologia dos transplantes avança cada vez mais, aproximando mais e mais o sujeito moderno da máquina. O que é o sujeito moderno? Quais são seus limites vitais, qual a sua expectativa de vida? Qual será o próximo *chip* subcortical a ser inventado para produzir estados cada vez mais alterados de humor, com quais limites trabalha a gerontologia moderna? O que é ser idoso, ou melhor, com que idade se está idoso? Que alterações de personalidade sofrem os transplantados? O *Admirável Mundo Novo* de Huxley está mais próximo do que se tem consciência.

A tecnologia dos transplantes, cada vez mais promissora, traz consigo o obscuro comércio ilegal de órgãos, com tráfico de seres humanos. Recente edição do *The New York Times*⁵ menciona o problema ético de transplantes na China. Americanos vão à China receber órgãos de prisioneiros executados em julgamentos sumários, muitas vezes injustos e ilícitos. De volta a seu país, o *follow-up* médico desses casos tem levantado graves problemas de ética médica. Sabe-se que no Brasil há tráfico de pessoas para outros países para o comércio ilegal de órgãos.

A bioética tornou-se o assunto do momento, não só por estas questões, mas também pela possibilidade já anunciada de obtenção

de um *clone humano*. A grande vantagem do clone humano, advogam seus defensores, é a obtenção das chamadas *células-tronco* em abundância, o que talvez resolvesse o grave problema ético do tráfico de órgãos. Procura-se diferenciar a clonagem de um ser humano, como tal, da clonagem de órgãos e tecidos. Pense-se, assim, em uma espécie de *clonagem terapêutica*.

Doenças até agora tidas como incuráveis tornam-se curáveis, já que qualquer tecido sadio pode ser clonado, inclusive o tecido nervoso. As possibilidades da biomedicina no *Admirável Mundo Novo* vão se tornando quase ilimitadas. Vivemos realmente o *mito faustiano* da tecnologia como previu Huxley, e, segundo penso, a clonagem de órgãos e tecidos, de forma controlada, não poderá ser impedida por questões morais.

Naturalmente a fantasia da saúde total e do prolongamento ilimitado da vida é apenas uma fantasia. Como tal, existe como realidade, mas apenas como realidade da alma, em nível simbólico, não podendo ser *literarizada*. No lugar das antigas doenças, outras retornam; no lugar da histeria, a depressão; em vez da peste negra, a tuberculose, acompanhando a AIDS. A fantasia arquetípica da saúde perfeita já estava presente entre os alquimistas medievais quando procuravam o *elixir da longa vida*.

Outro aspecto da biotecnologia que se aproxima da utopia tecnológica é a decodificação completa do genoma humano. O genoma pode ser considerado a *representação biológica* daquilo que Jung chamou de o *arquétipo do Self*, ou da identidade total da pessoa como indivíduo, que procura atualização no transcurso de sua existência. Nos genes, as características do indivíduo estão contidas *in potentia*, fazendo do genoma um verdadeiro *horóscopo biológico*, tornando a medicina biológica cada vez mais *preditiva* e preventiva, em vez de apenas curativa.

Porém, a maneira como são tratadas essas *predições* mostram que as unilateralidades da medicina da modernidade têm seus aspectos altamente destrutivos. São conhecidos os casos cada vez mais freqüentes nos quais a descoberta de que o genoma de uma pessoa apresenta o gene de certos tipos de cânceres do intestino delgado ou o gene do câncer de mama levam a pessoa a se esterilizar para não gerar descendentes com a mesma tendência. Esquece-se a complexidade do ser humano, em seus aspectos psicológicos conscientes, inconscientes e de relacionamento na trama familiar e social e que tais patologias são desencadeadas a partir de uma complexidade de fatores.

Jung percebeu na alquimia medieval uma metáfora para o processo de desdobramento da personalidade, que chamou processo de individuação. As transformações ocorridas nos metais, dentro do *vas alchymicum*, são mutações também na subjetividade (JUNG, 1991). A descoberta da pedra filosofal ou do elixir da longa

vida é o encontro com o próprio *Self* inconsciente, processo que vai do nascimento até a morte. Um dos símbolos do *Self psico-físico* na alquimia é o *homúnculo*, produzido na retorta alquímica, dentro do laborioso *opus*. Intuiria o alquimista antigo que o cientista moderno chegaria ao *clone humano*, com todas as suas possibilidades destrutivas e antiéticas, e ao mesmo tempo com toda sua riqueza terapêutica?

Notas:

- 1 Trabalho apresentado no módulo "A formação literária do sujeito moderno", coordenado pelo Prof. Dr. Benilton Bezerra Jr., doutorado do Instituto de Medicina Social/UERJ, 2001. Agradeço ao Dr. Benilton a sugestão de retomada dos temas das utopias em relação ao sujeito na modernidade.
- 2 Usamos o termo *libido* como sinônimo de "energia psíquica", seguindo C. G. Jung.
- 3 Bash desenvolveu a noção de intuição patológica a partir dos conceitos de Jung das funções da consciência, incluindo a intuição como "percepção via inconsciente". Para Bash o delírio e a percepção delirante não seriam distúrbios da função pensamento, mas da intuição, a "intuição patológica", interferindo na cadeia da senso-percepção.
- 4 O filme de Peter Greenway, *O Livro de Cabeceira*, e a obra *O Homem Ilustrado*, de Bradbury (1990), exploram a questão das marcas corporais.
- 5 Artigo de Craig Smith no *The New York Times*, edição eletrônica do dia 11 de novembro de 2001, na seção "Foreign Desk".

Referências Bibliográficas:

- ADLER, G. (1957). *Études de psychologie jungienne*. Gêneze: Librairie de l'université Georg.
- BASH, K. (1980). *Psicopatologia General*. Madri: Morata.
- BOECHAT, W. (1996). "Mitos em O Banquete de Platão". In: Boechat, W. (org.). *Mitos e Arquétipos do Homem Contemporâneo*. 2. ed. Petrópolis: Vozes.
- BEZERRA, B. (2001-1). Seminários na disciplina "A Construção Literária do Sujeito Moderno", do curso de pós-graduação do Instituto de Medicina Social, IMS, UERJ.
- BRADBURY, R. (1990). *The Illustrated Man*. Bantan Books.
- BRANDÃO, J. S. (1989). *Mitologia Grega*. Vol. I. Petrópolis: Vozes.
- CAHIEN, R. (1957). *Introduction à la Psychologie Junguienne*. Paris.
- ELIADE, M. (1984). *Mitos, Sueños y Mistérios*. Buenos Aires.
- HUXLEY, A. (2000). (1932) *Admirável Mundo Novo*. Rio de Janeiro: Globo.
- JUNG, C. G. (1991). (1942) *Psicologia e Alquimia*. Petrópolis: Vozes.
- _____. (2000). *Arquétipos e Inconsciente Coletivo*. Petrópolis: Vozes.
- PENNA, J. O. (1999). *Em Berço Esplêndido*. Rio de Janeiro: Topbooks.

Sites da Internet consultados:

- PORETSKY, S. (1966). *A kindler gentler republic: the effects of Plato's Republic on Thomas More's Utopia*. Disponível em: <<http://www.jtsa.edu/users/hsp/html/platovsmore.html>>. Acessado em 12 out. 2001.
- SMITH, CRAIG. *Quandary in U.S. over use of organs of chinese inmates*. The New York Times, edição eletrônica do dia 11 nov. 2001. Disponível em: <<http://www.nytimes.com>>. Acessado em: 11 nov. 2001.

Artigo



Carl Gustav Jung como Fenômeno Histórico-Cultural

Luigi Zoja*

Sinopse: Este artigo contrapõe às forças determinantes do século XX – nacionalismo, socialismo, capitalismo, tecnicismo e globalização – a importância da psicanálise, que influenciou toda uma época, e a introdução do relativismo cultural na psicologia, a partir de Jung. Tece ainda uma crítica ao modelo médico de estudo da psique individual, apontando a interdependência entre o indivíduo, a cultura e a história, e recrimina, de forma incisiva, a atitude dos neojunguianos da escola evolucionista, muito mais orientada na direção da busca de melhoria, eficiência e brevidade, do que rumo a um lento processo de arqueologia da profundidade, que privilegie a "psico-diversidade", resgate valores morais e situe o homem em meio à complexidade histórico-cultural na qual está imerso.

Palavras-Chave: psique coletiva, individuação, especialização, tempo, solidariedade

Resumen: El artículo opone a las fuerzas determinantes del siglo XX – nacionalismo, socialismo, capitalismo, tecnicismo y globalización – la importancia de la psicanálise, que influyó por toda una época y la introducción del relativismo cultural de la psicología desde C.G. Jung. Teje todavía una crítica al modelo médico del estudio de la psique individual, apuntando la interdependencia entre el individuo, la cultura y la historia, y recrimina, con ardid, la actitud de los neojunguianos de la escuela de desarrollo, más orientada en la dirección a la búsqueda de la mejora, eficiencia e brevedad, envés de seguir un lento proceso de arqueología de la profundidad que privilegie la psicodiversidad, rescate los valores morales y situe el hombre en medio a la complejidad histórico-cultural donde está inmerso.

Palabras Clave: psique coletiva, individuação, especialización, tiempo, solidaridad

Abstract: This article compares the determining strengths of the 20th century – nationalism, socialism, capitalism, technicism and globalization – with the importance of psychoanalysis, which influenced an entire epoch, and the introduction of cultural relativism in psychology, based on Jung. A criticism is also presented of the medical model for studying the individual mind, indicating the interdependence among the individual, culture and history. The author also strongly criticizes the attitude of neo-Jungians of the evolutionist school, much more oriented toward the search for improvement, efficiency and brevity, than toward a slow process of archeology of the depths, which gives more emphasis on "psycho-diversity," brings back moral values and locates men and women amidst the historical-cultural complexity they are immersed in.

Key Words: collective psyche, individuation, specialization, time, solidarity

* Luigi Zoja, analista junguiano pelo Instituto C. G. Jung de Zurique, ex-presidente da International Association for Analytical Psychology (IAAP). Autor de *História da Arrogância: psicologia e limites do desenvolvimento humano* e *Nascer não Basta: iniciação e toxicodependência*, já traduzidos para o português. Atualmente clínica e reside em Milão.



O que teria triunfado no século XX? O chamado século americano, marcado por duas guerras mundiais européias, é determinado pela técnica, mas também pela economia, pelos nacionalismos, pelos socialismos e capitalismo. Mas há, também, uma definição que já usei e proponho novamente porque tem a ver conosco: o século da psicanálise.

A revolução psicanalítica atravessa todo o século, e não deixa nada como era antes. Através do seu convite, o homem se interessa por ele mesmo. E, após ter olhado para si próprio por um século — no espelho, no microscópio —, a visão que o homem tem do homem não é mais a mesma. A literatura que deixa sua marca (James Joyce, Virginia Woolf, Franz Kafka, Marcel Proust) tornou-se a descrição do espaço interior. A pintura também representa um espaço que não é mais o externo. A música, o teatro ou o cinema considerados criativos são dedicados à dimensão psicológica. Com a chegada da psicanálise, muda profundamente o jeito com que trabalham a antropologia, a sociologia, a historiografia: parece que elas também jogam um *olhar psicanalítico* sobre os povos dos outros continentes, sobre os grupos sociais, sobre os homens do passado (um reflexo muitas vezes irritante, que repete aquele do homem comum: o qual, frente à psicanálise, não permanece indiferente e oscila entre recusa e gozação sem crítica).

Claro, a análise é *também* uma terapia e uma técnica. Mas o século se fecha com uma volta prepotente das terapias organicistas. Universidades e hospitais distanciam-se da psicanálise, recriminando-a de curar poucas pessoas em muito tempo e com muito gasto. Na realidade, se considerada uma técnica e uma ciência, a psicanálise é fraca. Pensem: nasce, e praticamente permanece por mais de 100 anos, uma *"talking cure"*. Falar — *"to talk"* — já era uma capacidade do homem de Neanderthal. Quais técnicas são tão rudes e insensíveis ao progresso? O progresso da técnica analítica parece mais um adaptar-se às diferentes condições culturais. Se fosse ciência, suas verdades seriam conquistadas para sempre; e outras se acrescentariam, cumulativamente. Se pertencesse à ciência, seria, porém, somente uma pequena parte (diga-se de passagem, em regressão, frente à vitória da biologia) de uma ciência, a psiquiatria, que por sua vez baseia-se em uma ciência de verdade, a médica. Seria a ciência do aparelho mental humano e, descrita segundo

um modelo médico, isto é, fixo, independente da sociedade e da época em que se encontra. As neuroses de um europeu moderno seriam praticamente aquelas de um asteca, assim como uma infecção pulmonar ou uma fratura do fêmur é praticamente a mesma através das diferentes épocas.

A psicanálise, no encontro entre Freud e Jung, e através do impulso principal de Jung¹, transformou-se no estudo da psique que reside na cultura, na sociedade e na História. Essa psicanálise nos deu a "revolução psicanalítica": talvez a única revolução irreversível do século XX. E também a única que não tenha custado uma única gota de sangue.

Talvez erremos ao dizer psicanálise: pois assim permanecemos no equívoco de que possa tratar-se somente de um procedimento, de uma técnica. Deveríamos seguir a sugestão de Jung: falar de psicologia em geral, ou de psicologia analítica. Talvez o próprio radical *psi-* seja reduutivo, muito associado ao profissionalismo e à técnica. Psique, em grego antigo, significava 'alma': que, em parte, corresponde ainda à palavra alemã *Seele* e à inglesa *soul*. Ao contrário disso, em italiano moderno, psique é somente o que resta de psiquiatria tirando a *-iatria*, a medicina. Um território estreito que, por exemplo, admite o mito somente como forma de patologia. O mito é o esqueleto da alma, não uma degeneração dela.

É muito provável que, desde quando estudava as fantasias de Miss Miller, Jung tenha sentido a necessidade de fundar uma disciplina propriamente *cultural*: não porque não quisesse deixar lugar à teoria sexual de Freud, mas porque via que a teoria de Freud arriscava reduzir o mito a uma distorção da sexualidade. Com a suposição de que tudo derivasse da sexualidade, para entender o sofrimento psíquico não era necessário estudar o indivíduo como parte da cultura e da história, que, por sua vez, exprime-se na religião, no mito, na arte. Jung levantou a hipótese do inconsciente e da consciência coletivos porque foi o primeiro a entender — em uma época em que a antropologia era uma criança — que as neuroses de um europeu moderno não podiam ser iguais às de um asteca ou de um chinês da dinastia Qin. Assim, introduziu a relatividade cultural na psicologia. Fundou uma psicologia cultural. Uma psicologia que não estuda um homem abstrato, mas sim imerso em seu mundo.

Essa psicologia, analisando também a cultura, entra em um processo circular, pois, assim fazendo, torna-se um dos componentes da cultura. Por sua vez, se esforça — de maneira nem tão escondida — para ser uma terapia da cultura. Não só um olho que observa, mas também uma mão que age. É um resultado daquela cultura, mas acaba sendo uma de suas causas².

O valor dessa psicologia é demonstrado também pelo fato de que retroagiu sobre Freud. Gradualmente, com o passar dos anos,

mesmo sem usar a idéia de inconsciente coletivo e sem retomar contato com Jung, Freud desvia a atenção da *Unbehagen* individual para a *Kultur* e declara considerar a psicanálise um instrumento de troca para toda a sociedade³.

Tentemos tirar uma conclusão do que foi dito. A psicanálise hoje é avaliada por parte do mundo acadêmico e científico como *terapia de influência limitada*. Mas deveríamos sorrir dessa desvalorização: porque ela *influenciou todo o século XX*. Para bem ou para mal, foi uma terapia de toda uma época. Um século no qual, por muito tempo, pareciam dominar as massas e a violência cultivou, quase como um antídoto, essa atenção à dimensão interior.

Jung é o principal pioneiro desse movimento. Mais decididamente do que Freud, cortou atrás de si os laços com a medicina, introduzindo a idéia de psique coletiva.

O modelo de psique individual freudiana era a expressão psíquica de um corpo descrito pela medicina. Não existe uma ciência do corpo individual diferente de uma ciência do corpo na sociedade: o meu corpo é o mesmo, quer eu seja sozinho ou parte de uma multidão. A psique coletiva junguiana é, ao invés disso, a *expressão psicológica* de um *corpo social* estudado pela antropologia, pela sociologia, pela historiografia, além de pela psicologia. Essa psique coletiva, então, não é a simples soma das entidades psíquicas individuais que a compõem. Se estas últimas são as árvores, ela não é somente o bosque: é também o terreno sobre o qual as plantas cresceram.

A finalidade da psique individual é a individuação, mas ela afunda raízes na psique coletiva: precisamos nos dar conta desta camada terrestre, e de sua fertilidade, se quisermos que os ramos e os frutos da individuação sejam prósperos. Os complexos e as neuroses não podem ser abordados somente como problemas individuais. O indivíduo não apenas tem sua origem na sociedade e na cultura: ele está sempre também em relação com elas. Não basta então o modelo médico das ciências naturais. Os estudos de Jung — que não por acaso foi também definido como um humanista — pertencem às ciências humanas. Diferentemente do pensamento Freud, o de Jung tem um potencial de utopia humanista e liberal radical⁴.

Nesse sentido, Jung nos deixou uma antinomia não resolvida. Por um lado, diz que a origem de cada problema da sociedade está na psique do indivíduo. Por outro, que a psique individual é o produto de uma cansativa diferenciação da psique coletiva: o estado natural originário; que ela não é dada, que está ainda imersa na psique coletiva⁵. Talvez, mais do que uma antinomia, trate-se de um processo circular. A psique coletiva é a origem *histórica* da individual. Esta, porém, por ser diferenciada, é por sua vez a origem *moral* de novos problemas coletivos. O certo é que o analista

(diferentemente do médico e do psicoterapeuta especialista que se limita a usar o modelo médico) deve interessar-se pela interação entre os opostos sociedade/indivíduo. Estes estão em uma relação de culpa recíproca. Favorecer excessivamente um ou outro faz pesar sobre o homem sentimentos de culpa⁶.

Men are as the time is. (King Lear, ato V, cena III)

Peço a vocês agora para voltarem comigo a lembrar aquele século XX, que de repente parece-nos tão longínquo.

A primeira parte do século, grosso modo até os anos 1940, foi dominada pelos nacionalismos. O nacionalismo — notavam já observadores como Arnold Toynbee ou Octavio Paz — é o mais potente, o mais terrível motor de toda a modernidade. Agita o inconsciente coletivo de movimentos que formalmente o declaram superado, como as revoluções francesa e bolchevique, e até o conflito entre globalização e não-globalização.

Após as duas guerras mundiais, os nacionalismos mais agressivos foram oficialmente derrotados, e a onda mais potente da História parece ser aquela internacionalista dos socialismos e dos comunismos. Esta segunda fase dura aproximadamente até os anos 1970 (ou, segundo um ponto de vista mais exterior, até a queda do muro de Berlim, em 1989). Até os anos 1970, parece observar-se um contínuo avanço social-comunista. No cenário internacional, o marxismo conquista a Europa Oriental, a China, Cuba, o Vietnã e boa parte da África; mas os anos 1960 e 1970 abrem também uma frente interna aos países do Ocidente, onde sindicatos, minorias e movimentos estudantis pedem reformas radicais da sociedade (pessoalmente, tenho uma opinião um pouco particular sobre os movimentos juvenis: em abstrato, proclamavam querer uma sociedade mais social; no concreto, proclamavam a liberação do desejo e, praticando a tolerância com a anarquia individual, anteciparam o individualismo das décadas sucessivas. Mas disso falaremos em outra ocasião).

Nos anos 1980, os movimentos radicais internos no Ocidente se dissolvem rapidamente. Em 1989, a queda repentina, quase inesperada, do comunismo.

A surpresa por essa rapidez é um exemplo típico da desatenção aos fatores inconscientes. A propaganda soviética e as tendências paranóicas do nacionalismo americano haviam colaborado inconscientemente para superestimar a força do comunismo. Naturalmente, houve também uma distorção devida à presbiopia histórica: estando dentro de um movimento de época é difícil ter uma avaliação equilibrada; é mesmo como uma neurose, mais visível para o analista do que ao neurótico que está imerso nela. Isso vale em todas as épocas: mesmo o Império Romano, o império colonial espanhol e aquele britânico alcançam a máxima extensão e parecem invencíveis quando já estão em ação os fatores invisíveis de sua dissolução.

Provavelmente, os componentes psicológicos da História aumentam sua importância aproximando-se de nós, porque cresce a importância da guerra psicológica entre seus protagonistas. De qualquer maneira, o que se passa no inconsciente da História parece-nos a parte mais interessante da própria História. E parece-nos, também, que a colaboração da historiografia com a nossa disciplina deveria declarar mais abertamente sua dívida com a idéia junguiana de inconsciente coletivo.

O que significa para a nossa disciplina a queda das utopias socialistas? Significa, antes de tudo, o rápido desaparecimento do freud-marxismo (ou, se posso expressar uma opinião pessoal, a demonstração de sua excessiva abstração e de um certo vazio de ambas).

Mas, em segundo lugar, o que significa para nós junguianos?

Do ponto de vista da análise dos grandes fenômenos sociais e históricos (que consideramos ser o terreno de aplicação do pensamento analítico, tanto quanto a terapia) a psicologia de Jung — diferentemente do freud-marxismo — não perde nada da própria atualidade. A psicologia de Jung oferece um modelo de compreensão da psique tanto individual quanto coletiva: e pede, como dissemos, uma atenção especial ao equilíbrio destas. O pensamento de Jung nasceu na primeira parte do século, atropelado pelos movimentos nacionalistas, e completou-se na parte dominada pelos movimentos socialistas. Em ambas as fases, tratou-se de movimentos coletivos que tendiam a esmagar o indivíduo. Natural, então, que o valor principal indicado por Jung como necessário, e que seus alunos acolheram, tenha sido aquele da individuação. Nesse sentido, Jung foi uma luz para os valores individuais, em tempos em que estes estavam no escuro. Frente a essa coragem solitária, sustentada com coerência durante sua vida, a acusação de que possa ter favorecido ocasionalmente certos nacionalismos, além de ser incompleta em sua demonstração, recai em uma debilidade secundária, doença que ocasionalmente ocorre também no corpo de um médico, cuja vida inteira foi um combate pela cura.

A última parte do século XX e o início do presente são, ao invés disso, o triunfo dos valores do indivíduo na política. Junto às rapidíssimas inovações na economia e na técnica, essa vitória é tão veloz que chega a degenerar (no costume prático, senão nos ideais) em individualismo, hedonismo, consumismo. Alguém pode afirmar que Jung ficaria feliz com isso⁷? Neste ponto, a segunda verdade da psicologia de Jung torna-se radicalmente atual: nenhum homem é uma ilha, somos cidadãos da cultura e da história e não podemos limitar nossa atenção ao indivíduo.

Naturalmente, não se trata de desvalorizar o indivíduo e de dedicar-se à psicologia da massa. Trata-se de aprofundar os aspectos sociais do próprio indivíduo. A individuação é o desenvolvimento

do potencial individual harmônico com a sociedade, não a realização onipotente de modelos de individualismo abstrato, como aqueles propostos pela publicidade e pela indústria do espetáculo na sociedade de massa que o promove.

A complexidade da psicologia de Jung (não por acaso foi chamada também de psicologia complexa) aplica-se antes de tudo ao equilíbrio dos opostos. Nos tempos em que Jung estava vivo, tinha oferecido uma correção à unilateralidade de uma cultura que preferia a massa ao indivíduo. Hoje, oferece-se para corrigir o individualismo, lembrando-nos que o indivíduo reprime no inconsciente os valores coletivos, os quais têm raízes na profundidade arquetípica da psique e são, como esta, inelimináveis.

Vale a pena evidenciar quão privilegiada, mas também quão difícil e solitária, é essa herança que recebemos.

Muitos dentre os mais importantes discípulos de Freud estudam as fases do desenvolvimento psíquico próximas do nascimento. Melanie Klein e outros se dedicaram ao primeiro ano de vida. É quase uma tautologia dizer que aquele ano conta mais do que todos os sucessivos. Mais o estudo da psique aproxima-se do nascimento, menos conta a cultura circunstante. E mais importante se torna a “máquina biológica”, composta por ações e reações da criança. Talvez o empurrão na direção desses estudos seja guiado também por uma fantasia inconsciente de encontrar as leis seguras das ciências naturais e de fugir às exasperantes complexidades das leis culturais; de uma inconsciente “fantasia das origens”, como aquela que levou ao estudo dos *Naturvölker* (e chocou-se com a inesperada complexidade cultural).

Que papel têm, nessa fase de crescimento, o mito ou a religião, determinantes para a vida psíquica do homem concreto e completo? Onde está a sociedade onde aquela vida vive? A *psico-nursery* cala-se. Por este motivo, não porque menosprezasse a infância, Jung não se interessou por ela. A *psico-nursery* vive em um lugar separado da sociedade e da História. A *psico-nursery* é um estudo especializado, não humanístico. O modelo da *psico-nursery* é quase fixo. Os problemas modernos de *psico-nursery* — impulsos, relação com o seio — são quase os mesmos do que os dos astecas.

A crescente atenção à *psico-nursery* por parte da psicologia profunda (*Tiefenpsychologie*) é então uma das condições que prepara o novo primado da biologia nos estudos psiquiátricos, o afastamento do sentido social e o triunfo do individualismo na vida diária. Na tentativa de especializar-se e de “tecnicização” (promovido pela necessidade de sobreviver em um mercado psicoterapêutico cada vez mais competitivo), também muitos junguianos tomaram essa direção. Não percebem que, assim fazendo, rejeitam a rica herança da psicologia analítica. Na esperança, muitas vezes ilusória, de encontrar algum paciente a

mais para curar, renunciam a curá-lo, e até mesmo a curar-se, da sociedade em que cada paciente está imerso e na qual — não só no útero e no seio da mãe! — cada paciente foi gerado e criado. Renunciam à primogenia em favor das lentilhas: renunciam ao papel de responsabilidade, em todos os sentidos histórica, de nossa disciplina, para ganhar um lugarzinho de especialista, pequeno e cômodo, reedição inconsciente do individualismo que inconscientemente favorecem.

A nós resta uma amargura, porque sentimos que caminham com o espírito que vence em nosso tempo. Sentimo-nos mais sós, porque nos parece que existe uma distância ainda maior entre Jung e os neojunguianos da escola desenvolvimentista do que entre eles e Klein, Freud e, afinal, todas as outras formas de pensamento moderno positivista: prevalentemente clínico, guiado pelo ideal da melhoria e não da completude. O corajoso anacronismo de Jung é, de fato, um humanismo. Que não procura uma especialização, mas sim uma completude e uma consciência do sujeito homem.

Mas as disciplinas analíticas não promovem o individualismo só com essa tendência regressiva e redutiva na teoria. Existem também motivos práticos. Quando comecei a trabalhar, em 1970, os analistas eram infinitamente menos numerosos e quase não existiam restrições legais a sua atividade. Naturalmente, também o número dos pacientes em análise aumentou desmesuradamente. Mas, com ainda mais pressa, aumentou o número de terapeutas, sobretudo de quem oferece terapias mais atraentes, breves, neo-organicistas. Isso significa que no “mercado” dos analistas difundiu-se uma competição que antes não existia: seja porque a sociedade em geral se tornou mais competitiva, seja porque o próprio mundo da análise está submetido a uma exasperada concorrência.

As leis, as licenças, as condições impostas pelos seguros de saúde para o reembolso da psicoterapia fizeram o resto. Definiram a legitimidade e a reembolsabilidade das terapias em termos técnicos, médicos, especializados. Quem oferece técnicas descritas segundo um modelo médico dispõe de um produto mais fácil de mensurar e, portanto, de um serviço mais fácil de comprar e de vender. Também quem se ocupa de psicologia da cultura faz uma coisa muito importante, seja para a cultura, seja para o indivíduo que está imerso nela. Porém, é uma coisa quase sem valor de mercado, sobretudo à medida que os clientes não são mais os pacientes, mas os seguros de saúde. Como nos programas televisivos ou nas editoras, a cultura é eliminada em favor de produtos mais comerciáveis. Como explicar ao funcionário de um ministério ou de um seguro de saúde a importância do mito, como justificar os nossos seminários de história das religiões ou de antropologia? No longo prazo, para as gerações futuras, a relação entre psique e mito revelar-se-á importante, como (e mais que) uma nova técnica terapêutica (pensemos na importância de quanto foi dito sobre os

mitos inconscientes dos fascismos e dos comunismos). Mas as considerações dos funcionários são de breve duração, como a duração dos balanços que devem preencher.

Sobretudo os colegas mais jovens — que ainda não têm muito trabalho — não têm escolha. As normas da lei os definem analistas e os deixam trabalhar descrevendo as técnicas terapêuticas. A competição do mercado quer premiar as técnicas terapêuticas mais eficazes: e “mais eficazes” significa mais rápidas. Presa nesse círculo vicioso, reduzida a uma técnica especializada que quer influenciar partes do homem consideradas defeituosas — perdem de vista o homem total e sua relação com a totalidade dos homens —, a análise arrisca-se a virar parte do mal para o qual se oferece como cura. Enquanto ajuda alguns indivíduos, poderia reforçar aquele mesmo individualismo que o deixou isolado e cheio de sintomas (os quais, de fato, estavam menos presentes em uma sociedade mais solidária). Essa é uma das unilateralidades pelas quais — como nos ensinou Jung — o inconsciente coletivo pedirá, mais cedo ou mais tarde, uma compensação. A mesma transferência poderia não ser somente a expressão de problemas individuais, mas, com seu contínuo repetir-se nas situações mais diferentes, indicar uma necessidade de sair daquela solidão. Uma tal solidão que é endêmica no Ocidente e que lhe assegura um primado de suicídios se comparada às sociedades pré-modernas.

O desaparecimento do sentido coletivo que servia de fundo não é somente o resultado de novos valores, mais individualistas. É também fruto de desenvolvimentos econômicos e técnicos, neutros na aparência se comparados a esses valores. O tempo e o espaço, nos quais a sociedade e a História viviam, se fazem evanescentes, literalmente irreais.

Ouço frequentemente repetir-se uma afirmação de Hans Magnus Henzensberger: no novo século, realmente privilegiado será quem tiver tempo livre.

É difícil dizer se isso é verdade. Naturalmente, essa afirmação contém uma verdade. Mas o que é tempo livre? Algo de objetivo, de mensurável, ou um sentimento subjetivo? Eis um paradoxo dos nossos tempos. De um lado, temos máquinas cada vez mais eficientes e objetivas na prestação de seus serviços, que modificam a nossa experiência de espaço e de tempo. De outro, sentimentos sempre mais subjetivos, que derivam daquelas experiências.

Os carros, por exemplo, comprimem o espaço: podemos nos mover entre dois lugares distantes como se fossem próximos. Mas, para mim, os carros comprimem, sobretudo, o tempo. Não só o automóvel veloz, mas também o forno de microondas ou o computador são condensadores do tempo. Por isso, usando-os,

sentimos freqüentemente um cansaço, como se estivéssemos correndo; ou uma ansiedade, como se estivéssemos fazendo muitas coisas juntas, e sentíssemos que algumas delas pudessem fugir de nós.

A análise, ao invés de seguir as terapias breves ou especializadas no esforço de imitar os carros, comprimindo o tempo, deveria, conforme o caso, afirmar com orgulho uma de suas poucas especificidades. *A análise respeita o tempo por aquilo que ele é.* A análise é o *slow food* das psicoterapias: não pode — não quer — acelerar os tempos para a preparação do prato acabado. Frente ao decorrer de uma economia e de uma tecnologia que desnaturam as circunstâncias da vida, tive com freqüência a fantasia de que teria guardado — proclamando-o Reserva Natural — não somente o espaço ainda intacto: também o tempo ainda natural deveria, algumas vezes, receber proteção. Assim, a análise — situação sobrevivente em que o tempo é ainda tal — mereceria ser um panda que ainda se nutre e se reproduz nessa Reserva Natural. Aliás, mais precisamente nessa Reserva *Cultural*.

Com isso quero dizer que a preservação de um tempo ainda não comprimido (que sobrevive na análise, na meditação, na oração e em poucas outras coisas: porque até a criação artística ou a experiência erótica cedem freqüentemente ao comando de comprimi-lo) tem, como na preservação do panda, da água limpa ou de uma obra de Michelangelo, um valor infinitamente superior àquele que percebe o indivíduo, fruidor imediato. É um valor inestimável para a coletividade, para a cultura, para os tempos futuros.

Dou um passo adiante com a minha imaginação. Se também não fosse mais justificável como investimento para o indivíduo (os tempos, os custos, envolvidos na eficiência de terapias breves especializadas), a análise deveria sobreviver por um outro motivo. Se as reservas têm por finalidade a preservação da biodiversidade, a análise poderia servir para conservar a psicodiversidade. O homem complexo, mas completo, não divisível em partes, hoje ameaçado por suas derivações especializadas. Claro, o especialista é mais produtivo. A análise, como colocada por Jung, porém, não tem a finalidade de ajudar o homem a ser mais especializado, mas ao contrário: o quer mais completo, atento à compreensão de tudo, não de uma só coisa em particular. O homem humanista, que essa análise promove, parece um investimento que não dá retornos imediatos. Em tempos menos breves, contudo, uma sociedade composta somente por especialistas e precária em humanistas perderia aquilo que chamamos qualidade de vida. Esta depende não da quantidade dos objetos, mas da profundidade da experiência psíquica.

Houve um tempo no qual quem era rico possuía terras, prédios, fábricas que duravam muito tempo e ocupavam muito espaço. Hoje, uma riqueza infindável pode corresponder a títulos ou fundos

que não são nem pedaços de papel, somente memórias imateriais em uma rede de computadores, números que estão em todos os lugares e em lugar algum. Houve um tempo em que terras ou fábricas valiam na proporção de quanto produziam no momento em que eram avaliadas. Hoje, uma sociedade pode ser cotizada por cifras inacreditáveis, mesmo se ainda não produziu nada, se é um projeto que nem se sabe quando ou onde será realizado. Se não é ainda a morte do tempo e do espaço, essa é pelo menos a morte do tempo e do espaço como recipientes nos quais estávamos acostumados a ordenar os nossos valores econômicos, de uma economia que guardava uma característica do sentido original (*oikos*: 'casa', 'lugar onde a vida é vivida').

Significativamente, quando por meio do telefone celular ou do computador entramos em contato com um amigo, a nossa primeira pergunta não é mais "Como estás?", mas "Onde estás?". É verdade que essas técnicas nos consentiram estar muito mais facilmente em contato com pessoas que estão longe. Mas ao custo de sermos muito mais indiferentes àquelas vizinhas. O nosso coração humano é limitado: não pode aumentar, com os ritmos da técnica, a atenção, a capacidade de amar. Assim, com o celular exprimimos afeto ao amigo distante. Mas tratamos pouco humanamente o vizinho; nos isolamos dele falando com o olhar perdido no vazio, como se o vizinho não ouvisse e fosse invisível. Aquele vizinho que o mandamento cristão chamava, literalmente, de próximo, sugerindo-nos a iniciar o exercício do nosso amor com ele.

Dias atrás, atravessava a pé uma praça entre um grupo não muito grande de pessoas. A alguns passos de distância de mim, um homem fazia o mesmo caminho. Crescia-me uma sensação interior que eu não sabia explicar: eu havia olhado para ele e não havia visto nada de estranho. Propositamente, atravessei-lhe o caminho, colocando os óculos. O homem falava em voz alta, sozinho, com as mãos no bolso, e era, então, perfeitamente normal. Cinquenta e sete milhões de italianos que possuem — recém-nascidos e centenários inclusos — 55 milhões de celulares devem, necessariamente, usá-los. Sobretudo em uma cidade frenética como Milão devem absolutamente usá-los quando andam sozinhos, pois em outras ocasiões é proibido ou muito difícil. Para desfrutar ao máximo dessa oportunidade, andam com o auricular, o microfone e o celular no bolso, para ficarem com as mãos livres. Mas o meu vizinho não tinha auricular e não falava em um microfone. Então, entendi! Existem ainda! Era um caso de arqueologia psiquiátrica, um doido de antigamente, daqueles que falam de verdade consigo mesmos. Gostaria de tê-lo abraçado, levado a um bar e oferecido uma bebida. Mas sabia que não podia interromper seu antiquíssimo ritual, seu autismo pré-tecnológico. Eu assistia diretamente ao nascimento de um panda, que se acreditava extinto, e não podia incomodar o parto.

Ando de táxi com frequência. Mas desde o final de 2003 não aconteceu mais de entrar em um táxi cujo motorista me fosse vizinho, me fosse próximo. O taxista está com o auricular e, enquanto guia, fala de futebol com um amigo que talvez se encontre a 100 metros ou a 100 quilômetros. De resto, o táxi que chamei pelo telefone, e que estava na praça a 100 metros da minha casa, não me foi enviado por uma telefonista, mas por um satélite. Terminada a corrida, o taxista limita-se a colocar o indicador sobre o *display* que indica o valor, enquanto continua a agredir o amigo: “Mas nós... nós demos 20 milhões de euros por um jogador que não vale nem um!” (fico sempre admirado ao ver como os taxistas ainda têm amigos, se vivem em um mundo parecido com o da Parmalat).

O que quero dizer é que, ontem, talvez já tivéssemos perdido, no fundo da alma, muitos dos valores judaico-cristãos. Até ontem, porém, não havíamos perdido completamente a noção do próximo: alguém que está perto de nós no espírito, na sociedade, na cultura. O próximo também no sentido mais simples, o próximo no espaço, evocava em nós outras e mais complexas proximidades. Supunha-se que possuísse educação, tabus, pudores e sentimento de dignidade mais ou menos parecidos com os nossos. O simples fato de estarem próximos fisicamente ativava os nossos sentimentos: isso porque dávamos por certo que nos estavam próximos física e culturalmente. Evitávamos colocá-los em situação embaraçosa, mesmo que de maneira indireta. Em uma sala de espera, onde nos encontrávamos com desconhecidos, não falávamos de coisas muito pessoais, ou o fazíamos com voz muito baixa. Quase de repente, tudo isso está desaparecendo. O próximo virou um adversário com o qual competir — uma não-presença. Pelo celular, contam-se episódios sexuais mesmo em um trem lotado. A anulação do próximo se completa, também, em outra direção: veja-se quem utiliza os banheiros públicos, e faz aquilo que deve fazer, sempre falando no celular.

O cristianismo reduziu ao essencial os valores judaicos: ama Deus sobre todas as coisas, e então ao teu próximo. No final do século XIX, Nietzsche abalou os cristãos anunciando que Deus estava morto. No início do século XXI, os sintomas da sociedade competitiva e indiferente anunciam aos pós-cristãos que está morrendo também o próximo.

Fomos educados por Jung a ver as dinâmicas psíquicas — aquelas coletivas e aquelas individuais — como formas de equilíbrio entre dois pólos. Não acredito ser o primeiro a notar que o final da Guerra Fria, se aparentemente afastou um grave perigo, quebrou, porém, o equilíbrio dos opostos, deixando, de repente, o mundo desequilibrado, porque ficou sem um dos pólos: na política internacional, a União Soviética balanceava os EUA; sobre o plano

dos valores, o comunismo opunha-se ao capitalismo. Também nas dinâmicas psíquicas, como naquelas dos fluidos, os espaços vazios são preenchidos rapidamente: na política internacional, o Islã ofereceu-se como novo contrapeso. Nos valores, até o papa se propôs como fronteira do capitalismo individualista.

Mas, do ponto de vista mais propriamente nosso, como podemos reagir a um mundo desbalanceado, unilateral, que cultiva o individualismo e a competição e esquece dos valores morais da solidariedade? Claro, não nos reduzindo a especialistas de técnicas terapêuticas que competem entre si, deixando-nos — por assim dizer — incorporar pelo individualismo também na profissão, fazendo-nos ser engolidos pela baleia por não enxergá-la. Certamente não com o freud-marxismo, casal de opostos abstrato e desbalanceado, que proclamava sintetizar indivíduo e sentido social, mas que, historicamente, era parceiro do comunismo e morreu com ele.

A única solução que oferece esperança parece-me uma volta ao humanismo junguiano: a um pensamento complexo, em que o homem não pode ser separado da complexidade cultural em que vive. Sem criar ramificações especializadas ou técnicas nas quais Jung nunca pensou, e nunca teria pensado. Esse pensamento mantém em equilíbrio os opostos, porque estuda e respeita a psique coletiva e individual. E não chega a compromissos com o extremismo individualista do mundo pós-moderno e globalizado, que damos por vencedor um pouco passivamente demais.

Milão, abril de 2004.

(Tradução: Giuliana Patriarca)

Notas:

- 1 O fato de que seja sobretudo Jung a prever uma revolução cultural psicanalítica é testemunhado já na carta – inspirada, quase exaltada – a Freud de 11/2/1910: andando ainda mais a fundo do que Nietzsche, Jung prevê que Dioniso poderia crescer de novo em terreno cristão. À essa carta Freud responde imediatamente (em 13/2/1910) com um tom seco e reduutivo: “Não tenho tais ambições, ocupemo-nos do próximo congresso”.
- 2 Esse processo repete, na psicologia geral, aquilo que foi verificado na psiquiatria: as definições da psiquiatria transformam-se em coadjuvantes da loucura, influenciam-na; a historiografia da psiquiatria, por sua vez, joga um papel ativo nas mudanças que a psiquiatria sofre: veja Borch-Jacobsen, Mikkel (2002). *Folies à plusieurs*. Paris: Seuil.

-
- 3 "O uso terapêutico da análise é somente uma de suas aplicações, e o futuro demonstrará talvez que não seja a mais importante". Freud, Sigmund. "O problema da análise conduzida por não-médicos" e "Conversa com um interlocutor imparcial". (1926). In: *Obras*, vol. X, p. 413. (Original: *Die Frage der Laienanalyse*, GW 14, p. 283).
 - 4 Veja-se por ex.: Evers, Tilman (1987). *Mythos und Emanzipation. Eine kritische Annäherung an C. G. Jung*. Hamburg: Junius Verlag, cap. 3.
 - 5 Sobre esse tema, cf. cap. 6 de Guggenbühl, Adolf (1992). *Vom Guten des Bösen*. Zürich: Schweizer Spiegel (tradução para o português: *O bem do mal*), e a cit. de W. Giegerich (1988) ali contida.
 - 6 Veja o texto pouco conhecido de Jung "Anpassung, Individuation und Kollektivität" (1916) em GW/CW, 18, §1084-1106 (tradução para o português "Adaptação, individuação e coletividade", em *Obras Completas*, vol. 7), e o meu comentário ao mesmo "Adaptação, individuação e coletividade. Sobre um texto de Jung de 1916", em *Aut Aut*, 229-230, 1989, p. 125-133.
 - 7 Limitemo-nos a lembrar, a esse respeito, as passagens mais conhecidas: "Da das Individuum nicht nur ein Einzelwesen ist, sondern auch kollektive Beziehung zu seiner Existenz voraussetzt, so führt auch der Prozeß der Individuation nicht in die *Vereinzelung*, sondern in einen intensiveren und allgemeineren Kollektivzusammenhang" (GW, 6, par. 825). [man unterscheidet] "... ungenügend zwischen Individualismus und Individuation. Individualismus ist ein absichtliches Hervorheben und Betonen der vermeintlichen Eigenart im Gegensatz zu kollektiven Rücksichten und Verpflichtungen. Individuation aber bedeutet geradezu eine bessere und völliger Erfüllung der kollektiven Bestimmungen des Menschen, indem eine genügende Berücksichtigung der Eigenart des Individuums eine bessere soziale Leistung erhoffen läßt, als wenn die Eigenart vernachlässigt oder gar unterdrückt wird" (GW, 7, §267).

Artigo



O Ritual como Continente Psíquico da Transformação

Elisabeth Bauch-Zimmermann*

Sinopse: O desenrolar da vida humana se articula em fases definidas que exigem comportamentos adequados. A passagem de uma fase de vida para outra traz modificações e conseqüentes crises, sejam elas grandes ou pequenas. Durante esses acontecimentos muitas sociedades celebram rituais diferenciados que têm o objetivo de ajudar o indivíduo a superar as crises. As atuações ritualísticas, tanto entre os povos primitivos como para o homem contemporâneo, têm um propósito religioso, baseando-se em temas mitológicos e arquetípicos; expressam suas mensagens simbolicamente e envolvem totalmente o indivíduo. Transmitem uma sensação de significado elevado para este e, ao mesmo tempo, apóiam-se em representações adequadas ao espírito dos tempos. Seja qual for o contexto da vivência ritualística, vida moderna ou vida primitiva, a transformação alcançada pode significar uma ampliação de consciência, uma mudança estrutural da personalidade ou o ingresso num novo *status* de vida na comunidade, promovendo o amadurecimento do indivíduo.

Palavras-Chave: transição, crise, ritual, significado, amadurecimento

Resumen: El desarrollo de la vida humana dae en fases muy bien definidas que exigen comportamientos adecuados. El pasaje de una fase de la vida hacia otra trae cambios y consecuentes crisis, sean ellas grandes o pequeñas. En esos acontecimientos, muchas sociedades celebran rituales diferenciados que tienen el objetivo de ayudar el individuo a superar la crisis. Las actuaciones ritualísticas, tanto para los pueblos primitivos como para el hombre contemporáneo, tienen una intención religiosa, basandose en temas mitológicos y arquetípicos; ellas expresan sus mensajes simbolicamente y envuelven totalmente el individuo. Transmiten una sensación de significado noble para ese y, al mismo tiempo, apoyanse en representaciones adecuadas al espíritu de los tiempos. Sea cual for el contexto de la vivencia ritualística, vida moderna o primitiva, la transformación lograda pode significar una ampliación de la conciencia, un cambio estructural de la personalidad o el ingreso en un nuevo status de la vida en la comunidad, promovendo la madurez del individuo.

Palabras Clave: transición, crisis, ritual, significado, madurez

Abstract: Human life develops in defined phases that call for adequate behavior. The passage from one phase to another brings about changes and their consequent crises, great and small. At these times in people's lives many societies carry out specific rituals in order to help the individuals to overcome their crises. Ritualistic acts among both primitive and contemporary groups have a religious purpose based on mythological and archetypal themes. They express messages symbolically, totally involving the individual and conveying a strong feeling of meaning. They also rely on representations that are adequate to the spirit of the times. No matter what context

a ritualistic experience may occur in, whether in modern or primitive society, the transformation attained may mean an opening of consciousness, a structural change in the personality, or the entrance into a new status in the life of the community, thus furthering the individual's maturation.

Key Words: transition, crisis, ritual, meaning, maturation

* Elisabeth Bauch-Zimmermann, psicóloga, doutora em Saúde Mental pela Universidade Estadual de Campinas, analista junguiana pelo Instituto C. G. Jung de Zurique, membro da International Association for Analytical Psychology (IAAP), membro-fundador da Associação Junguiana do Brasil (AJB) e do Instituto de Psicologia Analítica de Campinas, atual presidente da AJB.

E-mail: zimmandrade@terra.com.br



Estou no consultório. Diante de mim uma mulher de 37 anos, encolhida em sua poltrona, chorando muito. Há poucos dias seu marido faleceu. Ela parece não acreditar que todos esses anos de vida em comum terminaram. A dor é grande demais. Penso na transição pela qual deverá passar, nos sentimentos de abandono e na impotência diante da realidade. Penso também na insegurança que deve estar sentindo diante da tarefa de educar sua filha adolescente, já que sempre contou com a presença forte e enérgica do pai dessa criança. Sei que essa transição vai levar um tempo maior ou menor, de meses a anos, até que ela se sinta inteira novamente e possa abrir-se para novos encontros. Gostaria muito de poder oferecer-lhe uma proteção, uma continência durante o primeiro período crucial. A depressão tomou conta dessa mulher de maneira ameaçadora. Não está comendo nem dormindo; todos os seus pensamentos concentram-se no vazio que essa ruptura provocou dentro dela. Os sonhos, sutilmente, oferecem uma ajuda em seu caminho: "Vejo-me na entrada de um viveiro de plantas envidraçado e passo através dele. A porta dos fundos se abre para um campo aberto muito verde. Sento-me contemplando o horizonte".

Compreendo a imagem como um convite para sair de uma vivência restritiva para poder olhar mais longe, como que descontinando um novo campo de visão, mas sei que, do ponto de vista consciente de minha paciente, é cedo demais para esse convite. Está confinada em sua revolta por ter sido traída na confiança que depositava na continuidade da vida. Na verdade, o que eu gostaria de oferecer-lhe seria um ritual de passagem; porém, a civilização moderna perdeu, em grande parte, o contato com essas intensas vivências, simultaneamente criativas e repetitivas, que celebram as experiências essenciais da vida humana.

Estudando o desenvolvimento de diversas culturas, a antropologia nos fala que o desenrolar da vida humana se articula em fases definidas que exigem comportamentos adequados. A passagem de uma fase de vida para outra traz modificações e conseqüentes crises, sejam elas grandes ou pequenas. Podemos observar as passagens mais importantes no nascimento, na iniciação dos primeiros três setênios, no casamento, no nascimento dos filhos, na velhice e na morte. Durante esses acontecimentos muitas sociedades celebram rituais diferenciados que têm o objetivo de ajudar o indivíduo a superar as crises.

Van Gennepe (1965) estudou os procedimentos conhecidos como ritos de passagem e verificou que todos revelam a mesma estrutura: depois dos ritos da separação, que retiram o indivíduo de seu estágio de vida anterior, segue uma transição maior ou menor durante a qual o ser humano é visto como muito ameaçado, pois se encontra numa "terra de ninguém". Nessa fase, são realizadas cerimônias com fórmulas mágicas recitadas e cantadas, utilizam-se amuletos e diversos objetos guardados em locais secretos que devem proteger o indivíduo em transição. Depois, através de ritos de inclusão, ele é integrado na nova fase de vida, que é sempre também associada a um novo papel social.

Minha cliente está atravessando justamente essa fronteira entre uma e outra fase de vida. Completamente fragilizada, não conta nem com o rito de separação, nem de inclusão num novo estado de ser. Também seu papel social, de viúva, ainda não foi assimilado, deixando-a insegura e desconfiada em relação ao grupo social a que pertence.

As diversas situações de transição acima mencionadas não recebem a mesma atenção nos diversos povos. Por exemplo: existem mais rituais que se referem à morte do que ao nascimento. Por outro lado, a iniciação, com seus ritos e símbolos impressionantes, tornou-se o protótipo dos rituais de passagem. Os rituais de casamento destacam, sobretudo, seu significado econômico e social.

Muitos povos perderam seus rituais ou, pelo menos, seu significado mais profundo ao entrar em contato com a cultura ocidental. Podemos observar, no desenrolar da História, quantos povos perderam sua identidade junto com suas práticas religiosas. Nós, ocidentais modernos, também conhecemos rituais de transição, como o batismo, a comunhão ou a confirmação, o casamento e o enterro. Mas também esses estão, cada vez mais, perdendo seu significado. Esse fato é lamentável, porque os rituais dão ao ser humano a possibilidade de expressar sua alegria, seu luto ou sua dor junto ao grupo ao qual pertence.

Alguns de nós encontramos nosso ritual privado durante a psicoterapia. Podemos observar no adoecer psíquico o surgimento de símbolos particulares para superar as transições que, de outra forma, teriam que ser enfrentadas na solidão e sem ajuda exterior.

As atuações ritualísticas, tanto entre os povos primitivos como para o homem contemporâneo, têm um propósito religioso, baseando-se em temas mitológicos e arquetípicos; expressam suas mensagens simbolicamente e envolvem totalmente o indivíduo. Transmitem uma sensação de significado elevado para este e, ao mesmo tempo, apóiam-se em representações adequadas ao espírito dos tempos.

Mitos são histórias de encontros arquetípicos. Assim como o conto de fadas trabalha o complexo pessoal, o mito é uma metáfora para trabalhar o arquétipo em si. Jung concluiu que o homem moderno é um fazedor de mitos; ele oficia novamente dramas antigos baseados em temas arquetípicos e, através da capacidade de ter consciência, pode libertar-se da prisão arquetípica compulsiva. Os relatos míticos ilustram, no plano coletivo, o que acontece quando um arquétipo reina livremente sem intervenção consciente do ser humano. Ao contrário, individualmente, consistem-se do confronto e diálogo com os assim chamados poderes do destino, reconhecendo sua força primal sem submeter-se a ela. Segundo Jung, a psicologia moderna deve lidar com os produtos da imaginação inconsciente, incluindo os motivos mitológicos como representações genuínas da psique. Tais motivos, quando irrompem numa análise, trazem um significado vital. O analista precisa ter consciência de que esses elementos, seja para o bem ou para o mal, são símbolos dinâmico-arcaicos reativados na alma de alguém de nosso tempo. Essa concepção junguiana de mitologia leva em conta o movimento de regressão da energia psíquica na busca de novos mitologemas com os quais o indivíduo possa reconstruir sua realidade. O mito é uma imagem do inconsciente coletivo que provê o espaço psíquico para a expressão individual.

Na psicoterapia, é preciso diferenciar a experiência com imagens arquetípicas da inflação ou possessão ritualística, porque o ego consciente pode dar uma expressão individualizada aos elementos arquetípicos e emergenciais, percebendo a presença e o poder das motivações inconscientes, mas resistindo a suas investidas e assimilando o conteúdo simbólico que ainda não foi anexado conscientemente à personalidade.

Jung em sua obra comentou o valor psicológico que as técnicas não-verbais têm nessa experiência.

Na imaginação ativa — o processo de sonhar com olhos abertos — o drama que se desenrola internamente pede a participação do observador. Uma nova situação é criada, na qual certos conteúdos inconscientes são expostos em estado desperto, propiciando a colaboração entre fatores inconscientes e conscientes e entre o paciente e seus problemas. Esse processo costuma ter um efeito vitalizante, podendo ser expresso em palavras ou pintado para fixar a seqüência das imagens no momento de sua ocorrência e permitir

o diálogo do eu consciente com elas.

Por outro lado, a concretização das imagens na dança é uma expressão especialmente viva da realidade interior, pois o instrumental que utilizamos — o próprio corpo e a configuração do movimento — é idêntico ao momento do acontecimento. O caráter totalizante, relativo ao momento da dança, e sua relação original com o processo da vida poderão fazer-nos vivenciar o corpo como sendo o ente mais próximo de nós. Podemos nos perguntar, agora, se não é isso que ele é de qualquer forma. As experiências que vivenciamos como ser corpóreo, com todos os órgãos e funções, nas dimensões de tempo e espaço, não representam uma experiência existencial?

Sabemos, contudo, que, para o ser humano adulto ocidental, o corpo, com seus recursos empíricos, já não é o ser mais próximo. Ele é utilizado na maior parte do tempo com finalidades utilitárias, para alcançarmos alguma coisa; seus movimentos são extrovertidos e relativos aos objetos. A consciência, esta sim, tornou-se a dimensão mais próxima. É ela que determina como devemos agir, quais os objetivos que devemos alcançar e que percepções são importantes para nós.

A criança e o homem primitivo ainda vivenciam o corpo de forma global, com prazer e dor intensos. Em seu livro *Das Kind*, Erich Neumann descreve como, na primeira fase de vida da criança (mais ou menos no primeiro ano), ela existe quase que exclusivamente como corpo. Ela se encontra numa “realidade de unidade original, na qual os mundos parciais, de fora e de dentro — mundo dos objetos e da psique — não existem”. Segundo a definição de Neumann, a criança, nessa fase, é principalmente “o *Self* corpóreo, a totalidade única e delimitada do indivíduo, que ocorre pela unidade biofísica do corpo” (1980, p. 11). O mesmo pode ser dito para o homem aborígene em seu habitat.

A partir desse *Self* corpóreo forma-se, lentamente, já desde o nascimento, o eu como centro do campo de consciência da criança. Até esse eu se formar, muitas experiências terão sido armazenadas no corpo, podendo, mais tarde, emergir como imagens ou estados emocionais durante a movimentação. Geralmente, não se trata de movimentos dirigidos, articulados, como os dos adultos, mas sim de movimentos involuntários, agitados, indecisos, que evocam a impressão de que “algo” se agita na criança. Decididamente, não são movimentos domesticados, e sim movimentos selvagens.

Vale mencionar que o movimento selvagem significa um “movimento não-produzido, apenas permitido” (HOFFMAN, 1984, p. 13), abrangendo desde a grande suavidade e passividade dos rituais até a loucura das erupções extáticas. Parece-me interessante o aspecto da ameaça, ou pelo menos de constrangimento, que tais

movimentos provocam em nós, pessoas civilizadas. Movimentos que se distinguem por demasiada intensidade ou aparente fragilidade, e também por sua direção difusa no espaço, despertam, freqüentemente, no âmbito da sociedade civilizada, o medo da dissolução da personalidade, da desintegração e da morte, situando-se além do limite da motricidade permitida. Nos rituais dos xamãs, e dos povos primitivos em geral, esses aspectos do movimento fazem parte dos processos iniciáticos, que deverão ser suportados a fim de ajudar os outros em seu caminho. São os aspectos da transformação da existência humana em seu confronto com as forças elementares da vida e do universo.

Também entre nós acontece que o corpo, ao somatizar, dá um informe sobre seu estado durante uma fase de desenvolvimento crítica. Nos quadros clínicos, é freqüente o aparecimento de movimentos involuntários, como, por exemplo, os tiques. Não obstante, jamais passaria pela nossa idéia nos deixarmos conduzir por tais produções autônomas do corpo, como se fossem, digamos, ritos de passagem; muito pelo contrário, abafamos essas expressões e fazemos de tudo para reaver o domínio corporal ao qual estamos acostumados.

Nosso espírito ocidental, que se refere às realidades e fatos, entende por transformação apenas seu resultado. Nosso sentido de movimento — ou seja, nossa compreensão da transformação como movimento que passa de uma forma para outra, como um fio que interliga as formas — esse nosso senso de movimento se perdeu. Ou melhor: ele está soterrado. Pois quando dançamos a dança do cervo (*huichol*), vivenciamos transformação, e mesmo quando descobrimos em nós o resto da movimentação infantil indivisa, “selvagem”, sabemos o que significa transformação. Quando observamos aqueles dançarinos suaves e selvagens, lembramo-nos que tudo é possível, tudo está interligado. Tudo é possível porque tudo está interligado (HOFFMAN, 1984, p. 17-18).

Podemos perceber que as técnicas não-verbais antes mencionadas — imaginação ativa associada à pintura e ao desenho e à dança meditativa — proporcionam uma vivência intensa a partir de imagens simbólicas que emergem do inconsciente coletivo e provocam uma mudança no processo de desenvolvimento do indivíduo.

Durante esse processo as experiências de transformação parecem incluir o mistério da dimensão transcendente e a passagem da morte para o renascimento simbólico.

De modo geral, as experiências ritualísticas entre os povos primitivos revelam ao indivíduo a perpétua continuação da vida através da transformação e da renovação. O iniciado pode ser ou uma mera testemunha do drama divino ou tomar parte nele ou

ser movido por ele; ou, ainda, ele pode ver-se identificado através da ação ritualística com a divindade (CW 9, I, §208).

Nesse nível de consciência, o processo de transformação parece não acontecer dentro dele e sim fora, apesar de poder estar envolvido nele.

Em nossos tempos, vimos que a participação consciente é parte integrante dos processos de transformação e que os rituais são transpostos para o interior da pessoa, constituindo mais uma vivência psíquica do que física.

Entretanto, não devemos imaginar que o processo de transformação proporcionado por essas vivências ritualísticas signifique sempre uma total renovação da pessoa. Uma vez que a integridade e continuidade do eu consciente devam ser preservadas, a mudança só poderá ser relativa. Quanto mais forte for a estrutura desse eu, mais intenso e profícuo poderá ser o diálogo entre consciência e inconsciente. Para os povos primitivos essa vivência de transição parece ser mais natural — mas não menos penosa — do que entre nós, já que os rituais provêm tanto a proteção da experiência coletiva como o contato com os conteúdos arquetípicos, mas parecem não evitar o impacto e o sofrimento subentendidos nessas situações. Isso fica especialmente evidente nos registros de rituais de transição, onde notamos o total envolvimento das pessoas, a seriedade e entrega presentes em seus rostos e a atitude corporal participativa do grupo que forma o vaso continente desses momentos cruciais.

Seja qual for o contexto da vivência ritualística, vida moderna ou vida primitiva, a transformação alcançada pode significar uma ampliação de consciência, uma mudança estrutural da personalidade ou o ingresso num novo *status* de vida na comunidade, promovendo o amadurecimento do indivíduo.

Referências Bibliográficas:

- BIASIO, E; Münzer, V. (1980). *Völkerkunde Museum der Universität Zürich*.
- ELIADE, M. (1968). *The sacred and the profane*. Nova York: Harcourt, Brace and World.
- GENNEP, A. van (1965). *The Rites of passage*. London (1909).
- HOFFMAN, K. (1984). *Tanz, Trance, Transformation*. München: Dianus-Trikont.
- JUNG, C. G. *The Collected Works of C. G. Jung*. Traduzidos para o inglês por R. F. C. Hull, editados por H. Read, M. Fordham, G. Adler e Wm. McGuire. Princeton: Princeton University Press, Bollingen Series XX, vol. 1-20, referidos pela abreviatura CW seguida do número do volume e do parágrafo. Londres: Routledge & Kegan Paul.
- NEUMANN, E. (1980). *Das Kind*. Fellbach: Bonz Verlag.
- SAMUELS, A; Shorter, B.; Plaut, F. (1986). *A critical dictionary of Jungian analysis*. London: Routledge & Kegan.

Tempo e Alma nos *Quatro Quartetos* de T. S. Eliot

Gustavo Barcellos*

Artigo



Sinopse: O artigo propõe uma breve apresentação da poesia de T. S. Eliot através do exame de seu último e mais importante poema longo, *Quatro Quartetos*. O poema de Eliot, como excepcional obra de arte que é, abre-se, em sua complexidade multifacetada, a várias leituras, desde as de cunho mais propriamente religioso ou metafísico, até as que o abordam do ponto de vista mais estrutural. Aquelas que dão ênfase e que nele vêem uma exploração do mito do significado e, portanto, da experiência do *Self* foram sempre as preferidas pelos junguianos. O artigo dá preferência à questão do tempo, principalmente por concordar com a maioria dos críticos literários mais importantes da obra de Eliot quando caracterizam esse seu último poema – quase uma espécie de testamento artístico e humano – como uma grande meditação sobre o tempo.

Palavras-Chave: alma, tempo, arte, individuação, *Self*, quatro

Resumen: El artículo se propone a una breve presentación de la poesía de T. S. Eliot a través del examen de su último y más importante poema extenso, *Cuatro Cuartetos*. El poema de Eliot, una excepcional obra de arte, abrese, en su complejidad, para variadas lecturas, desde las de orden más propiamente religiosa o metafísica hasta las que lo miran a partir del punto de vista más estructural. Aquellas que dan énfasis y que en él ven una exploración del mito del significado y, por lo tanto, de la experiencia del *Self*, han sido las más elegidas por los junguianos. El artículo da preferencia a la cuestión del tiempo, especialmente por concordar con la mayoría del los críticos literarios más importantes de la obra de Eliot cuando caracterizan ese su último poema – casi una especie de testamento artístico y humano – como una amplia meditación sobre el tiempo.

Palabras Clave: alma, tiempo, arte, individuación, *Self*, cuatro

Abstract: The article sets out to a brief presentation of T. S. Eliot's poetry through an examination of the last of his long poems, *Four Quartets*. Eliot's poem, as an extraordinary work of art, opens itself to different readings, from the metaphysical or religious ones to those that approach it regarding the myth of meaning and the experience of the *Self*. The article puts emphasis on the question of time, seeing the poem as a long meditation on time and, in the whole context of Eliot's work, sees it as a way of individuation.

Key Words: soul, time, art, individuation, *Self*, four

* Gustavo Barcellos é psicólogo, mestre em Psicologia Clínica pela New School for Social Research de Nova York, membro-analista da Associação Junguiana do Brasil (AJB) e da International Association for Analytical Psychology (IAAP), autor de *Jung*, Editora Ática.

E-mail: gbarcellos@uol.com.br



O tempo é a imagem da eternidade.

Jorge Luis Borges

Poesia não se explica e, a rigor, nem se traduz; disponho-me aqui a fazer um pouco de ambos. Portanto, é preciso reconhecer que toda a tarefa já aparece, de início, sob a sombra do fracasso e do erro. Mas como, via de regra, alguns de nossos melhores momentos na vida, assim como qualquer consciência mais clara, dependem, ou parecem originar-se, do erro e do fracasso, partimos então de um chão propício.

Minha intenção aqui não é, de modo algum, interpretar, tampouco fazer crítica literária — para o que estaria inteiramente incapacitado —, mas, simplesmente, deixar que as imagens da poesia (imagens aqui de um belo e extraordinário poema), como as dos sonhos, falem e se deixem significar por si mesmas diante de nós. Proponho um mergulho, mais que na reflexão, nas imagens que a reflexão poética pode produzir. A psicologia junguiana tem proposto esse caminho nos últimos anos, a partir principalmente da contribuição da vertente arquetipalista, a princípio com James Hillman, depois com a contribuição de um grande número de autores analistas: ficar com a imagem, deixar que ela fale, resistindo à interpretação pronta que mata a imagem trocando o fenômeno psíquico por conceitualizações quase sempre estéreis. Hillman também insistiu muito, quero lembrar, naquilo que chamou, em psicologia arquetípica, de a “base poética da mente.”

Aqui, porque partimos diretamente da imagem poética, talvez estejamos mais próximos, como em toda grande arte, das bases arquetípicas que nos suportam. Assim, o ensinamento, para nós, pode ser grande. Portanto, o que pretendo é *apresentar* a vocês algumas imagens e reflexões presentes na grande meditação eliotiana sobre o tempo.

Essa meditação, tão profundamente elaborada nos *Quatro Quartetos*, último de seus grandes poemas, aproxima-nos então daquilo que já foi considerado o problema essencial de toda a metafísica: o tempo; e, portanto, também daquilo que Borges chamou de “*hermosa invención*”: a eternidade.

Na literatura junguiana temos importantes trabalhos sobre a

questão do tempo, refletida a partir de um ponto de vista psicológico. Marie-Louise von Franz é autora de alguns dos mais interessantes desses trabalhos, entre os quais o mais tocante talvez seja *Tempo: ritmo e repouso*, escrito em 1978. Lá, ela apresenta e amplia algumas das mais importantes mitologias e idéias em torno do problema do tempo, detendo-se nas diferentes noções de um tempo linear e de um tempo cíclico, nas noções de ritmo e, finalmente, na idéia junguiana de sincronicidade, que traz, naturalmente, as questões de um tempo transcendente que ela tão bem soube explicar.

O poema de Eliot, como excepcional obra de arte que é, naturalmente se abre, em sua complexidade multifacetada, a várias leituras, desde as de cunho mais propriamente religioso ou metafísico, até as que o abordam do ponto de vista mais estrutural. Aquelas que dão ênfase e que nele vêm uma exploração do “mito do significado” — digamos, uma *elaboração* do mito do significado e, portanto, da experiência do *Self* — foram sempre as preferidas pelos junguianos. Quando citam Eliot, Hillman inclusive, quase sempre são versos desse poema. Aqui, darei preferência à questão do tempo, primeiramente em função do tema de nosso encontro, mas também por concordar com a maioria dos críticos literários mais importantes da obra de Eliot quando caracterizam, de modo geral, esse seu último poema — quase uma espécie de testamento artístico e humano — como uma grande meditação sobre o tempo. O tempo é, também para mim, o tema vertebral desses *Quartetos*.

Também me apóio aqui, para entender esses poemas, no próprio desenho geral da obra poética de Eliot, que, aos poucos, foi deixando de utilizar mais fortemente os mitos e as citações como um recurso de comunicação para chegar, nos *Quatro Quartetos*, a um discurso mais direto, já inteiramente independente, ainda que não totalmente livre, da metáfora mítica que nas obras anteriores lhe serviu sempre de base — mesmo que o leitor informado possa neles reconhecer várias alusões a simbologias míticas tradicionais, tanto ocidentais quanto orientais (especialmente ao mito cristão, como veremos). Mas, diferentemente de sua poesia anterior — cujo ponto alto na utilização de alusões mitológicas para a transmissão de uma emoção e de uma reflexão poéticas se dá, sem dúvida, em *A Terra Devastada* (*The Waste Land*), sua outra obra-prima muito conhecida, precursora da poesia moderna —, seus *Quatro Quartetos* podem ser lidos, e até devem ser compreendidos, naquilo que eles diretamente dizem, o que, na minha perspectiva, sugere um ponto de maturação. O leitor de *A Terra Devastada*, por exemplo, necessita de um sentido histórico e de ampla cultura literária para apreciar totalmente a profundidade da imagem poética. Nos *Quartetos* ele necessita apenas da experiência de ler e reler os poemas.

T. S. Eliot nasceu em St. Louis, Missouri, nos Estados Unidos, em 1888, mas adotou, em 1928, após alguns anos já vivendo na

Inglaterra, definitivamente a cidadania inglesa. Lá ele escreveu uma obra poética e crítica com poucas comparações na literatura mundial, que viria a influenciar e tocar tudo que se fez e ainda se faz em matéria de arte poética. Muitos já disseram que Eliot “inventou” o idioma moderno, a língua do século XX, com uma poesia feita de uma costura impressionante de vocabulário culto e arcaico, gírias, falas coloquiais, alusões literárias sofisticadas e dialetos populares, formando um inglês que reflete, em sua tessitura, uma imagem real do mundo moderno, multifacetado e fragmentado que, oitenta anos depois, estaria ainda mais visível naquilo que hoje então denominamos globalização. Ivan Junqueira, que entre nós traduziu e estudou profundamente a obra de Eliot, caracteriza essa poesia, no estudo introdutório que juntou a sua tradução da obra do poeta, “Eliot e a Poética do Fragmento”, como sendo a um só tempo

clássica e moderna, revolucionária e reacionária, realista e metafísica, insólita comunhão de sátira e desespero, de pensamento e emoção, de caducidade e transcendência, de liturgia e perversão, de náusea profana e êxtase religioso. (JUNQUEIRA, 1981, p. 17-48)

Desde “A Canção de Amor de J. Alfred Prufrock”, seu primeiro poema importante, de 1915, passando por títulos hoje clássicos como *A Terra Devastada*, *Os Homens Ocos* e *Quarta-Feira de Cinzas*, até os *Quatro Quartetos*, Eliot usou as palavras com uma musicalidade muito particular (que foi por ele chamada a “música da conversa”, incluindo então no poema a fala coloquial dos centros urbanos, ainda que repleta de referências cultas) e forjou um método criativo, hoje chamado de “poética do fragmento”, que inovou a utilização da língua e, portanto, o sentimento poético. Esse método, com o procedimento de constantes citações, alusões e referências a obras literárias e mitos tradicionais, formam um tecido poético surpreendente, que visa atualizar toda a experiência histórica e cultural do homem simultaneamente. Na poesia de Eliot esse procedimento de “simultaneísmo” esteve sempre a serviço de um retrato do homem contemporâneo, onde o que se vê é a imagem de um vazio, a imagem de um desconcerto diante da existência, a imagem de um oco, um homem oco — como se adentrássemos, na expressão de Octavio Paz, uma “galeria de ecos” —, resultado essencial, em sua análise, da ruptura com a experiência da alma, e com os valores que esta experiência oferece.

Paralela a toda essa genialidade, surpreende-nos sua famosa e controversa declaração onde se autodenomina “um anglo-católico em religião, um classicista na literatura e um monarquista na política”. É, entre outras coisas, essa peculiar mistura de conservadorismo e vanguarda, genialidade e banalidade, que fascina e nos prende à

figura humana e artística de Eliot.

Portanto, é preciso reconhecer aqui, antes de mais nada, até para não ser engolido por ela, uma certa pretensão ambiciosa em abordar, mais uma vez, esse autor e esse poema, sentindo o peso de pilhas de trabalhos, ensaios, livros e reflexões que já se fizeram sobre eles — e abordá-los pelo viés da questão do tempo, outra dessas enormidades avassaladoras. Se algum mérito houver, pois, em querer ajuntar ainda mais algumas notas ao sólido e volumoso edifício crítico que os *Quatro Quartetos* geraram, será, talvez, o de chamar a atenção, agora dos junguianos, para uma poesia que apresenta, em seu núcleo significativo, imagens radiantes de processos psíquicos inconscientes, pessoais e coletivos, que Jung tentou iluminar com sua teoria arquetípica: a elaboração do encontro com a sombra, a experiência anímica mais elevada, o espanto diante da existência e do divino, o problema religioso, a questão do tempo.

Os *Quatro Quartetos* foram compostos separadamente, um poema por vez, entre 1935 e 1942. A primeira edição conjunta é de 1943. Em 1948, vale lembrar, Eliot recebeu o Prêmio Nobel de Literatura. Faleceu em Londres, onde levou uma vida aparentemente bastante convencional, em 1965, com 76 anos de idade.

Os *Quatro Quartetos* formam evidentemente um só poema, uma só peça, que se subdivide em quatro poemas, estes por sua vez subdivididos em cinco movimentos. Já se propôs que os quatro poemas não estariam alinhados seqüencialmente, linearmente seguindo-se uns aos outros numa leitura corrente, a formar uma linha crescente de significado; mas que formariam, ao contrário, quatro círculos concêntricos que gradualmente se ampliariam do primeiro ao último, formando um conjunto coeso que se autocomunica. Estruturalmente, para um olhar junguiano, forma-se de imediato a imagem de uma mandala ou, mais especificamente, a imagem arquetípica do *rotundum*, uma imagem não estática de *quaternio*, que se impõe, numa visada global, como um símbolo do *Self* — ou de uma vivência mais profunda da alma e seus centros, como nos ensinou Jung. O arquétipo do *centro*, apresentado de forma multifacetada e não estática, está ali constelado, a começar pela própria forma do poema. Podemos dizer que, rumo ao final de sua carreira literária, e de sua vida, Eliot aproxima-se, como artista, de uma imagem arquetípica de velho sábio e, assim, naturalmente comporá uma poesia que ecoará o encontro mais íntimo e organizado com as profundidades do ser: para nós, um caminho de individuação, realizado na arte. A imagem mais precisa talvez seja a do *senex* criativo. Naturalmente, o problema do tempo tornou-se um tema para a poesia de Eliot, e aqui lembramos que tanto Jung quanto Marie-Louise von Franz associam a experiência psicológica do tempo ao *Self*; von Franz chega a afirmar que “há um elemento

de tempo no *Self*, por assim dizer, em seus aspectos de energia, emanações e movimento, ou: *exatamente porque o Self se move, ele cria para nós a experiência do tempo*" (VON FRANZ, 1992, p. 124).

O que está refletido nesse movimento da obra de Eliot de uma trajetória pessoal já abordei em outro trabalho, onde pude estabelecer uma relação entre suas primeiras obras-primas (no caso, *A Terra Devastada*) e o encontro com a *sombra*, no sentido junguiano do termo. Sabemos muito pouco sobre a vida de Eliot e o tipo de homem que ele foi. Contudo, perseguimos, especialmente na obra poética, pelas imagens e símbolos que traçam para nós um caminho de individuação.

A Terra Devastada é um poema sobre a obscuridade e o fracasso do mundo moderno, que apenas reflete, de forma pesada, a debilidade da experiência humana imemorial: um poema profundamente pessimista e desesperado, escrito depois da Primeira Grande Guerra, publicado em 1922 — um ano especial para a arte moderna, tanto no Brasil quanto no mundo, ano também da publicação do *Ulisses*, de James Joyce (que Jung comentou num ensaio de 1932). Mas *A Terra Devastada* é também um poema sobre a escuridão dentro de Eliot. Essa escuridão, essa sombra, aos poucos, ao longo da composição de seus grandes poemas, e através do impacto do mito cristão e da aceitação do mistério da fé em sua vida, vai dando lugar a uma visão, cada vez mais cristalina, da condição humana. Aqui sugiro que a individuação de Eliot o leva, em seus estágios mais avançados revelados pelos *Quatro Quartetos*, a uma consciência, por um lado, do tempo como um fluxo contínuo e, por outro, da intersecção do tempo e do atemporal — tempo e eternidade. Os *Quatro Quartetos* são sua resposta ao tempo.

Nos *Quartetos* temos um homem já inteiramente expurgado da experiência com a obscuridade (em grande parte porque profundamente tocado pela vivência religiosa), inteiramente reconciliado com a situação psicológica de sua existência, com seu *daimon*; inteiramente, diríamos, no caminho da individuação. Um dos críticos do poema caracteriza aquele que neles fala como "velho, seco, filosófico, religioso e, mais importante, um poeta" (MOYNIHAN, 1974, p. 75) (a alma seca é a mais sábia e a melhor, disse Heráclito). Naturalmente, a simbologia ordenada do *quaternio* se lhe impôs, bem como a preocupação com o tempo e a transcendência. Novamente, quero enxergar aqui um caminho de individuação.

Helen Gardner, sem dúvida a mais penetrante e perspicaz estudiosa da obra poética de Eliot, em seu indispensável e definitivo livro *The Art of T. S. Eliot* (onde mais me baseio para fazer as observações que farei), reforça a impressão de que os *Quatro Quartetos* são um poema sobre a experiência religiosa, um poema sobre como "a mente descobre a verdade religiosa:

verdade que interpreta para nós toda a nossa experiência da vida" (1979, p. 61) (a propósito, Gardner, por alguns comentadores chamada de *Dame*, abre seu livro com uma observação contundente, já na primeira frase: "*Mr. Eliot... has by now created the taste by which he is enjoyed.*" ["O Sr. Eliot... terá já criado o gosto pelo qual é apreciado".] — nada mais deslumbrante para se dizer de um grande criador). Ela procura também relacionar os poemas com a simbologia dos elementos básicos da vida natural. Cada um deles está ligado e se inspira fundamentalmente em um desses quatro símbolos: ar, terra, água e fogo. Sua abordagem não é a de fixar esses símbolos, mas a de procurar ampliar as metáforas já presentes na composição desses quartetos. O poema como um todo será finalmente, podemos dizer, a quintessência desse processo, a pedra filosofal que reúne os paradoxos do tempo e do não-tempo, da existência e da não-existência, do sagrado e do profano, do cotidiano e do transcendente. A meditação eliotiana sobre a transcendência está, portanto, paradoxalmente apoiada nas metáforas da matéria, como que sonhando uma reconciliação de opostos entre espírito e corpo, via poesia, ou seja, via uma experiência estética, uma experiência, diríamos, de alma.

Ainda outras analogias foram estabelecidas a partir da substância de cada um dos quartetos no sentido de iluminar seu significado geral mais profundo: aquela que evoca para cada poema uma estação do ano e, ainda, aquela que os relaciona aos quatro pilares da liturgia católica — Anunciação, Encarnação, Redenção e Ressurreição. O número quatro, como sabemos, irradia amplificações ricas e poderosas no pensamento simbólico.

Vejamos então como estão estruturados os *Quatro Quartetos*.

Embora não haja nenhuma relação direta ou determinante, todos os poemas têm seus títulos derivados de situações geográficas. O título do primeiro quarteto, *Burnt Norton*, é o nome de um castelo situado perto de Campden, no condado de Gloucester, Inglaterra. Foi composto em 1935 e pode ser relacionado ao elemento ar. *East Coker*, o segundo poema, é o nome de uma aldeia nos arredores de Yeovil, no condado de Somerset, também na Inglaterra, de onde partiu, para a Nova Inglaterra, um dos primeiros ancestrais do poeta, em 1667; foi escrito em 1940 e relaciona-se ao elemento terra. O terceiro quarteto, *The Dry Salvages*, tem seu nome retirado de um pequeno grupo de ilhas rochosas na costa de Massachusetts, na Nova Inglaterra, perto do Cabo Ann, onde o poeta viveu sua juventude; foi escrito em 1941 e relaciona-se ao elemento água. O título do último dos poemas, *Little Gidding*, é o nome de uma aldeia localizada no condado de Huntingdon, Inglaterra; escrito em 1942, relaciona-se finalmente ao elemento fogo. Do ar até o fogo, temos então uma espécie de plano dentro do poema.

Mas uma outra maneira de descrever a estrutura dos *Quartetos* é a que nos leva, obviamente, à metáfora musical. É muito conhecida a analogia que se fez entre esse grande poema de Eliot e a sublime música de Beethoven, especialmente seus últimos e geniais quartetos para cordas, escritos quando o compositor já estava completamente surdo. Helen Gardner detém-se na elaboração dessa analogia e entende a subdivisão de cada poema em cinco partes como a subdivisão em movimentos na música de concerto, como acontece de fato na sinfonia clássica, na sonata ou no quarteto. O quarteto de cordas é considerado o mais exigente e difícil dos gêneros da música instrumental. Beethoven revolucionou o clássico quarteto de cordas assim como ele foi desenvolvido anteriormente por Mozart e Haydn, embora suas composições tenham sido consideradas difíceis e inacessíveis em seu tempo. Hoje são obras de referência no gênero, tanto quanto o é a poesia de Eliot.

A referência musical, no entanto, não está apenas sugerida pelo título do conjunto de poemas, nem meramente por sua estrutura, que segue com rigor o esquema que rege o desenvolvimento do quarteto e da sonata clássica (dividida em cinco movimentos), mas também pelo modo como as imagens estão dispostas e elaboradas: elas ressurgem, às vezes frases inteiras ressurgem, modificadas pelo novo contexto em que aparecem, como de fato frases musicais retornam num concerto, ou no quarteto, desenvolvendo-se por diferentes seções de instrumentos, para aprofundar um tema, ou mesmo para atualizar de modo diferente o sentimento ligado a elas — aquilo que chamamos de recorrência temática. Outros procedimentos nitidamente musicais são também encontrados na composição dos *Quatro Quartetos*, todos com a intenção de reforçar o sentido de ritmo e estrutura que o poeta necessita para falar do tempo.

Música e tempo guardam uma relação fundamental. Também podemos dizer que a música só acontece no tempo, como a existência. E se esse poema é, como dizíamos, uma meditação sobre a existência no tempo, e sua transcendência, nada melhor que uma metáfora musical para contextualizá-lo e dar-lhe o sabor específico. Trata-se de uma apresentação simbólica do fluxo da vida. O poema tentará o contraste entre esse fluxo e o momento que dele escapa. É sobre esse momento de intersecção entre tempo e eternidade que versa Eliot, e seus versos ensaiam, para o leitor, a experiência desse escape.

Nos *Quatro Quartetos* Eliot está em busca do sentido transcendental do tempo — as “perspectivas transcendentais do destino humano”, como já disse Ivan Junqueira. O objetivo é, como mencionei, evocar o ponto de intersecção entre o tempo e o atemporal, o momento em que o tempo é conquistado. Contudo, o tempo só poderá ser conquistado no paradoxo, quando aceitamos que “tudo é sempre agora”. A psicologia junguiana, especialmente

em sua lição de alquimia, também nos ensina a caminhar por paradoxos. A imagem pela qual Eliot procura descrever essa experiência — que está muito além das palavras — é exatamente, como veremos, o imóvel ponto de um mundo que constantemente se move. Aqui temos a escolha da imagem contrastante da dança e do repouso. São imagens arquetípicas: o *point-repos*, o ponto de equilíbrio de onde escapamos do tempo, está no coração do movimento e, assim, passado e futuro aí se entrelaçam: “devemos estar imóveis e contudo mover-nos”, nos diz Eliot apontando para o paradoxo da permanência na mudança. “Exceto por este ponto, o imóvel ponto/ Não haveria dança, e tudo é apenas dança”. É nítida, novamente, a relação que nós, junguianos, podemos fazer com as formulações mais avançadas de Jung sobre o *Self*.

O paradoxo entre repouso e movimento está espalhado por todos os poemas que compõem esses *Quartetos*. A exploração desse paradoxo está sabidamente apoiada na filosofia de Heráclito — segundo Hillman, o primeiro psicólogo da História —, que tem uma concepção do tempo como um fluxo perpétuo, onde nada é, pois tudo está-se fazendo. Heráclito é o primeiro, na tradição do pensamento ocidental, a interiorizar e, portanto, “psicologizar” o tempo. São de Heráclito, lembremos, as duas epígrafes do conjunto de poemas: a primeira, “Embora a razão seja comum a todos, cada um procede como se tivesse um pensamento próprio”; e a segunda, a tão conhecida citação, que irá ecoar depois com os alquimistas medievais, “O caminho que sobe e o caminho que desce são um único e mesmo caminho”.

Com relação especificamente à questão do tempo, é conhecida a metáfora heraclitiana que diz que não se pode pisar duas vezes no mesmo rio; ou seja, tudo se encontra em estado fluente. Essa imagem do rio, do tempo (e mesmo da vida e da consciência) como um rio ou como um fluxo, Eliot irá explorar, agora em contraste com o mar, como veremos, numa das mais belas passagens do poema — no primeiro movimento de *The Dry Salvages*. O tempo, na perspectiva que Eliot assume nesses poemas, torna-se um processo interior da consciência, absolutamente subjetivizado, um eterno devir que apontaria, em última instância, para além do tempo — os “momentos sem tempo” de que fala o poema, que tornam o *antes* e o *depois* no *aqui* e *agora*, o eternamente presente. O tempo presente, que a tudo contém, é uma experiência na alma e para a alma — é com ela que sentimos esse eterno devir.

Com passagens nitidamente em tom de oração, os poemas nos dirigem a uma solução final, no último quarteto, *Little Gidding*, que é, para o poeta, uma solução claramente cristã, onde o mistério da Encarnação — a solução cristã para o tempo — está inteiramente sugerido. Eliot busca então, em seus versos finais, pela metáfora do fogo pentecostal, que a tudo purifica. No mistério da

Encarnação está a epítome da experiência da intervenção extra-temporal *no tempo*. A Encarnação é, em nossa tradição judaico-cristã, como também sugeriu von Franz, o “mais radical dos eventos”, pois rompe o tempo num *antes* e *depois* completamente diferentes e definitivos. Esse é, segundo Eliot, o único mito verdadeiro que poderá ajudar o homem a lidar profundamente com sua desesperada experiência no tempo — que é a experiência do tempo limitado, do tempo mortal. Trata-se da união, para o poeta, com o *logos* divino: nesse momento, o tempo desaparece.

As implicações filosófico-religiosas dessa meditação já foram por demais exploradas pelos inúmeros comentadores dos *Quatro Quartetos*. Aqui, estou explorando seu veio mais psicológico, naquilo que se refere mais diretamente à idéia junguiana de individuação. Atenho-me à questão do entrelaçamento da reflexão eliotiana sobre o tempo com a idéia de individuação, já que um panorama mais amplo do processo artístico do poeta numa perspectiva psicológica foi brilhantemente traçado pelo analista Joseph Henderson em famosos artigos para o *The Journal of Analytical Psychology*, em 1956. Se concordamos com ele no fato de que com Eliot estamos diante de um introvertido que se supõe tenha a função pensamento superior (portanto com um sentimento inferior), assumimos a perspectiva que vê toda a sua obra poética como a tentativa da união de pensamento e sentimento, num nítido traçado que busca, para nós, arredondar a mandala tipológica sugerida por Jung. Essa poesia está toda entremeada do diálogo entre reflexões e imagens, meditações filosóficas problemáticas e a experiência da emoção transportada por imagens — ou aquilo que o próprio Eliot chamou de “correlativo objetivo”, ou seja, a fórmula da correspondência entre uma emoção específica e seu correlato imaginal externo. A mensagem cristã, que tão profundamente impactou o homem e também o poeta, é, fundamentalmente, uma mensagem para o coração, não para o intelecto. A fé no mistério cristão aparente-mente lhe deu a base para o sentido de transcendência que Eliot parece ter sempre buscado, como já se pode notar desde os primeiros poemas importantes, inclusive, e mais fortemente, *A Terra Devastada*.

Agora, partimos finalmente para a leitura de alguns trechos que selecionei dos poemas, trechos que para mim mais ilustram as considerações que vim fazendo, para que eu possa então apresentá-lhes o próprio Eliot. Gostaria de chamar a atenção, ainda que sem um método claro ou específico, ou mesmo sem seguir a seqüência literal dos versos e dos poemas, para algumas imagens importantes espalhadas no emaranhado de reflexões sobre o tempo nos *Quatro Quartetos* — talvez as mais representativas nesse contexto.

O primeiro dos quartetos, *Burnt Norton*, abre todo o conjunto introduzindo diretamente o tema do tempo, que será depois

elaborado por todas as peças individualmente, e já nos lança no tom altamente reflexivo que o poeta precisa para a transmissão da experiência que ele deseja:

O tempo presente e o tempo passado
Estão ambos talvez presentes no tempo futuro
E o tempo futuro contido no tempo passado.
Se todo o tempo é eternamente presente
Todo o tempo é irredimível.
O que poderia ter sido é uma abstração
Que permanece, perpétua possibilidade,
Num mundo apenas de especulação.
O que poderia ter sido e o que foi
Convergem para um só fim, que é sempre presente.
Ecoam passos na memória
Ao longo das galerias que não percorremos
Em direção à porta que jamais abrimos
Para o roseiral. Assim ecoam minhas palavras
Em tua mente.

[...]

O tempo passado e o tempo futuro,
O que poderia ter sido e o que foi,
Apontam para um só fim, que é sempre presente.

A unidade da consciência e o fluxo temporal da vida já estão aqui evocados. Já se ouvem aqui ecos do *Eclesiastes*, de Heráclito e de Santo Agostinho na concepção eliotiana do tempo. A passagem é intensamente simbólica e a "porta que jamais abrimos", esse jardim de rosas onde nunca adentramos, já sugere o momento de intersecção da eternidade no fluxo do tempo, a experiência mística da revelação de um outro tempo fora do tempo humano, o *illud tempus* de que fala Mircea Eliade, ou seja, o momento extra-temporal da Criação. Esse momento é também, para Eliot, o mistério da Encarnação vivido como uma experiência eternamente possível. "A porta aberta", ademais, é uma imagem arquetípica, título também de um importante tratado alquímico, entre os mais caros a Jung, escrito pelo misterioso Irineu Filaleto: *Introitus apertus ad occlusum regis palatium* (*A porta aberta para o palácio real fechado*). Num plano menos abstrato e mais psicológico, podemos dizer, então, que os versos indicam a porta aberta para o inconsciente, para a experiência da alma: aquilo a que chamamos de realidade psíquica. O mistério da Anunciação, com o que o poema mais tarde também nos envolverá, pode ser compreendido também como uma porta aberta, o chamado para essa experiência psíquica mais

profunda — um chamado sempre presente, como podemos nós, analistas, atestar.

Ainda em *Burnt Norton* esse tema do entrelaçamento dos tempos será explicitamente equacionado através daquilo que é, para mim, a metáfora mais radical do poema, a dialética do repouso e movimento, que mencionamos acima, o 'ponto imóvel':

No imóvel ponto do mundo que gira. Nem só carne, nem sem carne;
Nem de, nem para; no imóvel ponto, lá está a dança,
Mas nem pausa nem movimento. E não se chame a isto fixidez,
Pois passado e futuro aí se enlaçam. Nem ida nem vinda,
Nem ascensão nem queda. Exceto por este ponto, o imóvel ponto,
Não haveria dança, e tudo é apenas dança.
Só posso dizer que ali estivemos, mas não sei dizer onde,
Nem por quanto tempo, pois isto seria situá-lo no tempo.

Outra importante reflexão, que já mencionei, refere-se às famosas metáforas do rio e do mar, e fazem parte do primeiro movimento de *The Dry Salvages*, o terceiro quarteto. Vejamos:

Não sei muito acerca de deuses, mas creio que o rio
É um poderoso deus castanho — taciturno, indômito e intratável,
Paciente até certo ponto, a princípio reconhecido como fronteira,
Útil, inconfiante, como um caixeiro-viajante.
Depois, apenas um problema que ao construtor de pontes desafia.
Resolvido o problema, o deus castanho é quase esquecido
Pelos moradores das cidades — sempre, contudo, implacável,
Fiel às suas iras e épocas de cheia, destruidor, recordando
O que os homens preferem esquecer. Desprezado, preterido
Pelos adoradores da máquina, mas esperando, espreitando e esperando.
Seu ritmo estava presente no quarto das crianças,
Na álea de ailantos dos quintais de abril,
No aroma das uvas sobre a mesa de outono
E no halo vespertino dos lampiões de inverno.

O rio flui dentro de nós, o mar nos cerca por todos os lados;
O mar é também a orla da terra, o granito
Que ele alcança, as praias onde arremessa
Indícios de uma criação pretérita e diversa:
A estrela-do-mar, o caranguejo, o espinhaço da baleia;
Os marismas onde oferece à nossa curiosidade
As mais delicadas algas e anêmonas marinhas.
E sorteia nossos despojos, a rede rasgada,

O covo em pedaços, o remo estilhaçado
E os utensílios de estrangeiros mortos. O mar tem muitas vozes,
Muitos deuses e muitas vozes.

O rio e o mar: duas metáforas para a apreensão do tempo, bastante conhecidas da filosofia, aqui num tratamento rítmico e simbólico de insuperável contundência lírica. O rio dentro de nós, o mar à nossa volta: imagens que nos jogam para dentro do contraste entre o tempo sentido como pessoal, o tempo biográfico de nossas vidas pessoais, com sua noção de fluxo, de encadeamento de eventos, tempo da instância do ego que sente linearmente a cadeia dos acontecimentos; e o tempo coletivo, o tempo histórico, impessoal em sua dimensão mais ampla, que nos circunda e dentro do qual estamos inseridos, a noção de tempo própria da alma, de um tempo que começou antes de nós e que se espalha para além de nós, horizontal e verticalmente — um tempo que, no limite, nos lança para além da história, quando a alma pessoal toca (ou não se diferencia mais) da alma do mundo, a *anima mundi*. Somos levados à consciência desse tempo, nas palavras de Helen Gardner, não através dos sentidos, mas, vejam, através da *imaginação*. “O mar nos cerca por todos os lados” indica uma concepção do tempo mais avançada, mais sofisticada psicologicamente. Portanto, é também possível fazer aqui uma analogia, seguindo Jung, entre as diferentes apreensões do tempo na primeira e na segunda metades da vida, com seus diferentes centros psíquicos de gravidade.

Essas imagens de apreensão do tempo também desembocam ou vão ecoar na metáfora dos viajantes, a metáfora da viagem de trem, presente em algumas partes do poema. Aqui, um trecho do terceiro movimento de *The Dry Salvages*, onde o poeta introduz a sabedoria do Oriente, apoiado nas escrituras do *Bhagavad-Gita*:

Às vezes me pergunto se é isto o que Krishna quis dizer
— Entre outras coisas — ou apenas um meio de dizer a mesma coisa:
[...]

Quando parte o trem, e os passageiros se acomodam,
Com frutas, revistas e cartas comerciais
(E os que vieram despedir-se já deixaram a plataforma)
Suas faces relaxam da tensão para o alívio,
Ao sonolento ritmo de muitas horas.
Adiante, viajantes! Não escapareis ao passado
Por viverdes outras vidas, ou em qualquer outro futuro;
Não sois os mesmos que deixaram a estação
Ou que algum final de linha alcançarão,
Enquanto os trilhos em parelha atrás de vós deslizam;
E sobre o convés do álcree navio,

Velando o sulco de espumas que atrás de vós se crispa,
Não podereis pensar "o passado passou"
Ou "o futuro à nossa frente se entreabre".
Ao anoitecer, nos cordames e antenas
Uma voz balbucia (não aos ouvidos, todavia,
Murmurante búzio do tempo, ou em qualquer língua viva)
"Adiante, vós que julgais estar de viagem;
Não sois aqueles que viram o porto a se afastar
Ou que um dia desembarcarão.
Aqui, entre as praias de cá e de lá
Enquanto o tempo se retira, considerai o futuro
E o passado com igual juízo.

Ó viajantes, ó marinheiros,
Vós que chegais ao porto, e vós cujos corpos
Enfrentarão o processo e o julgamento do mar,
Do mar ou de qualquer outro tribunal, este é o vosso real destino."
Assim Krishna, quando nos campos de batalha
Arjuna advertiu.

Boa viagem, não,
Mas adiante, viajantes.

De novo, para ouvidos junguianos, a mensagem da individuação: o único real destino é aqui e agora, estamos indo para onde estamos no presente, ou seja, estamos indo rumo ao que somos. Nosso destino é nossa realização, segundo a imagem poética; carregamos passado e futuro para chegarmos ao presente. Estamos suspensos entre a costa desconhecida de onde partimos e o destino incognoscível para onde nos dirigimos: trata-se de uma alusão à doutrina hindu do *karma*. Somos viajantes, mais que do espaço, do tempo. Não podemos nos livrar do futuro, nem do passado, que não é somente o nosso passado entendido e sentido como uma mera seqüência, mas é também o passado dos outros, e o passado da raça humana. Em termos junguianos, o poeta indica a continuidade da psique humana, que para nós está formulada na noção de um inconsciente coletivo, e que a poesia de Eliot apresenta desta forma:

Parece, quando alguém se torna mais velho,
Que o passado assume outra forma e deixa de ser uma mera
seqüência
— Ou mesmo um desenvolvimento
[...]

Como já disse,
A experiência passada revida no significado

Não é a experiência de uma vida apenas
Mas a de muitas gerações — não esquecendo
Algo que, provavelmente, será de todo inefável:
O olhar para além da certeza
Da História documentada, a olhadela lançada,
Por cima dos ombros, ao terror primitivo.

Esse “terror primitivo” alude, numa perspectiva junguiana, às sombras imemoriais do homem primitivo vivo nas camadas mais profundas de nossa psique.

Outra imagem importante no poema com relação ao tempo são as afirmações nos versos que, respectivamente, abrem e fecham o segundo quarteto, *East Coker*:

Em meu princípio está meu fim.
[...]
Em meu fim está meu princípio.

Aqui o tempo é explodido em sua linearidade e o que temos é a consciência de uma noção cíclica do tempo. A metáfora irradia um significado especial para nós, junguianos, acostumados a pensar prospectivamente, buscando sempre pôr fins nos princípios e, claro, enxergando princípios nos fins. Isso não é apenas um jogo de palavras, mas um jogo de idéias. E o que a poesia de Eliot pretende é exatamente isso, uma *música de idéias*. O ponto de vista finalista, não redutivo de toda a psicologia junguiana, ajuda-nos a entender essas afirmações, ao mesmo tempo em que elas ilustram nosso procedimento de enxergar os processos psíquicos profundos muito mais naquilo que eles apontam, do que propriamente naquilo em que eles nos desapontam. O poeta retoma esta reflexão no último quarteto, *Little Gidding*:

O que chamamos de princípio é quase sempre o fim
E alcançar um fim é alcançar um princípio.
Fim é o lugar de onde partimos.

Ou ainda, de volta a *Burnt Norton* e às imagens de repouso e movimento, quando o poeta afirma:

As palavras se movem, a música se move
Apenas no tempo; mas o que apenas vive
Pode apenas morrer. As palavras, após a fala, alcançam
O silêncio. Apenas pela forma, o padrão,
Podem as palavras ou a música alcançar
O repouso, como um vaso chinês que ainda se move

Perpetuamente em seu repouso.
Não o repouso do violino, enquanto a nota perdura,
Não apenas isto, mas a coexistência,
Ou seja, que o fim precede o princípio,
E que o fim e o princípio sempre estiveram lá
Antes do princípio e depois do fim.
E tudo é sempre agora.

E o lindo trecho de *East Coker*:

Lar é de onde se vem. À medida que envelhecemos
O mundo se torna mais estranho, mais intrincada essa questão
De distinguir mortos e vivos. Não o intenso momento
Isolado, sem antes e depois,
Mas toda uma vida ardendo a cada instante
E não a vida de um homem apenas
Mas a de antigas pedras que não podem ser decifradas.
Há um tempo para anoitecer à luz dos astros,
Um tempo para anoitecer à luz das lâmpadas
(Anoitecer com o álbum de fotografias).
O amor mais próximo de si está
Quando aqui e agora não mais importam.
Os velhos devem ser exploradores,
Aqui ou ali, não interessa
Devemos estar imóveis e contudo mover-nos
Rumo a outra intensidade
A uma união mais ampla, uma comunhão mais profunda
Através da escura frieza e da vazia desolação,
O grito da vaga, o grito do vento, as águas infinitas
Da procelária e do delfim. Em meu fim está meu princípio.

Ainda outro trecho significativo, novamente para se pensar em individuação como um processo no tempo, ocorre no segundo quarteto, *East Coker*, onde o tom do poeta para nós lembra muito o tom de algumas passagens do próprio Jung:

Para chegares até lá,
Para chegares onde estás, para saíres de onde não estás,
Deves seguir por um caminho onde não há êxtase.
Para chegares ao que não sabes
Deves seguir por um caminho que é o caminho da ignorância.
Para possuíres o que não possuis
Deves seguir pelo caminho do despojamento.

Para chegares ao que não és
Deves cruzar pelo caminho em que não és.
E o que não sabes é tudo que sabes
E o que possuis é o que não possuis
E onde estás é onde não estás.

As implicações, de novo, são nítidas. Aqui o poeta ecoa quase que diretamente os famosos versos de São João da Cruz (*Subida del Monte Carmelo*) e “os grandes paradoxos da via negativa”, como disse Helen Gardner. De novo, a metáfora junguiana da individuação: “chegar-se onde se está” é uma bela definição poética da idéia psicológica de chegarmos finalmente ao que somos — individuação. Novamente, nosso único e real destino somos nós mesmos. Essas implicações são retomadas e expandidas, ainda no mesmo quarteto, nos seguintes versos:

Eu disse a minh'alma, fica tranqüila,
e espera sem esperança
Pois a esperança seria esperar pelo equívoco;
espera sem amor
Pois o amor seria amar o equívoco; contudo ainda há fé
Mas a fé, o amor e a esperança estão todos nesta espera.
Espera sem pensar, pois que pronta não estás para pensar:
Assim a treva em luz se tornará, e em dança há de o repouso se tornar.

O poeta está falando de verdadeira iluminação. Ele aponta, naturalmente, para a fé, o amor e a esperança na experiência transcendente, que necessariamente ultrapassa a imaginação humana.

A atitude habitual humana com relação a esses momentos de iluminação é caracterizada por Eliot, não sem um certo tom irônico, em *The Dry Salvages*, por aquela ‘curiosidade’ pelo passado e pelo futuro que apenas esconde nosso medo de ambos passado e futuro:

Comunicar-se com Marte,
conversar com espíritos,
Relatar a conduta do monstro marinho,
Traçar o horóscopo, aruspicar ou bisbilhotar o astral,
Observar anomalias grafológicas, evocar
Biografias pelas linhas da mão
Ou tragédia pelos dedos, lançar presságios
Através de sortilégios, ou folhas de chá, adivinhar o inevitável
Com cartas de baralho, embaralhar pentagramas
Ou ácidos barbitúricos, ou dissecar

A recorrente imagem em terrores pré-conscientes
— Sondar o fundo, a tumba, ou os sonhos; tais coisas são habituais
Passatempos e drogas, ou manchetes de imprensa:
E sempre os serão, sobretudo alguns deles,
Quando há nações em perigo e perplexidade
Seja nas costas da Ásia, seja na Edgware Road.
A curiosidade humana esquadrinha passado e futuro
E a tal dimensão se apegam. Mas apreender
O ponto de interseção entre o atemporal
E o tempo é tarefa para um santo
— Ou nem chega a ser tarefa, mas algo dado
E tomado, na morte de uma vida vivida em amor,
Fervor, altruísmo e renúncia de si própria.
Para a maioria de nós, há somente o inesperado
Momento, o momento dentro e fora do tempo,
O acesso de distração, perdido num dardo de luz solar,
O irrealizado tomilho selvagem, ou o relâmpago de inverno,
Ou a cascata, ou a música tão profundamente ouvida
Que nem é mais ouvida, mas vós sois a música
Enquanto a música perdura. Tudo isso não passa de palpite e
conjectura,
Palpite seguido de conjectura; o resto
É prece, observância às normas, disciplina, pensamento e ação.
O palpite parcialmente conjecturado, o dom parcialmente
compreendido,
é a Encarnação.

Aqui se realiza a impossível
União de esferas da existência,
Aqui passado e futuro estão
Conquistados e reconciliados (...)

Voltamos ao mito da Encarnação, a solução cristã para o problema do tempo — também para o poeta o momento em que o tempo é reunido à eternidade. O tempo é redimido e não precisa mais ser visto como um inimigo, como sugere Gardner. O tempo é, eu diria, o espaço da graça — ainda que o poeta diga, de novo numa alusão ao *Bhagavad-Gita*:

E a justa ação será
Livrar-se do passado e do futuro.
Para a maioria de nós, este é o alvo
Que aqui jamais se alcançará.

E, para não tomar mais o seu tempo, gostaria finalmente de dizer que um poema repleto de tão tensas reflexões filosóficas e religiosas como esse em tudo perde quando picotado, dissecado ou mesmo 'explicado', da maneira como o fiz aqui: perde na música, no sentido, na beleza, na sedução, na experiência estética. Repito, então, que gostaria que toda essa exposição servisse, espero, ao menos para atrair o interesse para uma leitura completa e sem interrupções dos *Quatro Quartetos*, quando o sentido do que quis transmitir de Eliot — que certamente está para além de suas próprias palavras e é, em si, inexprimível — possa se revelar como uma experiência viva, inteira e nova. A leitura de Eliot tem sido a experiência literária mais profunda, significativa e chocante que pude ter, ainda que esteja a ler uma poesia escrita numa língua que para mim será sempre estrangeira. No entanto, a evocação de imagens arquetípicas, espalhadas por toda a sua obra, faz com que Eliot se aproxime de qualquer leitor com aquela intimidade estranha e surpreendente que sempre se constela em nossos encontros mais significativos.

Com uma última citação do poema, quero concluir utilizando-me novamente de suas palavras, agora para justificar essa minha breve e incompleta tentativa de elucidá-lo:

Não cessaremos nunca de explorar
E o fim de toda nossa exploração
Será chegar ao ponto de partida
E conhecer o lugar pela primeira vez.

Pedra Grande, São Francisco Xavier, fevereiro de 2000.

Este trabalho foi originalmente apresentado no I Encontro de Psicologia Junguiana do Paraná: "O Tempo e Suas Conexões", Curitiba, PR, em abril de 2000.

Referências Bibliográficas:

Nota Bene: utilizei-me basicamente da competente tradução de Ivan Junqueira para a reprodução dos trechos dos *Quatro Quartetos* de T. S. Eliot que aqui aparecem; várias passagens, contudo, foram por mim significativamente alteradas.

- BORGES, Jorge Luis (1979). "El Tiempo". In: *Borges Oral-Conferencias*. Buenos Aires: Emecé Editores S.A.
- DREW, Elizabeth (1949). *T. S. Eliot: The Design of his Poetry*. Nova York: Charles Scribner's Sons.
- ELIOT, T. S. (1969). *The Complete Poems and Plays of T. S. Eliot*. Londres: Faber & Faber.
- FEDER, Lillian (1971). *Ancient Myth in Modern Poetry*. Nova Jersey: Princeton University Press.
- FOSTER, Genevieve (1945). "The Archetypal Imagery of T. S. Eliot". In: *Publications of The Modern Languages Association of America*, vol. LX, número 2, jun. 1945.
- FRANZ, Marie-Louise von (1992). "The Psychological Experience of Time"; "Time: Rhythm and Repose". In: *Psyche and Matter*. Boston: Shambala Publications.
- GARDNER, Helen (1949). *The Art of T. S. Eliot*. Londres: Faber and Faber Limited.
- HENDERSON, J. H. (1956). "Stages of Psychological Development Exemplified in the Poetical Works of T. S. Eliot". In: *The Journal of Analytical Psychology*, vol. 1, n. 2, mai. 1956, Tavistock Publications, Londres.
- HILLMAN, James (1975). *Re-Visioning Psychology*. Nova York: Harper Colophon Books.
- JUNQUEIRA, Ivan (1981). *T. S. Eliot: Poesia*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira.
- MOYNIHAN, William T. (1974). "Character and Action in *Four Quartets*". In: Wagner, Linda (ed.). *T.S. Eliot: A Collection of Criticism*. Nova York: MacGraw-Hill Book Company.
- WILLIAMSON, George. *A Reader's Guide to T. S. Eliot*. Nova York: Farrar, Straus & Giroux.

Uma Conversa com Wolfgang Giegerich

"Algumas dessas perguntas forçam-me a refletir sobre minha própria 'história' como psicólogo, o que é algo novo para mim." Com estas palavras, o Dr. Wolfgang Giegerich gentilmente aceitou responder às perguntas que a equipe dos **Cadernos Junguianos** formulou numa entrevista que visava apresentar ao público brasileiro alguns aspectos do importante trabalho teórico desse analista para o campo junguiano. As respostas são interessantíssimas e nos põem a pensar. E é nesta tradição que nos parece inserir-se essa contribuição original: a das idéias. Responsável por uma já extensa bibliografia de artigos e livros, passeando sempre por temas polêmicos de grande relevância clínica e cultural, a obra de Wolfgang Giegerich ainda permanece bastante desconhecida no Brasil. A grande motivação desta entrevista é preencher um pouco essa lacuna.

Vem desse trabalho, certamente, a principal e mais consistente crítica feita hoje em dia tanto à psicologia analítica quanto à psicologia arquetípica, naquilo que já foi caracterizado como "a terceira onda do pensamento junguiano". Um de seus mais recentes trabalhos, *A Vida Lógica da Alma: em busca de uma noção rigorosa da psicologia*, de 1988, tem sido considerado o mais importante livro da literatura junguiana, em termos do impacto de suas idéias, desde *Re-Vendo a Psicologia*, de James Hillman, de 1975.

Dr. Giegerich tem formação originalmente na área de literatura, na Alemanha e nos Estados Unidos. Serviu como professor-assistente na Rutgers University, New Brunswick. Graduou-se analista junguiano pelo Instituto C. G. Jung de Stuttgart, Alemanha. Foi editor de *Gorgo: a Journal for archetypal psychology and imagist thinking*. Conferencista internacional, tem seus artigos publicados nos mais importantes periódicos junguianos, entre eles *Spring*, *Harvest* e o *Journal of Jungian Theory and Practice*, e entre seus livros estão *Atombome und Seele*, *Animus-Psychologie* e *Der Jungsche Begriff der Neurose*. Trabalha como psicoterapeuta e analista didata em Munique.

Entrevista



Cadernos Junguianos: *Como foi o seu primeiro contato com a psicologia analítica?*

Wolfgang Giegerich: Meu primeiro contato com a psicologia analítica deu-se na época mais inocente de meus dias de estudante na Universidade da Califórnia, em Berkeley, nos anos 1960, quando o professor Andrew Jászi (por exemplo, mas não só ele), ao discutir o *Fausto* de Goethe, ocasionalmente mencionava Jung, Erich Neumann, alquimia, a tradição hermética. Ainda que na época eu não tivesse tempo para me familiarizar com os escritos de Jung e Neumann, essas referências tiveram um grande impacto sobre mim e permaneceram comigo. Depois, quando era professor-assistente de Língua e Literatura Alemã na Rutgers University em New Brunswick, Nova Jersey, comecei a ler Neumann e os *Collected Works* de Jung, em inglês, do Volume 1 em diante (todos os que já haviam sido publicados até aquela data). Portanto, meu interesse por psicologia analítica começou pelo meu interesse em compreender certos aspectos profundos da literatura e do desenvolvimento cultural.

CJ: *Que temas da psicologia analítica mais despertaram a sua atenção, apontando caminhos para a construção das suas próprias idéias sobre a alma?*

WG: Quanto mais trabalho nesse campo, mais importante para mim tornam-se os escritos maduros de Jung inspirados pela alquimia, em especial idéias como "o espírito Mercúrio preso na matéria" (isto é, fenômenos individuais), a "separação e união de opostos psíquicos", o axioma de Pseudo-Demócrito sobre a natureza ("a natureza delicia-se na natureza, a natureza conquista a natureza, a natureza adora dominar a natureza"). Aqui, o pensamento de Jung se abre para a compreensão da alma como vida lógica. Mas, à parte isso, desde o princípio o mais essencial na psicologia analítica, para mim, é que ela foi concebida como uma *psicologia transpessoal*, não tanto sobre as pessoas e o que elas pensam, e mais sobre a psicologia objetiva da mente, o não-ego, conteúdos substanciais (por exemplo, a psicologia da Missa, a Trindade, a árvore filosófica). E também não posso me esquecer de outro aspecto indispensável para mim, a visão geral das coisas a partir da perspectiva da *alma* (onde o trabalho de Hillman me foi de grande ajuda). Jung tinha uma noção real da alma e, também extremamente importante, uma noção real de individualidade e de singularidade (não apenas a singularidade de uma pessoa individual, mas também dos eventos) — o que evita o prevalente pensamento em termos de "casos".

CJ: *Final, qual a sua concepção de alma, e como ela afeta a prática clínica?*

WG: Esta é uma questão difícil de responder em poucas frases, pois, para mim, "alma" cobre várias noções distintas, e cada uma requereria uma discussão diferenciada. Mencionarei aqui apenas três aspectos.

No primeiro sentido, "alma" deve ser compreendida em termos da "diferença psicológica", a diferença entre homem e alma, entre personalidade do ego e não-ego, o pessoal e o transpessoal (e o "extramundano"), mas também a diferença entre o "semântico" e o "sintático", a positividade do factual empírico e a negatividade da profundidade mercurial e lógica da realidade. Na experiência, "alma" refere-se a uma "vontade", um "propósito", um "telos" verdadeiramente outro dentro e por baixo, ou por trás, de nossas próprias intenções, comportamentos, idéias, interpretações. Que é essencialmente autônomo, sui generis, irreduzível, não meramente "uma reação a", e bastante removido da pragmática da vida e de nossos interesses (que são, em última análise, interesses de "sobrevivência" no sentido mais amplo do termo). Eu não hipostatizo e personifico "a alma" como uma entidade, uma substância ou agente por trás da cena, mas permaneço consciente do fato de que "a alma" é uma expressão que pertence a uma linguagem mitologizante que é, de fato, inadequada. Aquilo a que realmente estamos nos referindo é um aspecto dos próprios comportamentos e eventos. Muito importante é a noção de que mesmo que a alma seja, como intencionalidade autônoma, aquilo que se manifesta e que se move dentro de nossos sintomas pessoais, ela não é, por assim dizer, nossa propriedade pessoal, propriedade de cada indivíduo. E a principal arena na qual a alma, como a verdade viva interior dos eventos, se manifesta, e onde a opus magnum da alma se realiza, é a história humana, a história da consciência e da cultura.

O segundo sentido de alma é mais adjetivo: refere-se tanto a uma qualidade "almada" de alguns eventos ou fenômenos, quanto a um estilo almado de ver e responder aos eventos da vida. Nesse sentido, alma tem muito a ver com o que Jung quis dizer com anima.

Um terceiro aspecto é a natureza dialética da alma, o fato de que ela é em si mesma diferente; numa linguagem mitológica, que ela é a sízigia contraditória de anima e animus, ou, numa linguagem direta, a unidade da unidade e diferença de si mesma e seu outro. Isso torna novamente claro que "a alma" não é algo como uma entidade existente, mas, em si mesma, relação lógica, vida lógica, processo dialético. Nesse sentido, "alma" é a lógica interna e a verdade da realidade, da vida real, de cada fenômeno.

Essa noção de alma, em todos esses três sentidos, informa minha prática clínica. No tratamento das neuroses é, claro, muito importante que o paciente aprenda a distinguir-se das intencionalidades do não-ego em cujas garras ele está. Na interpretação

dos sonhos, tento apreender o que quer "a alma", e como os propósitos da alma são interrompidos ou distorcidos por necessidades do "ego". Podemos também ver nos sonhos como a alma com frequência usa dialeticamente as defesas do ego para seus próprios propósitos. Tanto nos sonhos, quanto no desenvolvimento de uma terapia (ou na vida de uma pessoa), podemos observar o trabalho de uma *opus contra naturam* de separações e uniões lógicas que servem a esse *opus*. Para esse serviço e para sermos capazes de enxergar em primeiro lugar onde e como a "alma" está trabalhando, o estilo de nosso pensamento e de nossa visão tem que ser alçado.

Talvez eu devesse acrescentar aqui que, na prática clínica, conheço duas necessidades terapêuticas opostas, dependendo da situação. Uma é ajudar o paciente a libertar-se, a emancipar-se da "alma", já que ela o domina em sua sintomatologia neurótica. Esta é a tarefa da dissolução da *unio naturalis*. A outra necessidade (que aparece apenas se há uma situação onde a *unio naturalis* já se encontra dissolvida) é aquela do cultivo de alma (no sentido de Hillman).

CJ: O senhor tem enfatizado, em muitos dos seus escritos, a importância crucial da ação prática e da experiência real humanas como fatores fundamentais para a verdadeira transformação da alma. Em que medida a psicologia analítica, hoje em dia, já pode proporcionar as condições para facilitar esse processo na análise?

WG: Sinto-me bastante cético com relação ao poder da psicologia analítica de prover condições para uma verdadeira transformação da alma (exceto até certo ponto, e num sentido menor, no trabalho com indivíduos). De fato, no que me diz respeito, desisti totalmente de um desejo como esse, não por resignação, de jeito nenhum, mas em função de *insights* e de princípios. Não tenho uma "missão" ou um "programa", não quero resgatar, curar ou alcançar nada, nem no que diz respeito aos pacientes, nem no que diz respeito à situação coletiva. Tudo que quero é "fazer a minha parte": atender ao que está acontecendo; tentar compreendê-lo em sua profundidade e em seu particular valor para a alma, da melhor maneira que puder, e assim liberá-lo para sua verdade. Se há que haver uma mudança ou uma transformação, deixo a tarefa de fazê-la acontecer à "alma", ou seja, à lógica interna do próprio processo da vida real.

CJ: Após mais de dez anos, como o senhor avalia o seu debate com James Hillman, motivado pelo seu texto "Matanças", contra o pano de fundo de um padrão histórico de rupturas na evolução da psicologia profunda?

WG: Podemos mesmo chamá-lo de debate? Em primeiro lugar,

o que veio à tona com o meu artigo "Matanças" foi, na melhor hipótese, uma pequena troca, que parou ali¹. Em segundo lugar, pergunto-me se Hillman realmente respondeu ao desafio de meu artigo. Pode bem ser que ele, em sua resposta, ao invés, me enquadrou de uma certa forma para ter uma maneira fácil de descartar o que então lhe pareceu serem os meus pontos. Mas, sendo como for, vejo essa dissidência entre nós não em termos de uma cisão, de forma alguma, nem no plano pessoal, nem no plano teórico. Enxergo-o, em vez, e com tristeza, como uma oportunidade perdida, a oportunidade de *polemos* que, de acordo com Heráclito, poderia ter sido o pai de, bem... não todas, mas muitas coisas.

CJ: *No Brasil, temos a existência de uma religião politeísta de origem africana, o candomblé, onde é comum, mesmo nos dias de hoje, o sacrifício literal de animais em oferecimento aos deuses. O senhor acha que tal prática, de um ponto de vista psicológico, estaria, de alguma forma, de acordo com as reflexões do seu artigo "Matanças"?*

WG: Já que não tenho nenhum conhecimento pessoal e imediato sobre a prática de sacrifícios animais no Brasil no contexto da religião politeísta de origem africana, minha resposta tem que ser um pouco especulativa. É provavelmente seguro dizer que tais práticas não são ações do ego. Se assim for, a questão que, então, emerge é o que quer "a alma" com tais práticas. O que ela procura, porque faz com que as pessoas sintam que sacrifícios são importantes e até mesmo necessários? E, então, é muito provável que minha análise da função e do significado psicológico dos sacrifícios possa oferecer, também, uma resposta a essas questões. Por outro lado, devemos ter em mente que esses cultos no Brasil não são elementos de uma tradição original não alterada. Houve uma violenta ruptura e um deslocamento, assim como um confronto com uma outra cultura, que há muito ultrapassou os sacrifícios animais. Tudo isso torna a situação psicológica muito mais complicada nesse caso.

CJ: *O senhor fala de uma "lógica da alma" e faz hoje a crítica mais importante e profunda à abordagem imagística da psicologia arquetípica. O senhor, no entanto, é um dos principais autores da psicologia arquetípica. Quais são as suas relações com a psicologia arquetípica hoje em dia?*

WG: Se não fosse por minha descoberta, para mim mesmo, do trabalho de James Hillman e da psicologia arquetípica durante os anos de meu treinamento como analista junguiano, em meados dos anos 1970, eu teria abandonado todo o programa de formação. Achei o mundo convencional junguiano, ao qual tinha que submeter meu treinamento, depressivamente estéril e não inteligente,

de fato emburrecedor. A psicologia arquetípica abriu portas para aquilo que me parecia o coração da psicologia junguiana, e mostrou-me avenidas para novas e excitantes questões e pesquisas. Acima de tudo, para mim foi indispensável a mudança fundamental de nomenclatura da perspectiva personalista para a arquetípica. A psicologia arquetípica permanece, portanto, como a base de meu trabalho até hoje, com relação à qual não quero nem recuar nem me desligar, no sentido de uma cisão. Contudo, dei alguns passos que provavelmente me levaram a novos níveis do psicológico, de forma que pode ser duvidoso se ainda posso me considerar pertencente à psicologia arquetípica. Minha própria interpretação da posição que assumo atualmente é que, na verdade, a psicologia arquetípica ficou presa numa fase inicial de si mesma e, nesse sentido, deixei-a, até certo ponto, para trás. Portanto, quando David Miller disse recentemente que "se o trabalho de James Hillman na 'psicologia arquetípica' representa, depois do próprio Jung, a segunda onda de junguianismo, o trabalho de Wolfgang Giegerich pode bem indicar uma terceira onda no pensamento junguiano"², ele fundamenta bem minha auto-interpretação. É claro que outros podem enxergar a relação entre meu trabalho e o da psicologia arquetípica de Hillman de modo bem diferente. De qualquer forma senti, desapontado, que, por um lado, certos impulsos germinais inerentes ao pensamento da psicologia arquetípica não foram desenvolvidos posteriormente por ela (ela, talvez, tenha até regredido para antes deles), mais notadamente o fato de que, quando começou, ela explicitamente não queria ser uma psicologia agnóstica e estava interessada em idéias e no intelecto. Por outro lado, pareceu-me que ela posteriormente até mesmo desviou-se um pouco de seu curso original em vários sentidos. O que não é satisfatório para mim é:

- (a) { Que ela tenha ficado presa numa psicologia "apenas *anima*" — apesar de seu próprio *insight* sobre a alma como *sizígia* —, tomando o lado de somente um dos pólos. Assim, ela pára o processo de "enxergar através" na metade, na "imagem", em vez de ir até o fim, onde então ela enxergaria, através também da imagem, até sua alma, a saber, o conceito do qual ela é a "visualização".
- (b) { Que ela, de modo semelhante, toma o partido de certos arquétipos ou de certos fenômenos psicológicos e rejeita outros que, penso eu, deveriam ser vistos psicologicamente, também, como manifestações legítimas da alma. Basicamente, ela toma o partido, por exemplo, do *puer* contra o *senex*; denuncia Hércules, o monoteísmo, Descartes, o capitalismo moderno etc. E tudo isso apesar de seu *insight*

inicial de que o patologizar é cultivo de alma, que precisamente nesses fenômenos, que são geralmente depreciados pelo "ego", a alma está trabalhando (basta conferir, por exemplo, os primeiros ensaios de Hillman, "Abandonando a Criança", "Traição", e sobre a inibição da masturbação). Em todos esses casos de priorização seletiva e de denúncia, ela se nega a enxergar a alma ou o espírito Mercúrio já se movimentando por dentro dos fenômenos denunciados.

- (c) Isso quer dizer que ela tem a tendência a ser nostálgica, e que, secreta ou abertamente, anseia por uma redenção do mundo que, por sua vez, é encarado, manique-isticamente, como um "mundo caído". Em outras palavras, ela tem propósitos "egóicos", uma agenda secreta (um programa). Para mim, é importante deixar a vida da alma (sua lógica) expressar-se da maneira que queira, e meramente tentar compreendê-la psicologicamente, e acompanhar seu desenvolvimento com sentimento, com respeito a seu valor de alma.
- (d) Também lamento um certo rebaixamento do nível intelectual que sinto podermos observar no desenvolvimento da psicologia arquetípica. Tenho a impressão de que existe uma certa tendência a popularizá-la e de ir ao encontro das expectativas de uma audiência mais ampla usada como estímulo.
- (e) Com sua recusa de ir além da abordagem imagística receio que a psicologia arquetípica está, muitas vezes, no perigo de transformar-se em uma "psicologia *light*". Pode ser que, por sua ênfase na "beleza" sensual e nas imagens, e sua *identificação* do imagístico com a alma (qualquer imagem *qua image* como alma), ela de alguma forma sucumbe involuntariamente, embora certamente num nível muito mais alto, à nossa cultura televisiva e de entretenimento, enquanto que ao mesmo tempo, e na mesma medida, perde contato com o 'onde' e o 'como' nos quais "a alma" está realmente trabalhando em nosso tempo. Sem a noção e a categoria da verdade³, falta-lhe a pré-condição para a capacidade de distinguir entre imagens que são (psicologicamente) baratas e imagens que de fato expressam a alma da época. Esse é um problema. O outro é que, ao se aninhar na posição imagística, ela fecha a possibilidade de detectar a alma quando ela surge, como hoje o faz, não mais na forma inocente da "semântica" da imagem, mas na forma irrepresentável da "lógica" ou "sintaxe" da vida moderna.

CJ: Se a assim chamada globalização não é o resultado de uma escolha, mas (como o senhor disse no seu artigo "The Opposition of Individual and Collective Psychology's Basic Fault: Reflections on Today's Magnum Opus of the Soul", *Harvest: Journal for Jungian Studies*, 1996, v. 42, n. 2, p. 7-27) "a lógica da alma no nosso tempo", que movimentos estariam reservados para a experiência interior individual?

WG: Primeiro, acho que temos que perceber que é justamente o contrário: um mundo caracterizado pela "globalização" não ameaça (ou reduz) o escopo da experiência interior individual. Não. É este mundo moderno que pela primeira vez fornece as condições para tal experiência interior individual, em nosso sentido psicológico. As experiências que podem parecer semelhantes em épocas anteriores pré-modernas (as experiências interiores de xamãs, dos iniciados em sociedades arcaicas, as experiências dos alquimistas, dos místicos etc.) não eram precisamente experiências do indivíduo *privado*, que tinha uma relação já psicologizada consigo mesmo e com o mundo. Ao invés, aquilo que para nós pode parecer que tenha também sido interior no sentido de "privado" é o fato de que, de verdade, eram a aquisição e a percepção *pessoais* (através da reprodução *individual* espontânea) dos mitos *públicos*, das verdades *gerais* e *oficiais*, da tribo, da época ou de uma tradição espiritual em particular. Com relação a sua origem, não eram propriedade pessoal criada pela psique individual (pelo *inconsciente* "dele ou dela"), mas propriedade geral e de *conhecimento público*. O problema da experiência interior individual, hoje em dia, é que ela é privatizada a priori porque é, por um lado, não mais a verdade viva da sociedade e, por outro, verdades "assimiladas", realmente privatizadas de outras épocas, de forma que são agora corretamente declaradas como pertencentes ao inconsciente — em outras palavras, àquilo que, por definição, não faz parte do conhecimento público.

Então, precisamente porque com a modernidade um *espaço livre* de experiência interior individual foi aberto, há, hoje em dia, uma riqueza com relação ao que pode ser experimentado interiormente, uma riqueza como nunca antes houve.

Mas, fora isso, o indivíduo, em vez de dar muita atenção e valor à experiência interior privada (que é, em última análise, auto-indulgência, trabalho do ego), poderia também mostrar um interesse pessoal na *interioridade secreta* daquilo que está publicamente acontecendo no mundo e, dessa forma, tentar contribuir pessoalmente para a tentativa de liberar nossa realidade moderna para sua verdade. Ter uma idéia real e compreender o "espírito mercurial", movendo-se em nossa realidade, seria uma tarefa valiosa a consumir mais que o tempo de uma vida — e, ainda por cima, o trabalho do psicólogo.

Notas:

1. Tivemos, anteriormente, uma troca pública (Hillman, "Hegel, Giegerich and the USA", e Giegerich, "Effort? Yes, Effort!", ambos em *Spring 1988*), e repetidas tentativas, em diferentes ocasiões, de entrar numa discussão, na correspondência privada, sobre as questões pontuais entre nós. Entretanto, todas morreram logo, não levando a nada.
2. Miller, David. "Introduction". In: W. Giegerich, W.; Miller, D.; Mogenson, G. *Dialectics and Analytical Psychology*. The El Capitan Canyon Seminar, New Orleans (Spring Journal Books), 2005.
3. 'Ter uma noção da verdade' não quer dizer, é claro, ter idéias e posições nas quais ela acreditaria como a verdade.

Novas Questões em Psicologia Clínica: o sujeito contemporâneo e a crise da subjetividade

Artigo



Gelson Luis Roberto*

Sinopse: Este artigo pretende contextualizar algumas questões da clínica psicológica, realizando uma reflexão sobre o universo junguiano em confronto com os aspectos que envolvem a subjetividade pós-moderna e com a própria idéia de subjetividade. Para isso, importa reconhecer os vetores epistemológicos na formação dos conceitos psicológicos junguianos e das possíveis colaborações para uma clínica que recupere a idéia de alma em todas as suas implicações. O artigo leva em consideração a necessidade do rompimento paradigmático do modelo atual em favor de uma dimensão multiexistencial. Com isso, pretende-se também estabelecer um sistema terapêutico baseado na idéia de imaginação criadora, apresentada dentro de um espaço existencial baseado na capacidade de conexão. O resultado é uma proposta terapêutica baseada na metáfora de rede e na força expressiva inerente da psique.

Palavras-Chave: psicologia clínica, subjetividade, conectividade, imagem, alma

Resumen: Este artículo pretende poner en tela algunos interrogantes de la clínica psicológica, realizando una reflexión sobre el universo junguiano en confrontación con los aspectos que envuelven la subjetividad posmoderna y con la propia idea de subjetividad. Así pues importa reconocer los vectores epistemológicos en la formación de los conceptos psicológicos junguianos y de sus posibles contribuciones para una clínica que recupere la idea de alma en todas sus implicaciones. El artículo lleva en consideración la necesidad de ruptura paradigmática del modelo actual en favor de una dimensión multiexistencial. Con esto se pretende también establecer un sistema terapéutico basado en la idea de imaginación creadora, presentada dentro de un espacio existencial fundado en la capacidad de conexión. El resultado es una propuesta terapéutica basada en la metáfora de red y en la fuerza expresiva inherente de la psique.

Palabras Clave: psicología clínica, subjetividad, conectividad, imagen, alma

Abstract: This paper is about clinical work in psychology through a reflection on the Jungian universe in terms of post-modern subjectivity and the very idea of subjectivity. In this sense, the epistemological vectors in the formation of Jungian psychological concepts must be recognized as well as their possible contributions to a clinical approach that recaptures the idea of the soul, with all its implications. The paper treats of the need for a paradigmatic rupture with the current model in favor of a multi-existential dimension. The purpose is to establish a therapeutic system based on the idea of creative imagination that is expressed in an existential space for the ability to connect. The result is a therapeutic proposal based on networked metaphors and the inherent expressive force of the mind.

Key Words: clinical psychology, subjectiveness, connective capability, image, soul

* **Gelson Luis Roberto**, psicólogo, mestre em psicologia clínica, analista junguiano, membro da Associação Junguiana do Brasil (AJB) e da International Association for Analytical Psychology (IAAP). Membro-fundador e presidente do Instituto Junguiano do Rio Grande do Sul.



Um mundo fantástico me rodeia e me é. Ouço o canto doido de um passarinho e esmago borboletas entre os dedos. Sou uma fruta roída por um verme. Uma chusma dissonante de insetos me rodeia, luz de lamparina acesa que sou. Exorbits-me então para ser. Sou em transe. Penetro o ar circundante. Que febre: não consigo parar de viver.

Clarice Lispector

Pensar o sujeito contemporâneo e as questões que se impõem na clínica a partir dele envolve, necessariamente, o confronto com as muitas mudanças nos mais diversos setores da vida moderna. Atualmente, somos tragados por uma onda de novos saberes, experiências, afetos, provocações, rupturas. Estamos vivendo um momento de grande ingestão de matérias-primas que provocam um escoamento igualmente grande de produtividade.

A contemporaneidade nos confronta com uma série de elementos que a caracterizam: a perda da noção do limite, o *hiper-real*, a desreferencialização do indivíduo, entre outras. Mas um dos quais mais sentimos sua presença é a aceleração do tempo. Tudo é muito rápido, informações nos chegam de todas as partes e novas tecnologias surgem buscando criar dispositivos que diminuam nossa defasagem em relação às transformações que tornam o novo obsoleto num piscar de olhos.

Com isso, o sujeito contemporâneo sente por todos os poros de seu existir fluxos intensos de múltiplos afetamentos. Vivemos um período onde a noção de caos e a interação paradoxal dos conceitos de totalidade e singularidade nos colocam na condição de não-equilíbrio. Esse desequilíbrio se reflete pelas constantes destabilizações da matéria e da psique e, conseqüentemente, favorece a emergência de um pensamento contemporâneo baseado na multiplicidade e transição das representações e das formas.

A crise do sujeito contemporâneo necessariamente nos leva a considerar sua subjetividade e, mais, refletir sobre o próprio conceito de subjetividade ou outros tipos de subjetividade.

Nesse sentido, a psicologia apresenta-se amarrada por suas próprias concepções. Concepções reducionistas que foram emprestadas da biologia no esquema estímulo-resposta e de um inconsciente em camadas que funciona como uma máquina com engrenagens. Ela se tornou muito conceitual, fechando-se em um método interpretativo que apenas "lê e reduz ao conceito".

O universo subjetivo trazido pelos sujeitos, principalmente na clínica, não consegue encontrar eco e, na maioria das vezes, deixa os psicólogos "paralisados" em seus consultórios.

Uma das maiores dificuldades encontradas se faz pela cisão entre as coisas objetivas do mundo e as coisas subjetivas dos indivíduos. No dizer de Hillman (1993a), a psicologia se encarregou de entender o universo intrapsíquico como sinônimo de subjetividade. Isso significa que a realidade psíquica não foi concebida para ser pública, objetiva ou física, enquanto a realidade exterior foi destituída de força subjetiva.

Os pacientes no consultório não trazem mais só questões subjetivas ou intersubjetivas, mas questões da subjetividade das coisas. Eles rompem essa barreira através de filmes, livros, artes e da própria dor do mundo com seus prédios anoréxicos e sua economia maníaca.

A ciência moderna implode frente às conquistas do lugar-nenhum a que chegamos. Não há nada de novo, apesar da congestão tecnológica. Como na frase no banheiro da universidade que diz "Deus está morto, Marx também, e eu não estou me sentindo muito bem", deparamo-nos com uma nova e velha questão — nós mesmos e o mundo em que vivemos. Agora não mais separados, mas um todo implicado.

Nosso titanismo, com sua forma de expressão, o estresse, nos remete às várias facetas dessa atualidade: a crise da ciência moderna com sua fragmentação, a dessubstancialização do indivíduo, a desreferencialização do sujeito. Estamos petrificados frente à enormidade da trindade atual: ciência, tecnologia e razão pura. De um lado, entorpecidos psiquicamente; de outro, movidos por uma intensa ansiedade.

Esse modo titânico de ser com sua usina de produção sobrecarregada e essas novas questões da subjetividade provocam uma série de questionamentos e incertezas que exigem um olhar pelos cantos e recantos conceituais e paradigmáticos que movem nossos caminhares.

Além disso, a linguagem articulada na idéia de representação, com o pós-estruturalismo, perdeu a consistência que tinha e deu lugar ao conceito de significação. Vemos, então, que a idéia de representação não pode mais sustentar a forma de ver e estabelecer a linguagem no mundo.

Assim, temos uma visão de mundo obsoleta que, conforme Capra (1997), expressa uma percepção da realidade inadequada e, diríamos mais, um conceito de conhecimento ultrapassado para lidar com um mundo globalizado, ou seja, globalmente interligado.

Thomas Kuhn (1996) refere que as mudanças de paradigmas são o resultado de contradições entre produções teóricas e dados

experimentais. Argumenta-se atualmente sobre a necessidade de um novo paradigma que contemple um novo conceito de conhecimento. Um conhecimento que não nos brinde com uma representação de um mundo independente, mas uma cartografia do que se pode fazer no ambiente no qual se teve experiências (GLASERSFELD *apud* SCHNITMAN, 1996).

Somos, assim, levados a revisitar a relação entre sujeito e objeto e a partir disso repensar o que é conhecer, problematizando o próprio conceito de ciência com suas implicações sociais, políticas e culturais.

Mas a crise não é só de terror e incerteza. No refluxo dialético da vida, uma conspiração renovadora se instaura. Novos movimentos subjetivos se organizam frente aos desafios da vida contemporânea. Recordamos uma reportagem de jornal que trazia a história de um travesti que adotou um bebê soropositivo: o paradoxo encontra uma nova forma criativa de existir, ressignificando a própria vida de um homem que se fez mulher, que se fez mãe e que frente à morte encontra vida.

Estamos lidando com um universo multiexistencial. Vários níveis, em movimentos horizontais e verticais, atravessados por múltiplas inserções. Uma nova concepção de homem, de psique, de mundo. Chegou a vez de olharmos para a saúde de uma forma mais abrangente e renovadora. Uma concepção de saúde mental que tenha lugar para a totalidade e a singularidade. Como assevera Guattari (1992), a busca aceitável e que deve ser estimulada é a produção de uma subjetividade que enriqueça de modo contínuo sua relação com o mundo. No dizer de Hillman (1993a), "a psique, desde Platão, refere-se a uma alma abrangente, para fora e para além de nosso crânio e pele, para além de minhas relações intra e interpessoais, para além até mesmo do mundo enquanto meu meio ecológico ou meu campo projetivo". Chegou a vez de olharmos para a alma do mundo, a *anima mundi*, com seus infinitos devires. Um lugar para a totalidade e singularidade.

Roy Ascott (1996), através da capacidade conectiva que todo servidor da rede possui, dada pela Internet, apresenta uma nova imagem para nós: a imagem da nossa conectividade, sem-peso, sem-dimensão, que ele chamou de entrada na mente-mundo ou faculdade de ciberpercepção. Uma imagem que rompe com as medidas do corpo material que nos define na cultura biológica e nos apresenta um estado novo de consciência na qual nos definimos por uma identidade não fixa, emergente, mediúnica, conectiva. Uma passagem de transição paradigmática que nos coloca no quinto mundo, o paranatural ou pós-biológico. A vida não mais como uma propriedade da matéria, mas da organização da matéria.

Estamos todos conectados, vivendo estados emergentes que se ligam infinitamente na Rede. Precisamos de uma nova subje-

tividade, uma subjetivação que contemple essas forças emergentes, numa unidade múltipla e interativa. Uma subjetividade inserida num grande sistema objetivo que Jung chamou de *Self* ou psique objetiva. Conceitos como hiperpercepção, hipercórtex, conexão começam a definir esse novo homem. Um homem de inserções intra, inter e transexistencial (ASCOTT, 1996).

Temos com isso um papel importante para pensar uma nova *epistême*. Toda a desestabilização científica, ética e social, juntamente com a preocupação de aprofundar a cosmovisão psicológica, nos faz buscar uma nova concepção epistemológica e paradigmática que possa dar conta dessas questões.

Para isso, estamos trabalhando com conceitos mais atuais de inconsciente e consciência. Utilizamos a idéia de um inconsciente expressivo-produtivo: um inconsciente com diversas dimensões interdependentes gerador de novas possibilidades de expressão (conforme WHITMONT, 1990, e GUATTARI, 1993) e de consciência que não separa consciência cognescente e consciência reflexiva (conforme JAFFÉ, 1989).

Somos também da hipótese geral de que a idéia do tempo compartilhado possa se dar nos grupos e processos terapêuticos dentro de uma perspectiva mais ampla, pois o que se tem nos sistemas de saúde é muito mais o tempo da doença compartilhada.

Buscamos com o nosso trabalho uma revisão epistemológica, oferecendo novos elementos de sustentação para o conhecimento e elaboração de novos sistemas de saúde. Quando saímos da idéia de representação em prol da idéia de significação, estamos concebendo o conhecimento como participação ou como construção.

Primeiramente, precisamos desenvolver esses princípios epistemológicos para dar consistência e clarificar as noções de sujeito que significa e de subjetividade. Depois, precisamos trazer os problemas e questões enfrentados na saúde mental enquanto sistema de saúde. A partir disso, poderemos então avaliar as contribuições que essa nova concepção pode oferecer para a saúde mental. É um esforço para oferecer uma contribuição epistemológica que redimensione e amplie os recursos metodológicos usados no trabalho de saúde mental, dando conta desse sujeito contemporâneo, e, assim, poder aprofundar o estudo da subjetividade: de seu conceito, da forma que ela se apresenta e das possibilidades de uma nova relação. Acreditamos que não estamos apenas buscando uma *epistême*, mas também uma *fronesis* (uma sabedoria de como funcionam as coisas do mundo) em benefício da saúde mental. Isso implica numa estimulação à reflexão e ao cuidado fenomenológico como resposta às condições titânicas e cambiantes do mundo contemporâneo.

Entendendo a necessidade de considerar o mundo e, conseqüentemente, a subjetividade e os sistemas de saúde sob uma outra ótica, outra lógica e outros meios de conhecimento e de controle, partimos

de uma tentativa de não separar sujeito e objeto e de uma interação múltipla e processual, já que o campo subjetivo é formado por diversos atravessamentos de ordem interna e externa. Buscamos respostas a esse problema na união de uma abordagem psicológica imagética com a semiótica, através de uma linguagem e de um instrumento que consiga permear a percepção e os processos cognitivos e sensíveis dos pacientes de forma a lançá-los para além dos restritores conceitos que estão aprisionados e que ficam retornando compulsivamente como se fosse um refrão monótono e sem saída.

Busca-se assim uma concepção de linguagem que não só contemple a idéia de totalidade, mas também de intersubjetividade. De um signo que sai do campo da representação, onde se inserem as idéias de codificação e decodificação, para uma proposta de um signo ideológico (conforme BAKHTIN, 1995), um signo “vivo” que possa dar conta de todos os processos de significação que os pacientes trazem nos espaços terapêuticos. Compreende-se aí a idéia de um mundo interativo, processual, múltiplo e dinâmico. Uma linguagem que se faz através da expressão da imaginação criativa e de sua própria reflexão. Linguagem simbólica, pela qual toda manifestação da vida natural e cultural é entendida como linguagem possível de gerar significados profundos.

Podemos dizer que o nosso sistema terapêutico é uma terapia focada na imagem. A prática está enraizada na visão de Jung sobre a psique como inerentemente intencional. Todo evento psíquico possui um *telos*, um sentido baseado numa finalidade. Assumimos a posição junguiana de uma visão prospectiva, em oposição a uma visão redutiva.

Conforme nos relata Hillman (1992), o método de imaginação ativa, a partir da imaginação produtiva, oferece uma percepção direta e um engajamento com uma ou mais figuras imaginárias com que se convive, se contracena ou se retrata plasticamente. Essas imagens não são entendidas meramente como projeções internas, mas se confere a elas respeito e dignidade, uma imaginação comprometida com as imagens, ainda que não literalmente. Atualmente, a terapêutica focada na imagem estendeu-se ao mundo dos objetos. Segundo Ogilvy (1977), esse projeto tenta recuperar a noção platônica de *anima mundi*, ou alma do mundo, desenvolvido por Plotino e outros filósofos neoplatônicos, e aprofundado por Marsilio Ficino, buscando deixar que as formas habituais e percepções dos objetos revelem uma fisionomia que favoreça uma relação de subjetivação. Para Hillman (1993a), a *anima mundi* determina o mundo como força expressiva; o mundo se revela em cores, formatos, atmosferas, texturas que afetam nossa imaginação.

Consideramos que essa articulação entre a imaginação criadora e o percurso gerativo do sentido possibilita um eixo orientador para o sistema de saúde, que consiste:

- Da importância de respeitar a complexidade sem que a multiplicidade de elementos em jogo paralise a relação e a subjetivação;
- Da ênfase nas singularidades, que não podem ser reduzidas a elementos comuns;
- Do valor das imagens nos processos de inter-relação dos pacientes em que os indivíduos têm um tema em comum mas uma história distinta;
- Das relações transferenciais e contratransferenciais arquetípicas como fatores conectivos de agenciamento para a saúde;
- Da importância e de uma revitalização da ética e da estética. Participamos e damos expressões às realidades que criamos, sendo responsáveis por elas.

Além desses elementos orientadores, esta proposta contempla o estudo e a avaliação sob certas condições dentro de certas perspectivas, que podemos assim resumir:

- Estudo das construções dos pacientes como narrativas por meio de modelos hermenêuticos, entendendo esse processo como um percurso gerativo de sentido onde corpo e mente estabelecem uma relação mútua de sentido;
- Avaliação das forças de subjetivação da imaginação criadora através de uma atitude fenomenológica, em prol de uma ressignificação mais ampla de sentido;
- O estudo desses conceitos norteadores para uma abordagem terapêutica compreende a visão de um sistema dentro da metáfora de rede ou como um hipertexto (conforme se entende em informática). Uma visão complexa que inclui um sistema dialógico aberto e multidimensional (MORIN,1995).

Importa muito mais, dentro dessa perspectiva de saúde, saber como as pessoas se sentem, que valores elas possuem, que dores vivem, que sentimentos povoam seus mundos, suas experiências vividas, suas crenças e as formas que se organizam, do que ficar enquadrando sua realidade aos diagnósticos a que estão submetidas. Apostamos num paradigma estético e/ou ético, já que minha estética reflete minha ética e minha ética possui uma expressão estética. Isso não quer dizer que nos opomos a um paradigma científico, mas que utilizamos suas contribuições conforme as necessidades desse contexto maior que é o estético e o ético. Este ponto de vista se desenvolve numa perspectiva que abrange todo o nosso

conhecimento, nossa crença e nossa experiência da realidade. Chegamos àquilo que Paul Valéry (1998) chamou de lógica imaginativa ou, como nos coloca Jung e Hillman (1992), uma base poética da mente.

Esses aspectos citados estão nos levando a reavaliar todos os modelos de saúde existentes. Encontramos aí duas questões importantes que foram se instaurando na vida moderna. Primeiro, a necessidade constante de o indivíduo tornar-se cada vez mais dependente de instrumentos diagnósticos (leia-se tecnologia) e do uso de medicações para compreender e manter a saúde mental.

Afirma-nos Hillman (1993b) que o médico foi afastando-se da compreensão do sofrimento em favor da explicação da doença, distanciando-se do que talvez mais importa na saúde mental: um relacionamento que possibilite um espaço de interação e compreensão da totalidade do ser e que o devolva criativamente para ele mesmo dentro de um contexto interativo.

Segundo, o não reconhecimento do espaço subjetivo e as relações com seu ambiente de convívio. Num nível político, seria o que Guattari (1986) nos mostra da força da subjetividade capitalista, que produz tanto no nível dos opressores quanto dos oprimidos. Existe uma espécie de relação de complementariedade e de dependência social que se estende nos sistemas de saúde mental.

Precisamos um sistema de saúde que rompa com esse círculo vicioso e recupere o espaço existencial perdido e ainda inclua toda a gama de elementos que compõe essa nova subjetividade. Uma visão transdisciplinar, como nos coloca Guattari (1992) e Morin (1995), e um sistema de saúde transdisciplinar que abarque as várias interfaces de um sujeito que pensa, sente e age junto com o mundo, estabelecendo possibilidades criativas e singulares. Um espaço de saúde que ofereça, conforme Morin (1996), a possibilidade de o ser múltiplo e o múltiplo ser suscetível de unidade.

Esse esforço também opera dentro de um paradigma social (CAPRA, 1997): estamos inseridos numa constelação de valores, percepções e de práticas compartilhadas por uma comunidade. Essa compreensão é muito importante, pois nos dá uma visão particular da realidade, das formas que essa comunidade se organiza.

Dessa forma, estamos buscando soluções sustentáveis por tentar satisfazer as necessidades mais atuais sem diminuir as perspectivas das gerações futuras.

Queremos trazer uma nova concepção de pensar o homem e sua psicologia, onde qualquer aspecto da vida se torne o lugar da intimidade. É diante de um mundo tão acelerado e desprovido de compaixão, frente a uma onda de movimentos caóticos e superficiais, possamos recuperar a noção de que a vida tem sentido.

Um sentido e uma intimidade na relação entre o transitório e o trans-pessoal, entre o pessoal e o impessoal, entre o individual e o coletivo, entre o interno e o externo, entre consciência e inconsciente. Um lugar onde a vida não seja excluída da totalidade dos eventos e significados da experiência. Como refere Jaffé:

O sentido é a experiência da totalidade. Qualquer descrição dele pressupõe a realidade vivida no tempo tanto quanto a qualidade de vida na intemporalidade; experiências pessoais e conscientes, assim como um domínio que transcende a consciência e o mundo tangível. (JAFFÉ, 1989, p. 15)

A partir do conceito anteriormente citado de *anima mundi* (alma do mundo do platonismo), somos conduzidos para uma clínica voltada para a interioridade e para a profundidade, em oposição ao que é descartável, superficial e reducionista.

Temos, então, nesse conceito, muitas implicações para a psicologia, já que, primeiro, exige uma posição de interioridade e profundidade; segundo, muda a noção de subjetividade.

A posição de interioridade e profundidade requer uma nova forma de percepção, uma nova forma de reação, que se dá pelo coração. Uma concepção de beleza, entendida aqui não como feia ou bonita, mas como força expressiva.

A noção de subjetividade é mudada na medida em que saímos de um ego auto-centrado para uma visão conectiva com a vida. Hillman (1993a) afirma que uma resposta estética requer sentimentos, mas não podemos permanecer neles. Precisamos retornar à imagem. Voltar-se para a imagem através de palavras que observem suas qualidades. Precisamos perceber o valor das coisas e as virtudes nelas presentes. Isso requer uma linguagem de valores e virtudes, um retorno das qualidades secundárias das coisas. Precisamos estabelecer intimidade com a vida.

Na palavras de Hillman:

Um mundo sem alma não oferece intimidade. As coisas são ignoradas; cada objeto, por definição, é rejeitado mesmo antes de ser manufaturado; lixo e trastes sem vida, tirando completamente seu valor do meu desejo destrutivo de ter e possuir, completamente dependente do sujeito para lhe insuflar vida com o desejo pessoal. Quando o indivíduo não possui virtude essencial, minha própria virtude como indivíduo depende inteiramente e somente de minha subjetividade ou do desejo que o outro tem por mim, ou do medo que tem de mim: tenho que ser desejável, atraente, um objeto sexual, ou ser importante e poderoso.

Pois sem esses investimentos na minha pessoa, resultante tanto da subjetividade do outro como da minha própria, não sou nada mais do que uma coisa morta entre coisas mortas, para sempre um solitário em potencial. (HILLMAN, 1993a)

Assim, as coisas se tornam patológicas quando são privadas de alma. A tecnologia, por exemplo, torna-se monstruosa, fria, objetiva, bruta, a serviço dos nossos pretensos "eus". Não precisamos apenas de movimentos ecológicos, de protestos e desarraigamentos, temos que mudar a concepção de mundo. Um passo em direção à alma, já que podemos ter muitos discursos ecológicos e construtores de saúde, que, sem alma, se tornam verdadeiros monstros. Um passo de alma que vá além dos limites da conveniência.

Para Hillman (1993a), esse retorno para o mundo almadado requer olharmos o mundo de outra forma, tendo consideração por ele à medida que mostra sua consideração por nós e mostra para nós seu rosto. Respeitar é simplesmente olhar de novo, *respectare*, esse segundo olhar com o olho do coração.

Referências Bibliográficas:

- ASCOTT, Roy (1996). "Cultivando o Hipercórtex". Artigo traduzido por Paulo Sérgio de Carvalho. São Paulo.
- BAKHTIN, Mikhail (1995). *Marxismo e Filosofia da Linguagem*. 7. ed. São Paulo: HUCITEC.
- CAPRA, Fritjof (1997). *A Teia da Vida*. São Paulo: Cultrix.
- GUATTARI, Félix (1992). *Caosmose: um novo paradigma estético*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.
- _____, ROLNIK, Suely (1986). *Micropolítica: cartografia do desejo*. Petrópolis: Vozes.
- HILLMAN, James (1992). *Psicologia Arquetípica*. São Paulo: Cultrix.
- _____. (1993a). *Cidade & Alma*. São Paulo: Studio Nobel.
- _____. (1993 b). *Suicídio e Alma*. Petrópolis: Vozes.
- JAFFÉ, Aniela (1989). *O Mito do Significado*. São Paulo: Cultrix.
- KUHN, Thomas S. (1996). *A Estrutura das Revoluções Científicas*. São Paulo: Perspectiva.
- MORIN, Edgar (1995). *Ciência com Consciência*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- _____. (1996). "Política de Civilização e Problema Mundial". *Revista Famecos*, n. 5, dezembro, p. 7-13.
- OGILVY, James (1977). *Many-Dimensional Man: decentralizing self, society and the sacred*. Nova York: Oxford University Press.
- SCHNITMAN, Dora F. (org.) (1996). *Novos Paradigmas, Cultura e Subjetividade*. Porto Alegre: Artes Médicas.
- VALÉRY, Paul (1998). *Introdução ao Método de Leonardo da Vinci*. 1. ed. São Paulo: Editora 34.
- WHITMONT, Edward (1990). *A Busca do Símbolo*. São Paulo: Editora Cultrix.

A Iluminação Junguiana do Cinema

John Beebe*

Artigo



Sinopse: O cinema visto como um impulso de explorar e realizar a psique é o tema deste artigo. Por meio de seus roteiros reproduzem-se a dinâmica e os conflitos que se agitam por trás da superfície das personagens, visualizam-se lugares específicos para onde viajam os protagonistas, revelam-se pontos de vista conscientes justapostos a visualizações e potencialidades inconscientes, compõem-se diálogos de fantasia ou esforços para controlá-las ou superá-las. A partir dessa arte, torna-se visível aquilo que anteriormente tinha sido obscuro para a representação consciente: o movimento de indivíduos em suas vidas através do tempo. Essas constatações, entremeadas por conceitos da psicologia analítica e ilustradas por meio de exemplos de filmes conhecidos de todos, mostram, ainda, o potencial do cinema como um meio para a criação de consciência.

Palavras-Chave: arte, criação da consciência, fantasia, imagem, psique

Resumen: El cine visto como un impulso para explorar y realizar la psique es el tema de ese artículo. Por medio de sus guiones son reproducidos la dinámica y los conflictos que se agitan bajo la superficie de los personajes, se visualizan lugares específicos para donde viajan los protagonistas, se revelan puntos de vista conscientes vinculados a imágenes y potencialidades inconscientes, se componen diálogos de fantasía o esfuerzos para controlárselas o superárselas. A partir de esa arte, se torna visible el que antes tenía sido obscuro para la representación consciente: el movimiento de los individuos en sus vidas a través del tiempo. Esas constataciones, mezcladas por conceptos de la psicología analítica y ilustradas por medio de ejemplos de películas conocidas por todos muestran, todavía, el potencial del cine como un medio para la creación de la conciencia.

Palabras Clave: arte, creación de la conciencia, fantasía, imagen, psique

Abstract: The theme of this article is the cinema, seen as the impulse to explore and express the mind. Movie screenplays portray the dynamics and conflicts that swirl below the surface of characters and the places they visit. Conscious points of view are also juxtaposed with visualizations, unconscious potentialities become clearer, and dialogues about fantasies or efforts to control them or overcome them are presented. Based on this art, what had formerly been obscure becomes visible to conscious representation, specifically, the changes that individuals undergo in time. These perceptions, associated with concepts from analytic psychology and illustrated with examples from well-known movies also indicate the potential of the cinema as a means for creating consciousness.

Key Words: art, the creation of consciousness, fantasy, image, psyche

John Beebe, psiquiatra e analista junguiano, radicado em São Francisco, EUA. Foi editor-fundador do *The San Francisco Jung Institute Library Journal* e presidente do Instituto C. G. Jung de San Francisco. Autor de *Integrity in Depth*, um estudo sobre o arquétipo da integridade.



O cinema é um meio peculiarmente adequado para a análise psicológica porque está mais próximo, mais talvez que qualquer outra forma de arte, do processo natural através do qual o inconsciente se faz conhecido — por visualização, como nos sonhos. Um ponto de partida para a compreensão do cinema pode ser encontrado na afirmação de C. G. Jung: “Não nos iluminamos ao imaginarmos figuras de luz, mas ao tornarmos a escuridão consciente” (1954b, p. 265). Desde seu começo, com os primeiros filmes produzidos pelos irmãos significativamente chamados Lumière há cem anos, o cinema aproveitou a oportunidade de tornar visível aquilo que anteriormente tinha sido obscuro para a representação consciente: o movimento de indivíduos em suas vidas através do tempo. O cinema cresceu concomitantemente com a psicanálise e, como irmãos próximos alimentando-se de um *Zeitgeist* comum, os dois dividem um impulso de explorar e realizar a psique.

Os grandes cineastas parecem ter compreendido quase que instintivamente o potencial desse meio para representar aspectos do inconsciente diretamente, como uma parte comum da realidade, como Freud demonstrou em *Psicopatologia da Vida Cotidiana* (1901). Jung falou das “figuras” da vida inconsciente e, num filme bem realizado, essas figuras freqüentemente inserem-se como personagens, complicando o roteiro enquanto interagem umas com as outras e com as personagens que representam atitudes mais conscientes. Em *Cenas de um Casamento* (1973), por exemplo, Ingmar Bergman ilumina a vida inconsciente de seu casal protagonista ao introduzir um segundo casal. Esse par briguento, sombrio, disfuncional, estaria desenhado de forma pobre se a intenção fosse representar pessoas reais; mas, vistos como figuras internas, eles aparecem muito bem como o *animus* e a *anima*. Eles indicam para a audiência a dinâmica inconsciente que se agita abaixo da graciosa superfície das personagens principais.

Nos filmes, o inconsciente também pode ser representado como um lugar específico para onde viajam os protagonistas, tal como o Vietnã em *O Franco-Atirador* (1978) ou a terra de Oz em *O Mágico de Oz* (1939). Lá, os protagonistas podem descobrir a total medida do conflito que se esconde por trás da situação consciente introduzida no começo do filme e, talvez, uma chave para fazer as coisas de um modo diferente. Certamente o Vietnã do Norte não está apresentado num modo politicamente correto em *O Franco-Atirador*; mas os oficiais vietnamitas sádicos, que

torturam os heróis americanos, efetivamente nos mostram o lado inferior do relacionamento entre os jovens de um modo que informa o que vimos anteriormente deles nos Estados Unidos. Como um grande sonho de cura, ou uma crise psicótica que na verdade leva a uma melhora psicológica, sua estadia no mundo de Oz oferece à jovem, atraente e limítrofe Dorothy — sempre em perigo de ser “soprada” para longe por situações e afetos desorientadores — uma chance de confronto e uma oportunidade para lidar com suas sombrias relações objetais — matar uma mãe bruxa e desmascarar um pai falso — e de manifestar um novo potencial para relacionar-se. Ela é capaz de fortalecer sua autoconfiança em situações ameaçadoras da auto-estima, e ela também aumenta sua capacidade de constância objetal. Através da ligação com seus leais amigos em Oz, não apenas Toto mas o próprio significado de “lar” é resgatado para ela.

A Relação entre Consciente e Inconsciente. O relacionamento em *O Franco-Atirador* entre o subúrbio de Pittsburgh dos jovens trabalhadores do aço e o Vietnã ou, em *O Mágico de Oz*, entre Dorothy e seus amigos de Oz, alternadamente charmosos e terríveis, forma um novo tipo de paradoxo para a compreensão dos trabalhos de arte, porque imagens representando um ponto de vista consciente estão diretamente justapostas com visualizações de realidades e potencialidades do próprio inconsciente. Raramente, em outras formas de arte, é dado a elementos conscientes e inconscientes um tal peso emocional tão equânime por serem vistos como partes de um enquadramento comum. Provavelmente, é mais freqüente para os estudantes de cinema basearem-se nas formulações de Lacan do que nas de Jung; entretanto, achei a ênfase junguiana na realidade da imagem psíquica e na necessidade de uma articulação do ego com o inconsciente bem adequada para a explicação desse fenômeno artístico. Como uma “arte visionária” (JUNG, 1930), o cinema encontra seu gênio no jogo entre significantes conscientes e inconscientes em sua semiótica.

O crítico de cinema Andrew Sarris (1968) argumenta que uma preocupação com o conflito entre a apresentação consciente de um tema e o significado subjetivo emocional para o diretor das imagens que ocorrem ao contar da história é a marca de um filme de autor. Antes de Sarris, Siegfried Kracauer (1960, p. 36) observou que nos filmes há freqüentemente uma tensão entre o uso “realista” do meio para documentar e o uso “formativo” do meio para oferecer um imaginário de sonho. Essa tensão não está balanceada harmoniosamente em todos os filmes. Um filme como *Gandhi*, de Attenborough (1982), por exemplo, pode parecer nada mais que a recriação de uma realidade histórica, ao passo que um filme estilizado como *Chinatown*, de Polanski (1974), é inteiramente onírico, povoado por figuras carregadas de potencial erótico, hostil e repressivo.

Na análise psicológica de um filme, seu aspecto documentário pode ser utilitariamente tomado como uma explicação para aquilo que Jung chamou de o "ponto de vista" consciente, ou do ego, em relação a uma situação; o aspecto onírico corresponderia então à atitude do inconsciente. Acredito que os filmes mais interessantes tratam da interação do nível documentário com o nível de sonho, e que a prática de fazer filmes inevitavelmente envolve o diretor naquilo que Sarris (1968, p. 37) descreve como "uma forma muito extenuante de contemplação" dos materiais do filme, o que é bem semelhante ao que Jung (1954a, p. 204) chamou de "imaginação ativa".

Imaginação ativa, uma forma de sonho acordado escolhida, meditativa e visionária, através da qual um indivíduo faz contato direto com figuras inconscientes, também pode ser comparada ao que o analista kleiniano Wilfrid Bion (1962, p. 36) chamou de "devaneio" maternal, através do qual a mãe assume uma responsabilidade ativa pelo estado afetivo da criança, imaginando as necessidades da criança e ruminando dentro de si mesma a melhor maneira de satisfazê-las. Na imaginação ativa medita-se sobre as necessidades das figuras inconscientes, assim como sobre o próprio desejo do ego de confrontá-las com integridade. Isso pode tomar a forma de um diálogo de fantasia com as figuras inconscientes, ou de esforços mais estratégicos de controlá-las e superá-las: o resultado não é muito diferente de um roteiro de filme. Tal devaneio ou imaginação ativa é inevitavelmente parte do trabalho do diretor/autor, desde os primeiros rascunhos do roteiro, até o processo de edição final.

Não é difícil para o crítico psicológico encontrar evidências dentro dos filmes que demonstrem os processos envolvidos em sua criação. Em *O Mágico de Oz*, de Victor Fleming, por exemplo, Dorothy, representada por Judy Garland, vai muito além da personagem de Baum na novela para crianças. Como um humano que faz amizade com um trio de figuras imaginárias — o Espantalho, o Homem de Aço e o Leão Covarde — que comicamente personificam ansiedades inconscientes acerca das forças do ego, a Dorothy de Fleming torna-se uma figura da *anima* criativa, a conexão pessoal que torna vital o envolvimento do diretor com seu material.

Jung (1916) chama a capacidade de envolvimento com o material inconsciente de função transcendente, e esta função está simbolizada no filme como a estrada de tijolos amarelos. Seguindo a estrada de tijolos amarelos, ou seja, sentindo e imaginando a relação com o inconsciente, a *anima* do próprio diretor é capaz de animar o material inconsciente do roteiro, trazendo inteligência, coração e coragem para a situação, aumentando a força e a integridade do produto criativo. O objetivo da função transcendente, de acordo com Jung, é a realização do *Self*, um valor central simbolizado nesse filme comercial pela Cidade Esmeralda. Lá o ego

vulnerável e o inconsciente poderoso encontram-se e são revelados como aspectos de uma personalidade na figura do Mágico charlatão, que exhibe tanto as pretensões grandiosas quanto as limitações realistas do artista visionário — como um diretor de filmes que controla, e ao mesmo tempo não controla, o impacto final do filme.

Um Meio para a Criação de Consciência. Assim como Jung era um otimista radical com relação às possibilidades curativas do *Self*, o público parece abordar os filmes, como Dorothy e seus amigos a caminho do encontro com o Mágico, com a expectativa de um milagre, de um efeito extraordinário sobre seu estado mental. Muito freqüentemente essa esperança é desapontada e, ainda assim, existem filmes que induzem a uma nova e inesperada consciência em muitos dos que os assistem. A ocasional ocorrência desse milagre pode ser a razão que explica por que assistir a filmes, e mesmo a crítica de cinema, tornaram-se atividades tão importantes em nossa cultura: em acréscimo à vontade de ser entretido, a audiência de massa está em constante procura, como que numa busca religiosa, do filme transformativo.

Um tal filme recente é *A Lista de Schindler* (1993). O filme é audacioso ao abordar o Holocausto, um tema há muito considerado exagerado para a representação na arte porque a gravidade do material quase sempre ultrapassa qualquer esforço de contê-lo. Lembramos que a imagem figurativa desapareceu da arte séria por quase uma geração após os eventos da Segunda Grande Guerra, o que levou Jackson Pollack, entre outros, a “detonar”, nas palavras de Joseph Henderson (1987), até mesmo a “imagem arquetípica” que dominara previamente no movimento surrealista. Isso não significa negar a persistência do realismo como uma corrente contínua na arte, mas, em vez, transmitir quão irrepresentável a “cesura” espiritual (LACQUE-LABARTHE, 1990, p. 41) do Holocausto e do “buraco” histórico (McARTHUR, 1961, p. 4) de Hiroshima pareceram aos artistas mais preocupados em definir como o sentido de nosso tempo deveria ser registrado.

Como um dos poucos extraordinários diretores que foram capazes de combinar controle artístico, estilo visual e habilidade de inspirar uma audiência coletiva, Spielberg é um autor americano da linhagem de Griffith, Capra, Welles e o último Hitchcock. Para um artista dessa estatura e reputação com relação ao entretenimento de massa, arriscar um filme sobre o Holocausto foi um passo ousado. Mas Spielberg redime-se, até mesmo como o fez Schindler em sua transformação de explorador da guerra a salvador de um grupo de judeus, produzindo um filme lucrativo que, de fato, aumenta a capacidade da mente do público de agüentar os eventos do Holocausto dentro de uma perspectiva coerente. Um filme curativo, *A Lista de Schindler* trabalha terapêuticamente contra aquelas tendências na psique que prefeririam dispensar esse capítulo obscuro da história do Ocidente.

Não precisamos procurar em *A Lista de Schindler* por uma personagem que represente nossa atitude consciente em relação ao Holocausto, pela simples razão que essencialmente não tivemos uma. O trabalho do filme é a criação da consciência necessária para agüentar os eventos do Holocausto, que são tão atordoantes para o espectador ingênuo quanto para a própria menininha de vermelho vista correndo, quase que incompreensivelmente, pelo gueto de Cracóvia durante sua destruição.

Uma forma de apreciarmos o trabalho que esse filme faz no espectador é reconhecê-lo como uma obra de arte *trickster* (BEEBE, 1981). Tais obras geralmente têm uma personagem *trickster*, como Schindler, como seu tema central e, ainda assim, é ele mesmo um *trickster* no modo como continuamente vira as expectativas de sua audiência e ainda exige uma aceitação fascinada de sua autoridade. Tais obras são geralmente sobre sobrevivência (comparem com *Psicose*, de Hitchcock).

De fato, *A Lista de Schindler* é quase uma comédia, no sentido da *Divina Comédia* de Dante, pois ele tem um final feliz que nos leva até o limite do próprio Paraíso e é um filme que nos carrega através e para fora do Inferno, em vez de nos deixar presos nele. O filme não é tanto sobre o Holocausto *per se*, que ele quase nunca nos mostra, quanto é sobre sobreviver ao Holocausto, e a própria audiência sobrevive a um filme que também é muito doloroso.

Um modo de amplificar¹ o elemento *trickster* em *A Lista de Schindler* é considerar o efeito do filme em seus espectadores como um tipo de alquimia. O *trickster* alquímico, "a alma dos metais" (JUNG, 1948, p. 198), ao mesmo tempo responsável pelo sucesso e pela evanescência da estranha e subterrânea ciência renascentista da fabricação do ouro, era o astuto Mercúrio — Hermes, deus dos mercadores e ladrões, levado para a Roma militar, onde se tornou um deus mais obscuro. Não poderíamos encontrar um mitologema mais adequado para a figura de Schindler.

Na primeira fábrica de Schindler, uma companhia que produzia utensílios de ferro esmaltado, observamos como uma folha circular de metal é moldada na forma de uma panela de cozinha encoberta de esmalte. A própria panela ecoa o tão importante símbolo alquímico do recipiente, que operava como o vaso sagrado no qual materiais de natureza oposta podiam ser unidos no que os alquimistas chamavam de casamento químico, nome que davam ao misterioso processo de combinação química. Jung enxergou na seqüência das reações de cozimento (chamadas de "operações" pelos alquimistas) uma metáfora para a progressiva consolidação do *Self*. Eu diria que o que estava sendo consolidado era, mais precisamente, a integridade, exatamente o processo que seguimos na história de Oskar Schindler.

A estratégia de *A Lista de Schindler* é seguir o processo através

do qual Schindler liga-se aos judeus naquilo que equivale a um casamento sagrado, seu destino atado inextricavelmente ao deles. Para os alquimistas, o fato de elementos de natureza diferente ou oposta poderem entrar em combinação era objeto de espanto respeitoso. Para nós, que assistimos a *A Lista de Schindler*, a "obra contra a natureza" é o grau ao qual Schindler, que começa lucrando com a maldade nazista, cortejando seus oficiais — até mesmo se parecendo, de um modo sinistro, com o *Hauptsturmführer* Amon Goeth —, é levado a comprometer-se com os judeus, eventualmente salvando sua integridade.

Estágios críticos no desenrolar do engajamento de Schindler com o povo judeu dependem de seus encontros com mulheres judias específicas. Há, por exemplo, a jovem que lhe pede que aceite seus pais em sua fábrica, a menina judia que lhe traz um bolo de aniversário, a cozinheira de Goeth, Helen Kirsch, e a mulheres judias, separadas de seus maridos, que Schindler salva das garras de Auschwitz. Esse *trickster* começa a reagir com significantes da *anima*.

Mais para o final do filme vemos homens judeus fabricando um anel do ouro derretido de uma ponte extraída da boca de um dos trabalhadores judeus. Schindler coloca o anel no quarto dedo de sua mão esquerda, e as mulheres judias o circundam quando ele colapsa ao encontrar sua própria vergonha por não ter feito mais pelo povo judeu. A vontade da platéia de suspender a descrença e entrar no tema do filme — a possibilidade de integridade como aceitação de "nossa infinita responsabilidade com o outro" (LEVINAS, 1989; BEEBE, 1992, p. 33-34) — é galvanizada por essa corrente de simbolismo matrimonial.

Na alquimia, a ebulição *trickster* é um atributo do mercúrio, e o mineral associado com o extremo sofrimento da natureza é o sal, o ingrediente incorruptível na lágrima. Quando, num estágio do casamento químico, mercúrio e sal são levados a uma combinação profunda, o produto resultante é *Luna* (JUNG, 1963, p. 59; McGOVERAN, 1981, p. 250-253), o representante terreno da lua feminina, que, para Jung (1963, p. 146), simbolizava a capacidade de refletir, sentir e imaginar em meio às noites escuras da alma. É essa construção de *Luna*, o "princípio feminino" de Jung, que o simbolismo do casamento entre Schindler e os judeus parece indicar. Ao vermos a gradual transformação na consciência de Schindler, de seu flerte inicial e desajeitado a sua vontade final de entrar num casamento virtual com o povo judeu, dedicando-se à sobrevivência de 1.100 deles, o simbolismo alquímico tem o misterioso efeito de guiar-nos a aceitar o empurrão numa natureza mercurial e mercantil para que se engaje com o sal do sofrimento humano, de forma a produzir uma nova e mais intensamente reflexiva consciência da qual, como espectadores, podemos participar enquanto imaginamos e sentimos os eventos do Holocausto.

Na alquimia, *Luna* está associada à prata, enquanto que Sol, o “princípio masculino” de Jung, ao ouro (JUNG, 1963, p. 92 e 130). A escolha de Spielberg para o corpo de seu filme é preto e branco, o que nos retorna à tela prateada. É precisamente a criação da luz luminosa, que os alquimistas conheciam como *Luna* e que Jung descreveu como o princípio feminino menos conhecido da consciência, que distingue *A Lista de Schindler* das tentativas mais convencionais de documentar o Holocausto. Esse é um filme que nos permite refletir, de um modo relacionado, sobre uma catástrofe moral como o teria feito D. W. Griffith, lá fora, ao cair de uma noite nevada. Como o luar, a visão é indireta: a cabeça da Górgona é vista refletida no escudo de Atena. O efeito é nos capacitar a reter na memória o que do contrário seria doloroso demais para agüentar. Essa era a perspectiva que eludiu os pintores após a Segunda Grande Guerra, que sabiam instintivamente que seria melhor não ousar abordar o mistério religioso de tanto sofrimento pela impiedosa luz setentrional de seus estúdios.

O trabalho de Jung com a alquimia foi composto durante o período no qual os terríveis eventos do Holocausto estavam acontecendo e, ao fazê-lo, sua ênfase era a necessidade de que a experiência emocional seja contida e refletida de um modo lunar, em vez de interpretada e definida².

(Tradução: Gustavo Barcellos)

Artigo publicado originalmente no *Psychoanalytic Review*, vol. 83, n. 4, ago. 1996.

Notas:

- 1 Com referência a este termo, Samuels (1995) recentemente observou que “a análise junguiana envolve conexões sendo feitas entre o material do paciente individual (sonhos, fantasias, projeções transferenciais, e assim por diante) e o assim chamado ‘material amplificatório’ retirado dos mitos, lendas, arte e literatura [...] O procedimento da amplificação não é tão avesso a ouvidos modernos quanto parece quando se considera um possível paralelo com a prática psicanalítica contemporânea, onde o aqui e agora da interação clínica é, por assim dizer, ‘amplificado’ pela referência a processos mentais e emocionais infantis ou arcaicos e primitivos que são pensados como inacessíveis à consciência do paciente na própria sessão. Parece sempre haver essa necessidade na terapia analítica de aumentar o volume, tornar coisas que parecem um pouco estreitas mais amplas, converter um tipo de material em outro, e estabelecer que a experiência individual tem em si elementos compartilhados — culturais, sociais, políticos”.
- 2 Essa ênfase informou as reflexões de Jung sobre o problema do mal em *Resposta a Jó* (1952), que foi sua resposta mais profunda ao Holocausto e a sua própria cegueira, num momento anterior em seu desenvolvimento, com relação ao alcance e poder da sombra nazista.

Referências Bibliográficas:

- BEEBE, J. (1992). *Integrity in Depth*. College Station. Texas: Texas A&M University Press.
- _____. (1981). "The Trickster in the Arts". *San Francisco Jung Inst. Lib. Journal* 2 (2), p. 22-54.
- BION, W. (1962). *Learning From Experience*. Londres: Maresfield Library.
- FREUD, S. *The Psychopathology of Everyday Life*. In: STRACHEY, J. (ed. e trad.). *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, 24 volumes. Londres: Hogarth Press, 6.
- HENDERSON, J. (1987). Comunicação pessoal.
- JUNG, C. G. (1930). "Psychology and Literature". CW 15.
- _____. (1948). "The Spirit Mercurius". CW 13.
- _____. (1952). "Answer to Job". CW 11.
- _____. (1954a). "On The Nature of the Psyche". CW 8.
- _____. (1954b). "The Philosophical Tree". CW 13.
- _____. (1963). *Mysterium Coniunctionis*. CW 14.
- KRACAUER, S. (1960). *Theory of Film*. Nova York e Londres: Oxford University Press.
- LACQUE-LABARTHE, P. (1990). "The Caesura". In: TURNER, C. (trad.) *Heidegger, Art and Politics*. Oxford e Cambridge, MA: Basil Blackwell.
- LEVINAS, E. (1989). Prefácio de S. Hand. In: *The Levinas Reader*. Cambridge, MA: Basil Blackwell.
- MCCARTHY, M. (1961). Carta ao editor de *Politics* [1946, a partir da publicação de *Hiroshima* de John Herseys em *The New Yorker*]. In: *On the Contrary*. Nova York: Farrar, Straus and Cudahy.
- MCGOVERAN, P. (1981). "Application of an alchemical model o Milieu functioning". *J. Anal. Psych.*, 26, p. 249-260.
- SAMUELS, A. (1995). "Carta". *London Review of Books*, 17 (10), 25 mai. p. 4-5.
- SARRIS, A. (1968). "Toward a theory of film history". In: *The American Cinema*. Nova York: E.P. Dutton.

Artigo



Alquimia: arte do tempo

Renata Wenth*

Sinopse: Este artigo observa o tempo sob diversas perspectivas no que tange a suas relações com a alquimia: os estudos de Jung sobre alquimia surgem em um tempo maduro de sua obra, bem como fornecem ao pensamento de Jung um lugar no tempo histórico. O tempo enquanto arquétipo é visto também na alquimia em suas formas lineares e cíclicas: a passagem do tempo cronológico das operações alquímicas e o tempo urobórico na eternidade da pedra alquímica, já presente na matéria-prima. Uma analogia para as relações entre o tempo da consciência e a atemporalidade do inconsciente, uma *coniunctio* ego e *Self*. Através de pesquisas teóricas o autor ressalta os alquimistas enquanto artífices do tempo, criando, acelerando, alterando em laboratório aquilo que na natureza demoraria muito mais tempo para nascer. Sempre traçando um paralelo entre a alquimia e o processo psicoterápico.

Palavras-Chave: alquimia, arquétipo, tempo cronológico, tempo urobórico, *coniunctio*

Resumen: Este artículo observa el Tiempo debajo de perspectivas diversas en que se refiere a sus relaciones con la alquimia: los estudios de Jung sobre la alquimia aparecen en un rato maduro de su obra, así como fuente al pensamiento de Jung para un lugar en el tiempo histórico. El tiempo mientras que es el arquétipo es visto también en la alquimia en sus formas lineares e cíclicas: el paso del tiempo cronológico en las operaciones alquímicas y el tiempo urobórico en la eternidad de la piedra alquímica, ya presente en la materia prima. Una analogía para las relaciones entre el tiempo de la conciencia y el atemporalidad del inconsciente, un *coniunctio* ego y *Self*. La autora, a través de la investigación teórica, resalta los alquimistas como artesanos del tiempo, que reconstruyen, apresuran y sofistican en laboratorio el que en la naturaleza retrasaría mucho más tiempo de ser llevado. Siempre remonta un paralelo entre la alquimia y psicoterapia.

Palabras Clave: alquimia, arquetipo, tiempo cronológico, tiempo del urobórico, *coniunctio*

Abstract: This article looks at time from several different perspectives, taking into consideration its relationships with alchemy. Jung began studying alchemy late in life, and give his thought a place in historical time. Time as an archetype is also seen in alchemy in both its linear and cyclical forms as the passage of chronological time of alchemical operations and uroboric time in the eternity of the alchemical stone, already present in prime matter. This is an analogy for the relationships between the time of consciousness and the non-temporal character of the unconscious, a *coniunctio* between ego and Self. By means of theoretical research the author describes the alchemists as craftsmen of time who recreated, accelerated and refined in the laboratory what would have taken much longer in nature. The article maintains throughout a parallel between alchemy and psychotherapy.

Key Words: alchemy, archetype, chronological time, uroborical time, *coniunctio*

* **Renata Wenth**, psicóloga, analista junguiana da Associação Junguiana do Brasil (AJB), membro da International Association for Analytical Psychology (IAAP), membro-fundador do Instituto Junguiano do Paraná. Docente no curso de especialização em Psicologia Analítica da PUC/PR.

E-mail: wenth@uol.com.br



*Se não me perguntam o que é o tempo eu sei o que é o tempo,
mas se me perguntam não sei responder.¹*

Santo Agostinho

Alquimia surge em um *tempo* específico da obra de Jung: este já mais maduro, seus conceitos básicos já formulados — como arquétipos, energia psíquica, individuação. A alquimia sendo um momento de maior profundidade em sua obra.

E, como Jung em diversos momentos disse, a alquimia fornece à psicologia analítica um lugar no *tempo*, na história. Afinal, o que Jung fala também é dito pelos alquimistas, aquilo que Jung observa em produções psíquicas também aparece em imagens alquímicas. E o estudo de um amplia o outro².

Por que a alquimia? A alquimia tem seu auge antes do materialismo científico, este caracterizado por discriminações entre dentro e fora, sujeito e objeto, uma crença na objetividade do cientista. O *Zeitgeist*, o espírito da época da alquimia³, ao contrário: não separava macro e microcosmo, sujeito e objeto estão em relação e além disso havia lugar para uma linguagem imagética e, portanto, simbólica. Isso interessa a Jung: a alquimia como uma *mina de simbolismo* — ao falar das transformações da matéria, estava o alquimista também a descrever, através de símbolos, o que se passa na psique.

Portanto, convido-os a um olhar simbólico: quando estivermos falando da obra alquímica, também pensem no trabalho psicoterápico, no processo de individuação e seu mover entre os opostos. Os opostos que passam por um processo de diferenciação para posterior re-união⁴. É com esse interesse que Jung olha a alquimia, o alquimista em seu laboratório.

O tempo é um arquétipo. O que possibilita relacionar a alquimia ao tempo é o fato de este ser *arquetípico*: aparece em todas as culturas, é representado nas artes, é objeto de reflexão na filosofia, as diferentes mitologias possuem divindades representativas do

tempo, assim como aparece em imagens oníricas, contos. E na alquimia (fig. 1).

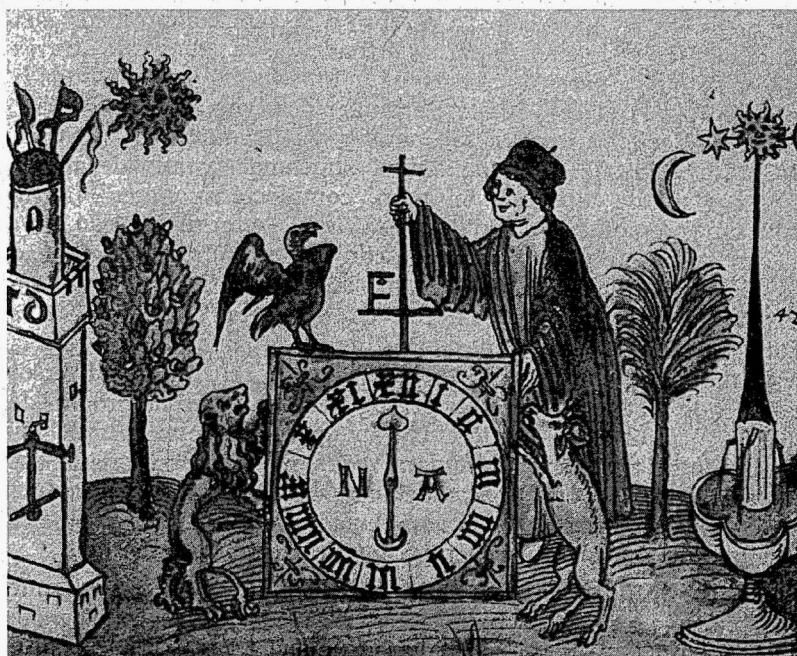


Fig.1 – O Tempo do Lápis
Tractatus qui dicitur Thomae Aquinatis de Alchemia.
Imagem extraída de: JUNG, C. G. *Psicologia e Alquimia*.

O que podemos notar de comum, de arquetípico, é que há, em geral, dois aspectos do tempo: o aspecto *infinito*, cíclico, circular, urobórico, o aspecto circular do zodíaco, do calendário, do relógio; e o aspecto *linear*, irreversível, de fluxo do tempo, dos ponteiros do relógio marcando um tempo específico, ou parando, ou acelerando, do calendário em que suas folhas vão sendo impiedosamente retiradas.

Conforme Nicolau de Cusa: “Deixemos que a noção do relógio represente a própria essência da eternidade; neste caso, o movimento do relógio representa a sucessão” (*apud* FRANZ, 1997, p. 17).

É como se o tempo em sua totalidade, a imagem do relógio redondo, do *uroboros*, do zodíaco, contivesse em si todas as potencialidades de vida. Tal qual uma mandala, o relógio como uma imagem de totalidade.

Conforme o tempo vai sendo atualizado, concretizado, vivido, vai particularizando-se. As horas continuam passando, mesmo após a minha ter *parado*. Seja literalmente quando morremos, ou quando o tempo pára tamanha a felicidade, o tempo pára tamanho

é o medo do fluxo.

Essas são imagens em contos, em sonhos. Certa vez ouvi o seguinte sonho: “Contava à minha analista que minha loucura era fazer o tempo, o relógio parar e no próprio sonho o tempo havia parado”.

O aspecto *cíclico/infinito* do tempo pode ser relacionado a *Eon/Oceano*, o tempo perpétuo, eterno, divino. Franz nos diz:

Eon é um ser perpétuo que se considerava eterno e pensava-se que não estava submetido ao sofrimento ou à mudança. Se desloca traçando um círculo eterno. [...] Todos os opostos, mudança e permanência e até bem e mal, a vida e a morte, estão incluídos neste princípio cósmico. (FRANZ, 1997, p. 14)

O aspecto *linear* do tempo estaria relacionado a *Cronos*, o tempo finito, com suas passagens, transformações, direcionado a uma meta, à morte. Irreversível: refletindo o processo de metamorfose, decomposição, devoramento, envelhecimento pelo qual todos passamos. Seja físico ou psíquico.

Os gregos identificaram o deus Cronos (Saturno) – que devorava os próprios filhos – com *cronos* (o tempo). Representaram-no da mesma forma que Saturno, como um velho severo que leva uma foice. A partir da Idade Média, tornou-se o “pai do tempo” e representava um aspecto sombrio da divindade. O relógio de areia recorda que tudo é transitório. (FRANZ, 1997, p. 65)

O tempo do presente, do *momento oportuno*, é *Kairós*.

Os antigos gregos viram em *Kairós* (a coincidência afortunada) um deus alado que tinha de ser apanhado o mais rapidamente possível. Literalmente apoiado sobre o fio da navalha, *Kairós* segura a balança e, conforme as suas inclinações, decide o destino. (FRANZ, 1997, p. 90)

Com *Kairós* aprendemos o *carpe diem*, sabermos usufruir da eternidade do momento. Ai então *lidamos com o tempo*. “Kairós não é outra coisa senão a consciência de que perder a alegria do momento que passa é nosso pecado capital” (ALVES, 1996).

Tempo e Alquimia. Sendo portanto arquetípico, o tempo obviamente também aparece na alquimia. Aparece em suas três formas: o tempo *cronológico*, onde sofremos a ação do tempo; o tempo *eônico*, sendo a eternidade do tempo, e o tempo *kairós*, o momento das artes com o tempo.

Para os alquimistas, como já vimos, macro e microcosmo estão

em relação, então o homem sofre a ação da natureza e também nesta interfere. As relações da alquimia com o tempo caminharão nesse sentido. Ora a alquimia está sofrendo a ação do tempo, ora está interferindo neste.

O tema *Alquimia: arte do tempo* contém em si uma duplicidade: a alquimia pode ser vista como a arte do tempo — enfim, os alquimistas diziam que *a arte imita a natureza*. Então aqui *o tempo faz suas artes*. Veremos que as operações alquímicas relacionam-se com, por exemplo, as estações do ano. O tempo da natureza. Nesse sentido estaríamos sofrendo a ação do tempo, respeitando o tempo.

Em um outro sentido, podemos dizer que os alquimistas eram vistos como artífices do tempo, já que *a obra interfere na natureza*. Fazem do tempo um objeto artístico, são artífices do tempo, com ele trabalham, tentam utilizá-lo a seu favor, interferem no tempo. Aqui, fazem *arte com o tempo*.

O tempo faz suas Artes. Diziam os alquimistas: *a arte ama a natureza*.

A alquimia faz parte da natureza. Os alquimistas tinham a exata noção de que *sua arte imitava a arte da natureza*, obedecia aos mesmos ciclos. O *opus* alquímico estava sujeito ao tempo das estações, ao ciclo zodiacal, às horas do dia. A natureza está em constante transformação, nós também estamos.

Aqui estamos a serviço de *Cronos*: mudanças. Transformações inevitáveis que atestam a passagem do tempo. É o *amarelar*⁵ das folhas de nossas anotações, de nossos livros, de nossas fotos. Mas o *amarelo* é um dos estágios finais do *opus*, entre o albedo e o rubedo, relacionados ao enxofre, que impulsiona a vida. Mudança como atestado do dinamismo da vida. E como nos encantamos com as fotos amareladas que contam nossa história!

A alquimia é descrita como a *arte da transformação* — falar de alquimia é falar de transformação: a transmutação de metais vis em metais nobres. A *prima materia* é transmutada através de diversas operações, buscando-se o ouro, pedra filosofal, elixir.

A meta (ouro, pedra) já se encontra como germe na matéria-prima. Precisando ser libertada, ressuscitada. Aqui está a ponte para o *processo de individuação*⁶ de Jung. Gradativamente vamos nos transformando naquilo que efetivamente somos, libertando nossa essência de seus aprisionamentos, aos poucos transferindo o eixo de nossa personalidade do ego ao *Self*, que já existia enquanto potencialidade. Aquilo no qual nos transformaremos já está como germe no início do processo, precisando ser lapidado.

Nesse sentido também podemos ver o tempo agindo nas operações e fases da obra:

Podemos falar da *noite*, do *nigredo* — as noites escuras da alma. O *nigredo* é um dos estágios do processo. Caracterizado pelo preto, é a fase inicial, o caos, a *massa confusa*. É relacionado ao contato com aspectos sombrios, inconscientes, onde estamos literalmente misturados aos nossos problemas, complexos. Ao lançar um olhar clínico, podemos pensar no *nigredo* como aquele momento onde somos o nosso problema, estamos a ele misturados e o sofremos, o atuamos. Refere-se à *mortificatio*, *putrefatio*, *olutio*. É a época de mortes, perdas, separações, confusão e caos: aquilo que antes fazíamos já não dá mais certo, sentimo-nos desconstruídos, e assim é que tem que ser. Somente há transformação se houver quebra de algo já cristalizado. Quando começamos a entender nossos problemas, conscientizá-los, refleti-los, é o albedo que se aproxima.

Começa a *aurora*, o clarear do dia, é o *albedo*. Cor branca, prata, Lua. Um momento de reflexão, já não estamos mais possuídos pelos nossos problemas. Vislumbramos uma compreensão. “A situação, antes obscura, é aclarada lentamente, como uma noite tenebrosa na qual nasce a Lua” (JUNG, CW 14, §301). É a *separatio*, *purificatio*, *sublimatio*.

Com o *nascer do Sol*, o *rubedo*. Vermelho. Seria o final da obra, manchar de sangue, colocar em movimento, na vida, no mundo, aquilo que em reflexões aprendemos. É a *coagulatio*, *rotatio*, *coniunctio*, *multiplicatio*.

Há uma sequência cronológica na alquimia, não no sentido de que uma operação tenha que necessariamente vir após outra, ou então que uma vez passado, por exemplo, pelo *nigredo* tenhamos nos livrado dele, e sim no sentido de mostrar que uma necessita da outra, que uma está interligada à outra. “Parte do conhecimento do segredo do tempo é saber qual passo precede e qual se segue aos outros. O tempo tem de ser ordenado” (HILLMAN, 1993, p. 246)⁷.

Por exemplo, para que algo germine precisamos de podridão⁸: o albedo decorre de termos passado necessariamente pelo *nigredo*.

Então há, sim, começo, meio e fim. O que determina o começo, por onde começaremos, depende da especificidade da matéria-prima, do caso/da problemática em questão: uma pessoa muito *coagulada* precisaria ser *sublimada*, mas seria um grande erro sublimar alguém muito etéreo. A meta também determina as operações:

A sequência das fases nos diversos autores depende, em primeiro lugar, de sua concepção de meta. [...] As concepções da meta são tão vagas e suas variantes são tantas como os processos individuais. (JUNG, CW 12, §335)

Agora, há questões que não se invertem, como nos diz Hillman:

[...] os pontos de partida diferem, já que a *materia prima* é diferente a cada caso. [...] É claro, no laboratório alquímico, como em qualquer cozinha da casa ou da alma, certas operações vêm antes de outras. É claro, não se ferve antes de picar; não empunhamos a espada afiada da crítica ácida antes de termos consolidado alguma matéria no vaso; nada evapora sem antes ter sido levado ao fogo, da mesma forma que não coagulamos rumo a um relacionamento estável até que tenhamos dissolvido numa fusão apaixonada.⁹ (HILLMAN, 1993, p. 247)

O que é mais importante é sabermos da existência de tempos diferentes, operações diferentes; o tempo faz suas artes, ninguém fica calcinando o tempo todo! Faz diferença passar pelas dores do nigredo sabendo de sua necessidade e intencionalidade.

Sabendo ter ele um tempo para durar¹⁰, depois de uma grande chuva, de repente, vem um dia claro e ensolarado. O Sol sempre irá nascer, e assim por diante.

Mas, como existe a *iteratio*, que seria o "ficar no mesmo lugar"¹¹, a repetição árida, há momentos em que precisamos agir: fazer "arte com o tempo". Afinal, uma operação só não faz o artista.

Arte com o Tempo. Aqui estou querendo dizer que a alquimia pode ser vista como uma arte cujo material de trabalho é o tempo: o alquimista quer ajudar a natureza, a arte interfere na natureza.

De acordo com Eliade:

Ao assumir a responsabilidade de modificar a Natureza, o homem passa a se colocar como um substituto do Tempo. Aquilo que havia necessitado milênios para "amadurecer" nas profundezas da terra o alquimista estima poder obter em poucas semanas. O vaso do alquimista, seus pequenos fornos, suas retortas, jogam um papel ainda mais ambicioso: todos estes aparatos representam o lugar de um retorno ao Caos primordial, de uma repetição da Cosmogonia, ali morrem e ressuscitam as substâncias para serem finalmente transmutadas em ouro. [...] É sobretudo a partir do "fogo" que se "modifica a Natureza" – o fogo como agente da transmutação. Tanto que os alquimistas também eram conhecidos como "senhores do fogo". (ELIADE, 1974, p. 149)

Por essa razão, a alquimia é também chamada a *arte do fogo*. O segredo estaria em trabalhar com o fogo adequado para a especificidade de cada operação¹².

Para Bachelard: "O alquimista vem ajudar o mundo a devir (realizar a sua finalidade), vem concluir o mundo. É um operador

do devir do mundo" (1991, p. 258).

Conforme Greiner:

As peripécias dramáticas do tempo, cujo ritmo o artista é capaz de acelerar para perfazer em alguns meses ou anos aquilo que a Natureza deixada a si mesma teria produzido em vários séculos. (1994, p.104)

Neste momento fazemos a analogia com o processo de análise, o vaso hermeticamente fechado como uma analogia à relação protegida que se estabelece entre analista/paciente, a situação de análise como um laboratório daquilo que ocorrerá fora, já que o vaso alquímico assemelhava-se a um útero, um local protegido de criação.

A individuação favorecida pela análise. Muitas vezes dizemos ser a análise um *laboratório da vida*. É lá que repetimos formas costumeiras de ser para que sejam vistas e revistas; é lá que experimentamos pela primeira vez novas formas de ser.

Aí entra a individuação "assistida", "monitorada" pela análise. Estaríamos talvez "acelerando" esse processo, ou melhor, cultivando-o:

O processo analítico, sobretudo quando inclui a análise sistemática dos sonhos, constitui o que Stanley Hall muito apropriadamente chamou de *process of quickened maturation* (processo de rápida maturação). (JUNG, CW 8, §542)

O alquimista, em sendo um conhecedor do tempo das operações e fases do *opus*, as coloca a seu favor. De acordo com Hillman:

[...] a alquimia como uma arte do tempo. O que faz com que o trabalho realmente funcione é o conhecimento do segredo do tempo. Exatamente quanto dura cada operação? Quanto tempo é necessário para que se complete o trabalho de fabricação do ouro?¹³ (HILLMAN, 1993, p. 246)

Por exemplo, o alquimista sai em busca do "orvalho de maio" sabendo ser esse o necessário. Faz arte com o fogo e faz um "verão" antes da hora, sabe reconhecer a matéria-prima, ou sai em busca dela. Ou seja, aí entra a perspicácia, a sabedoria e a peculiaridade de cada alquimista. E de cada analista.

Na "arte com o tempo" podemos pensar em *kairós*, o saber do momento oportuno, onde macro e microcosmo se encontram.

O alquimista Zósimos dizia que:

toda a alquimia depende do *kairós* [...] os processos químicos não acontecem sempre espontaneamente, mas só no momento astrológicamente correto [...] *kairós* é o momento em que as coisas podem ser realizadas com pleno êxito. (FRANZ, 1990, p. 32)

Por exemplo, o albedo, operação com a prata, deveria acontecer ao mesmo tempo em que a Lua estivesse num ponto específico.

É a busca do “tempo certo” para se agir. Conhecemos em análise: o inconsciente vai nos dando as pistas de quando agir e isso exige por parte do analista um reconhecimento, um olhar atento¹⁴, uma familiaridade com esse processo e “arte”, tal qual o alquimista.

Muitas vezes não podemos “perder o momento”:

se o consciente não intervisse, o inconsciente permaneceria num movimento ondulatório infrutífero, tal como o tesouro que segundo a lenda leva nove anos, nove meses e nove noites para aflorar; no caso de não ser encontrado na última noite, submergir novamente e tudo recomeçará, a partir do início. (JUNG, CW 12, §111)

O alquimista, em sua obra, acabava por substituir o tempo, modificá-lo, acelerá-lo. Mas não podemos nos esquecer de que em muitos textos alquímicos aparece a seguinte frase: *deo concedente*. A tradução seria o nosso corriqueiro “se Deus quiser”. A palavra “laboratório” significa: muito trabalho (labor) e muita oração (oratório), invocação da ação de algo além dele. A alquimia trabalha com a matéria, mas não se esquece da intervenção de algo além desta, o mundo espiritual. O laboratório alquímico pode servir como analogia ao *temenos* analítico: muito trabalho e também a ação do inconsciente: “Todos concordam desde os tempos mais remotos que sua Arte é sagrada e divina e que sua obra só pode ser levada a cabo mediante a ajuda de Deus” (JUNG, CW 12, §423).

Como se fosse mesmo uma tarefa a eles imposta por uma vontade divina, “os alquimistas, convencidos de trabalhar com a ajuda de Deus, consideravam sua obra como um aperfeiçoamento da Natureza consentido, se não esperado, por Deus” (ELIADE, 1974, p. 151).

Afinal, não seria nossa tarefa realizarmos ao máximo nosso potencial? A *arte com o tempo* seria uma das tarefas do homem!

Em um texto fundador do hermetismo, o "Poimandro", o nascimento do Tempo está relacionado à queda do homem na matéria, análoga ao pecado original para os cristãos. A união do homem com a "sedutora" matéria equivale ao início de nossa condição de mortais. E da passagem do tempo.

Enquanto mortais, temos como tarefa a redenção da matéria:

O homem foi precipitado no tempo porque, definitivamente, a ele foi confiado um papel messiânico: mediante um saber experimental — a arte de transmutar os metais vis — conduzir progressivamente a matéria à sua espiritualização e ao seu esplendor. (GREINER, 1994, p. 103)

A obra alquímica parte do espírito cativo na matéria-prima, que deverá ser libertado a partir das operações. A meta é a ressurreição deste:

[...] o que a alquimia buscava afinal de contas. Ela procurava produzir um "corpus subtile", o corpo transfigurado da ressurreição, isto é, um corpo que fosse simultaneamente espírito. (JUNG, CW 12, §511)

A alquimia fala do jogo entre a matéria e o espírito e de um casamento entre estes: outra imagem da meta. É o conhecido *solve et coagula*. Dissolva e coagule.

A Pedra e o Tempo Eterno. A pedra dos alquimistas é o *Self* para Jung, e ela é eterna: "a pedra não tem começo, [...] existe desde toda a eternidade, e também não tem fim e existirá por toda a eternidade" (JUNG, CW12, §431).

Está no começo e no fim do processo.¹⁵

O tempo eterno é o tempo do *Self*¹⁶, todas as potencialidades nele contidas.

Quando o alquimista sente estar realizando sua obra com a ajuda divina, ou respeitando a divindade, ele está referindo-se a um tempo além de seu ego, a um tempo do *Self*/inconsciente. Tal qual no processo de individuação, podemos fazer "arte com o tempo", mas sofremos a ação do tempo: quantas vezes o ego não espera a mudança, o analista também, e esta não vem. Vem a seu tempo, a um tempo "séfico", um tempo do inconsciente. E, gradativamente, vamos nos sentindo relacionados a um tempo infinito.

Esse é o jogo entre ego e *Self*. A atemporalidade (eternidade) do inconsciente e a temporalidade do ego.

É a amálgama entre o coletivo e o particular, entre o arquétipo em si (eterno, coletivo) e a imagem arquetípica (fluida, mutável, única):

A intuição de imortalidade que sentimos ao longo do processo de transformação relaciona-se à natureza peculiar do inconsciente. Ele é, de certa forma, não-espacial e atemporal. (JUNG, CW 9, I, §249)

Ao falarmos de eternidade/imortalidade estamos falando da "pedra alquímica", do "elixir da imortalidade" dos alquimistas, mas não nos esqueçamos de um "ouvido simbólico": estamos falando de eternidade psíquica, de uma imagem psíquica de eternidade¹⁷, do sentimento de que passamos, sim, por metamorfoses ao longo da vida, mas que há algo em nós que não muda, que é eterno e que em nossas mudanças esse algo se mostra e se fortalece cada vez mais.

Efetivamente, existem sentimentos que transcendem o tempo, que são eternos, infinitos. Mas somente vivemos o infinito através do finito. Não há experiência do *Self* sem termos o ego. "Somente a interferência do tempo e do espaço no aqui e agora cria a realidade. A totalidade se concretiza apenas no instante" (JUNG, CW 12, §321).

Coniunctio: Cíclico e Linear se Combinam. A individuação é vista por Jung como um movimento espiralado, combinando assim o tempo linear e o cíclico. O caminhar do ego e o do *Self*. A meta desse processo, tal qual a meta alquímica, é a união dos opostos, o homem completo.

O casamento entre o rei e a rainha, a união entre o Sol e a Lua¹⁸. A união dos opostos: *Mysterium Coniunctionis, Coincidentia Oppositorum*.

Essa é a grande meta do processo alquímico, simbolizada pela imagem do casamento, do hermafrodita. O casamento entre aquilo que é eterno, contínuo, arquetípico, inconsciente, e aquilo que é momento, fluxo, consciente. A união entre aquilo que é particular, dinâmico, e aquilo que é coletivo, arquetípico.

A conjunção desses opostos é vivida com um sentimento de eternidade¹⁹ e atemporalidade, por ser uma experiência difícil de ser colocada em palavras e sempre nos acompanhar.

Quando descobrimos nossa singularidade, existe uma sensação de "imortalidade". Bem como um sentimento de "limitação" (de identidade): não posso ser o outro.

Inclusive é justo, devido. Ao nos darmos conta do finito/peculiar, do tempo *cronos*, ao nos responsabilizarmos pelo nosso tempo (arte com o tempo) é que ganhamos a consciência exata da dimensão do infinito:

Para o homem a questão decisiva é esta: você se refere ou não ao infinito? [...] Se sei que o ilimitado é essencial, então não me deixo

prender a futilidades e a coisas que não são fundamentais. Se o ignoro, insisto que o mundo reconheça em mim certo valor, por esta ou aquela qualidade que considero propriedade pessoal. [...] Se compreendermos e sentirmos que já nesta vida estamos relacionados com o infinito, os desejos e atitudes se modificam. [...] Mas só alcanço o sentimento do ilimitado se me limito ao extremo. A maior limitação do homem é o Si-Mesmo; ele se manifesta na constatação vivida: "sou apenas isso!" Somente a consciência de minha estreita limitação no meu Si-Mesmo me vincula ao ilimitado inconsciente. [...] Tomando consciência do que minha combinação pessoal comporta de unicidade, isto é, em definitivo de limitação, abre-se para mim a possibilidade de conscientizar também o infinito. (JUNG, 1961, p. 281)

Na alquimia isso é evidente: a pedra precisava girar, circular por todas as operações, pois o objetivo de sua "ressurreição" era obter uma capacidade de penetrar em qualquer objeto. E, de acordo com von Franz, essa é a qualidade da pessoa relacionada ao Si-Mesmo, passa por várias situações de vida mantendo um núcleo da personalidade intacto²⁰.

O paradoxo é esse: o fortalecimento desse núcleo da personalidade, análogo ao encontro da pedra ou elixir, advém justamente do fato de vivermos o fluxo da vida — infinito e finito se encontram.

[...] a realização do Si-Mesmo, ou do processo de individuação, só atinge a realidade quando se manifesta em cada momento de seu tempo sideral. [...] Assim, quando o sol e a lua se unem, começam simultaneamente a percorrer um ciclo que se relaciona com o tempo. [...] isso chama-se *circulatio*, a rotação [...] isso está ligado ao simbolismo do tempo, a pedra filosofal tem que atravessar o inverno, a primavera, o verão e o outono, ou tem que passar por todas as horas do dia e da noite. Ela tem que circular por todas as qualidades e todos os elementos, ou tem que ir da terra para o céu e voltar de novo à terra. Está sempre presente a idéia de que, depois de produzida, ela começa a circular. (FRANZ, 1980, p. 143)

É o conhecido movimento espiralado²¹ da *circum-ambulatio*. Estamos sempre circulando em torno de nós mesmos, em contínua transformação, para cada vez mais nos revelarmos enquanto singularidade e humanidade. Uma amálgama entre eternidade e finitude.

Este trabalho foi originalmente apresentado no I Encontro de Psicologia Junguiana do Paraná: "O Tempo e Suas Conexões", Curitiba, PR, abril de 2000.

Notas:

- 1 SANTO AGOSTINHO (1996). *Confissões*. Livro XI (O Homem e o Tempo). São Paulo: Editora Nova Cultural.
- 2 [...] "tornou-se evidente que tanto essa disciplina moderna da psicologia fornece a chave para o segredo da alquimia, como inversamente esta última cria a base da compreensão histórica para primeira". JUNG, C. G. (1998). *Mysterium Coniunctionis*. Rio de Janeiro: Vozes, OC 14, (prefácio).
- 3 "Os alquimistas dos séculos 14 e 15 viviam num mundo completamente animado, no qual a matéria não estava morta ou era caótica, mas estava viva, animada. Este tipo de consciência enxerga relações entre todos os níveis de existência, animada e inanimada, espiritual e profana [...]. É aproximarmos de um mundo que dá prioridade a um senso de totalidade".
Tradução livre de: "*The early fourteenth — and fifteenth — century practioners of alchemy lived in a world that was entirely animated, one in which matter was not dead or chaotic but had a living soul. This kind of consciousness sees relationships between all levels of existence, animate and inanimate, spiritual and profane [...]. It was an approach to the world that gave priority to a background sense of oneness.*"
SCHWARTZ-SALANT, Nathan. (1995). *Jung on Alchemy*. NJ: Princeton University Press.
- 4 Os alquimistas chamavam sua arte de "espagírica": "a palavra 'espagírico' é formada pela união de dois radicais gregos: *spao* = 'separar', e *ageiro* = 'reunir'; significa, pois, 'que separa e reúne'. JUNG, C. G. (1998). *Mysterium Coniunctionis*. Rio de Janeiro: Vozes, OC 14 (prefácio).
- 5 "O processo do tempo revela-se como um amarelamento".
Tradução livre de: "*The Process of time shows as a yellowing*".
HILLMAN, J. (1991). "The yellowing of the work". In: International Congress For Analytical Psychology, 11, 1989, Paris. *Personal and Archetypal Dynamics in the Analytical Relationship*, ed. Mary Ann Mattoon, Suíça: Daimon Verlag, p. 78.
- 6 "O *opus* alquímico descreve o processo de individuação, mas de forma projetada, pois os alquimistas estavam inconscientes deste processo psíquico."
Tradução livre de: "*Das alchemistische Opus schildert den Individuationsprozess, weil unbewusst, in projizierter Gestalt*". JUNG, C. G. (1981). *Das symbolische Leben*. Suíça: Walter Verlag, GW 18, §1704.
- 7 Tradução livre de: "*Part of knowing the secret of time is knowing which steps precede and which follow others. Time shall be ordered.*"
HILLMAN, J. (1993). "Concerning the Stone: Alchemical Images of the Goal". In: *SPHINX 5*. Londres: The London Convivium for Archetypal Studies, p. 234-265.

- 8 “De um modo geral, a corrupção, a podridão são tidas por funções positivas, indispensáveis a uma germinação normal. [...] O esterco, em sua valorização primeira, não é propriamente falando um *adubo* para a planta. Não serve para *nutrir*. Serve para fazer a semente apodrecer. A semente numa terra repleta de esterco participa da podridão do esterco. [...] A semente seria semeada em vão se não se decompusesse no solo. Assim é a Vida, filha da Morte”. BACHELARD, G. (1991). *A Terra e os Devaneios da Vontade*. São Paulo: Martins Fontes, p. 200.
- 9 Tradução livre de: “[...] *starting points differ since the prima materia differs from case to case. [...] Of course, in the alchemical laboratory like in any kitchen of the house or of the soul certain operations come before others. Of course, you don’t boil before you chop; you don’t wield the cutting sword of acid criticism until you have first consolidated some matter in a vessel; you can’t evaporate until you have first turned up the heat, just as you cannot coagulate into a relationship until you have first dissolved in passionate fusion.*” HILLMAN, J. (1993). “Concerning the Stone: Alchemical Images of the Goal”. In: *SPHINX 5*. Londres: The London Convivium for Archetypal Studies. p. 234-265.
- 10 “Ainda que os opostos fujam um do outro, contudo eles tendem a equilibrar-se, pois o estado de conflito é por demais avesso à vida e por isso não pode conservar-se de modo duradouro.” JUNG, C. G. (1998). *Mysterium Coniunctionis*. Rio de Janeiro: Vozes, OC 14, §301.
- 11 HILLMAN, J. (1993). “Concerning the Stone: Alchemical Images of the Goal”. In: *SPHINX 5*, Londres: The London Convivium for Archetypal Studies, p. 234-265.
- 12 O fogo, símbolo dos afetos, como uma representação da relação entre analista e paciente, o analista precisando ser um iniciado nas artes do fogo, sabendo quando “esquentar” (por exemplo, colocando ênfase em determinados complexos), ou deixar em “banho-maria”. Agora, uma coisa é fato: sem fogo nada se cozinha, sem um relacionamento verdadeiro, seja entre analista e paciente, paciente e seu inconsciente, nada se transforma.
- 13 Tradução livre de: “[...] *alchemy as an art of the secret of time. What makes the work actually work is knowledge of the secret of time. Just how long does each operation take? How much time is required for the gold-making work to be completed?*” HILLMAN, J. (1993). “Concerning the Stone: Alchemical Images of the Goal”. In: *SPHINX 5*, Londres: The London Convivium for Archetypal Studies, p. 234-265.
- 14 Se o momento é de efetiva “reflexão”, precisamos de um “olhar lunar”: olhos para a consciência e olhos para o inconsciente. A luz lunar contém o jogo entre luz e sombras — relação entre albedo e a lua.
- 15 “Tanto no início como no final trata-se da mesma e única coisa, que sempre já estava presente, mas que somente aparece no fim: é o *fato do Si-Mesmo*, aquela indescritível totalidade (ou inteireza) do homem que não pode ser visualizada, mas que é indispensável como conceito intuitivo.” JUNG, C. G. (1998). *Mysterium Coniunctionis*. Rio de Janeiro: Vozes, OC 14, §175.

- 16 "[...] o outro centro da personalidade encontra-se num plano diferente do plano do eu, pois, contrariamente a este, possui o atributo da eternidade, ou seja, de uma relativa intemporalidade." JUNG, C. G. (1990). *Psicologia e Alquimia*. Rio de Janeiro: Vozes, OC 12, §135.
- 17 "O atributo da eternidade é um testemunho do inconsciente." JUNG, C. G. (1990). *Psicologia e Alquimia*. Rio de Janeiro: Vozes, OC 12, §135.
- 18 "Tornar-se consciente de um conteúdo inconsciente significa integrá-lo à psique consciente e é portanto uma *coniunctio Solis et Lunae*." Tradução livre de: "*Die Bewusstwerdung eines unbewussten Inhaltes bedeutet dessen Integration in die bewusste Psyche, also einer coniunctio Solis et Lunae*." JUNG, C. G. (1981) *Das symbolische Leben*. Suíça: Walter Verlag, GW 18, §1703.
- 19 "Desta união surge a completude que as filosofias introspectivas de todos os tempos e épocas caracterizaram com uma incansável variedade de símbolos, nomes e conceitos. [...] Esta *coniunctio* não relaciona-se com nada tangível ou que possamos discorrer; é uma experiência que simplesmente não pode ser reproduzida em palavras, mas cuja própria natureza carrega consigo um incontestável sentimento de eternidade e atemporalidade." Tradução livre de: "*From this union arises that wholeness which the introspective Philosophy of all times and climes has characterized with an inexhaustible variety of symbols, names, and concepts. [...] this coniunctio is not concerned with anything tangible or discursively apprehensible; it is an experience that simply cannot be reproduced in words, but whose very nature carries with it an unassailable feeling of eternity or timelessness*". JUNG, C. G. (1967). *Alchemical Studies*. NJ: Princeton University Press, CW 13, §223.
- 20 "[...] Se interiormente a pessoa está ligada ao Si-Mesmo, então ela pode penetrar em todas as situações de vida. [...] Isto significa que existe um núcleo muito profundo da personalidade que se mantém desprendido. [...] se ela estiver consciente do Si-Mesmo e estiver constantemente alerta para o Si-Mesmo, nada a tolherá; existe uma parte íntima da personalidade que permanece livre e não pode mais ser capturada. O estado de impotência, de desamparo, em que a pessoa é apanhada por seus próprios processos internos cessa, o que equivale a um fortalecimento enorme do núcleo da personalidade; isso é comparável à pedra filosofal, que é, simbolicamente, o que a firme e inabalável experiência interior forma." FRANZ, Marie-Louise von (1980). *Alquimia*. São Paulo: Cultrix, p. 209.
- 21 "O caminho para a meta a princípio é caótico e imprevisível, e só aos poucos vão se multiplicando os sinais de uma direção a seguir. O caminho não segue a linha reta, mas é aparentemente cíclico. Um conhecimento mais exato o define como uma espiral. [...] Os sonhos enquanto manifestações dos processos inconscientes traçam um movimento de rotação ou de circum-ambulação em torno do centro, dele se aproximando mediante amplificações cada vez mais nítidas e vastas." JUNG, C. G. (1990). *Psicologia e Alquimia*. Rio de Janeiro: Vozes, OC 12, §34.

Referências Bibliográficas:

- ALVES, Carlos A. R. (1996). *Jornal A Gazeta do Povo*, dez. 1996.
- BACHELARD, Gaston (1991). *A Terra e os Devaneios da Vontade*. São Paulo: Martins Fontes.
- ELIADE, Mircea (1974). *Herreros y Alquimistas*. Madri: Alianza Editorial.
- FRANZ, Marie-Louise von (1980). *Alquimia*. São Paulo: Cultrix.
- ____ (1997). *Mistérios do Tempo*. Madri: Edições del Prado.
- GREINER, Frank (1994). *A Alquimia*. São Paulo: Edições Loyola.
- HILLMAN, James (1993). "Concerning the Stone: Alchemical Images of the Goal". In: *SPHINX* 5, p. 234-265. Londres: The London Convivium for Archetypal Studies.
- ____ (1991). "The Yellowing of the Work". In: International Congress For Analytical Psychology, 11, 1989, Paris. *Personal and Archetypal Dynamics in the Analytical Psychology*, ed. Mary Ann Mattoon. Suíça: Daimon Verlag.
- JUNG, C. G. *The Collected Works of C. G. Jung*, traduzidos para o inglês por R. F. C. Hull, editados por H. Read, M. Fordham, G. Adler e Wm. McGuire. Princeton: Princeton University Press, Bollingen Series XX, volumes 1-20, referidos pela abreviatura CW seguida do número do volume e do parágrafo. Londres: Routledge & Kegan Paul.
- ____ (1961). *Memórias, Sonhos, Reflexões*. Rio de Janeiro: Nova Fonteira.
- ROLA, Stanislas Klossowski de (1988). *The Golden Game*. London: Thames and Hudson.
- SANTO AGOSTINHO (1996). *Confissões*. São Paulo: Editora Nova Cultural.
- SCHWARTZ-SALANT, Nathan (1995). *Jung on Alchemy*. NJ: Princeton University Press.

Artigo



Educar Visando a Individuação

Priscila Menegon Castrucci Caviglia*

Sinopse: Este artigo traça um paralelo entre o Si-Mesmo como educador arquetípico da consciência e a forma como Deus educa o homem no mito judaico-cristão. A tônica recai sobre a observação desse modelo – uma relação dinâmica e transformadora entre Deus e homem – e sua incidência nas várias fases de criação, alimentação e condução do ego rumo à individuação, desde a primeira infância. Conclui ao final que, assim como no mito “Deus se faz homem” e ensina a amar, na segunda metade da vida o educador passa a ser reconhecido como uma instância interior, que convida a fazer escolhas pessoais entre bem e mal, certo e errado, com base no amor que reúne o Eu, o Outro e a missão designada pelo Si-Mesmo.

Palavras-Chave: educação, individuação, mito judaico-cristão, amor-próprio, autoconfiança

Resumen: Ese artículo propone un paralelo entre el Sí mismo como educador arquetípico de la conciencia y a forma como Dios educa el hombre en el mito judaicocristiano. La tónica recae sobre la observación de ese modelo – una relación dinámica y transformadora entre Dios y el hombre – y su incidencia en las variadas fases de la creación, alimentación y conducción del ego hacia la individuación, desde la primera niñez. Concluye al final que así como en el mito “Dios se hace hombre” y muéstrase como amar, en la segunda mitad de la vida, el educador se hace reconocido por una instancia interior que nos envita a elegir opciones personales entre el bien y el mal, el cierto y el error, con base en el amor que une el yo, el otro y la misión designada por el Sí mismo.

Palabras Clave: educación, individuación, mito judaico-cristiano, amor propio, autoconfianza

Abstract: This article draws a parallel between the Self as an archetypal educator of consciousness and the way that God educates man in the Judeo-Christian myth. Emphasis is on observing this model – a dynamic and transforming relationship between God and man – and its influence in the various stages of creating, nurturing and conducting the ego toward individuation, starting from early childhood. The conclusion is that, as in the myth that “God was made man” and teaches him to love, in the second half of life the educator becomes recognized as an interior agency that invites one to make personal choices between good and evil, between right and wrong, on the basis of the love that brings together the ego, the Other and the mission designated by the Self.

Key Words: education, individuation, judeo-christian myth, self love, self reliance

* Priscila Menegon Castrucci Caviglia, médica, psiquiatra, analista junguiana, membro da International Association for Analytical Psychology (IAAP), membro-fundador da Associação Junguiana do Brasil (AJB), membro-fundador e presidente do Instituto Junguiano de São Paulo (IJuSP).

E-mail: caviglia@uol.com.br



A prática analítica evidencia a importância dos acontecimentos nos primeiros anos de vida e, facilmente, estabelece ligações entre estes e as dificuldades de adaptação apresentadas pelos adultos. Heinrich Karl Fierz faz instigante observação quando diz: "A psicologia deve contribuir não apenas para o avanço da ciência e da terapia, como também para a prevenção dos problemas psicológicos, em outras palavras, para a psico-higiene" (FIERZ, 1997, p. 108). Compartilho dessa posição e acredito que alguns conceitos da psicologia analítica, se aplicados à educação, podem produzir mudanças de postura dos educadores com conseqüente efeito profilático. É com essa motivação que exponho algumas das reflexões que obtive em minha experiência clínica.

Educação, etimologicamente, vem do latim *ex-ducere*: *ex* significa 'para fora' e *ducere*, 'conduzir', 'levar'; portanto, educar é 'conduzir para fora', 'tirar de', 'retirar', 'criar', 'nutrir'.

Para a psicologia analítica, a questão principal é o processo de *individuação*, ou seja, "o processo de formação e especialização da natureza individual (...), processo de diferenciação, que tem por objetivo o desenvolvimento da personalidade individual" (JUNG, CW 4, §757).

A justaposição desses dois conceitos mostra tanto congruências quanto divergências: ambos se dedicam à construção do ego, porém, enquanto a educação busca adaptá-lo socialmente, a *individuação* costuma pedir o enfrentamento ou o sacrifício do senso comum. Serão, portanto, sempre opostos? Será possível educar sem dificultar o processo de *individuação*, ou serão as dificuldades necessárias para incitar o processo? Como será *educar* visando a *individuação*?

Individuação. Com Jung surge a concepção do inconsciente formado por conteúdos não só pessoais, mas também coletivos, recebidos como padrões hereditários ou arquetípicos que precedem a própria consciência. Continuamente, o inconsciente compensa, complementa, corrige ou regula a consciência, conduzindo-a para que alcance a meta final, que é a *individuação*.

"Individuação significa tornar-se um ser único [...] significando também que nos tornamos o nosso próprio Si-Mesmo." Podemos traduzir "individuação" como "tornar-se Si-Mesmo", ou o "realizar-se do Si-Mesmo" (JUNG, CW 7, §266).

Todo arquétipo é um potencial de comportamento que só pode ser percebido quando se torna um complexo, isto é, um arquétipo acrescido de experiências pessoais. Nas palavras de Whitmont, o arquétipo "torna-se imagem arquetípica, atitude emocional típica e padrão de ação quando realizado em complexos através dos condicionamentos e experiências pessoais" (WHITMONT, 1994, p. 93).

Esse autor detalha o processo de realização do arquétipo desde os preceitos ou experiências pré-simbólicas na criança até a intuição simbólica no adulto maduro. Ele divide o processo em três estágios, que resumo no quadro abaixo:

Idade	Relação com o mundo exterior	Relação com o mundo interior	Escolhas regidas pela realização arquetípica
0 – 5 anos	Percepções	Resposta reflexa	Interação com o ambiente
5 – 45 anos	Conceitos abstratos das emoções	Racionalização referencial racional	Sistema
2ª Metade da vida	Experiência simbólica	Significação simbólica	Significação da vida

Em relação ao mundo exterior, temos inicialmente percepções, depois conceitos abstratos e, por fim, experiências simbólicas intuitivas; em relação ao mundo interior, estamos de início identificados com as respostas automáticas ou do tipo reflexo, depois desenvolvemos uma compreensão e uma racionalização consciente e intencional das nossas emoções e impulsos, e finalmente podemos desenvolver a capacidade de vivenciar a significação simbólica.

A primeira fase é aquela do funcionamento perceptual e do automatismo reflexo total que ocorre na identidade mágica dos sonhos exteriores e interiores da primeira infância; as realizações básicas e iniciais dos arquétipos ocorrem então em termos de interação ambiental da criança. Os complexos, as unidades do funcionamento psíquico manifesto, são assim formadas.

Na segunda fase, que vai aproximadamente dos cinco anos até a metade da vida (45-50 anos) e que, de fato, para muitas pessoas, abrange toda a vida adulta, os arquétipos exteriorizam-se ao modular nosso sistema de referência racional, que erroneamente consideramos como adquirido consciente ou deliberadamente. Contudo, nossas convicções e idéias conscientes são apenas criações da psique inconsciente, estruturas arquetípicas "preenchidas" com material ideativo consciente. Mais tarde somos capazes de compreender as influências da infância que nos moldaram e que muitas vezes distorcem nossas reações. Através da reeducação consciente, uma parte dessas distorções pode ser corrigida. Na terceira fase, aquela das intuições simbólicas, pode-se ter uma vaga

idéia do elemento de significação no teatro da vida que é o mistério da existência (WHITMONT, 1994, p. 102-103).

Jung, em *Psicologia e Religião*, usa o termo “Si-Mesmo” para designar

[...] o pano de fundo inconsciente, cujo expoente na consciência de cada indivíduo é o eu. O eu está para o Si-Mesmo [...] como o objeto está para o sujeito, porque as disposições que emanam do Si-Mesmo são bastante amplas e, por isso mesmo, superiores ao eu. Da mesma forma que o inconsciente, o Si-Mesmo é o existente *a priori* do qual provém o eu. É ele que, por assim dizer, predetermina o eu. Não sou eu que me crio, mas sou eu que aconteço a mim mesmo. (CW 11, §391)

Diz ele, ainda:

[...] intelectualmente, [o Si-Mesmo] não passa de um conceito psicológico, uma construção que serve para exprimir o incognoscível, que, obviamente, ultrapassa os limites de nossa capacidade de compreender. O Si-Mesmo também pode ser chamado “o Deus dentro de nós”. Os primórdios de toda a nossa vida psíquica parecem surgir inextricavelmente deste ponto e as metas mais altas e derradeiras parecem dirigir-se para ele. (JUNG, CW 7, §399)

A consciência é filogenética e ontogeneticamente secundária. [...] O corpo tem uma pré-história anatômica de milhões de anos [...] o mesmo acontece com o sistema psíquico. [...] A psique da criança, em estado pré-consciente, não é apenas uma *tabula rasa*; pode-se reconhecer, sob todos os pontos de vista, que é pré-formada individualmente e equipada com todos os instintos especificamente humanos, inclusive com os fundamentos *a priori* das funções superiores. [...] É sobre essa base complexa que o eu se forma e é ela que o conduzirá ao longo da vida. (1975, p. 300-301)

Conceituando assim o Si-Mesmo e sua relação com o ego, pode-se dizer que esse arquétipo se realiza através do complexo do ego. Em primeiro lugar, o Si-Mesmo necessita de um ego firme e capaz de adaptação social, e de adquirir valores éticos congruentes à normalidade do seu grupo. Na segunda metade da vida surge um confronto entre a demanda de adaptação do ego ao social e a necessidade de continuar realizando o arquétipo do Si-Mesmo. Esse conflito se resolve à medida que o ego encontra o significado simbólico de sua existência.

Podemos concluir, a partir desses fundamentos, que o *inconsciente (o Si-Mesmo) é o educador arquetípico da consciência (o*

ego), na medida em que cria, nutre e conduz ao longo da estrada da individuação.

Para melhor compreensão do método dessa função educadora, proponho então conhecer sua origem mitológica. E escolho como base o mito judaico-cristão, por ser ele muito conhecido entre nós e por ser fácil o acesso a seus registros, nos *Testamentos*.

O Mito Judaico-Cristão. Podemos observar, através da leitura cuidadosa dos relatos bíblicos, que a relação Deus-homem passa por diferentes fases. Ressaltarei algumas passagens que serão importantes para nossas conclusões, agrupando-as historicamente (*Bíblia Sagrada*, 1974).

No livro do *Gênesis*, Deus aparece *criando o homem* (Gn 1, 26-28): “Façamos o homem à Nossa imagem e à Nossa semelhança, para que domine sobre os peixes do mar, sobre as aves do céu, sobre os animais domésticos e sobre todos os répteis que rastejam pela terra”; *nutrindo-o*: “O Senhor Deus fez desabrochar da terra toda espécie de árvores agradáveis à vista e de saborosos frutos para comer, e a árvore da vida ao meio do jardim, e a árvore da ciência do bem do mal”; *ensinando* (Gn 2, 19): “Deus conduziu todos os animais para que o homem lhes desse nome”; *convivendo e conversando* (Gn 3, 8): “Nessa altura aperceberam-se de que o Senhor percorria o jardim pela frescura do entardecer, e o homem e sua mulher logo se esconderam do Senhor por entre o arvoredo do jardim. Mas o Senhor chamou o homem e disse-lhe: ‘Onde estás?’ Ele respondeu: ‘Ouí o ruído dos Teus passos no jardim, e, cheio de medo porque estou nu, escondi-me’. O Senhor perguntou, ‘Quem te disse que estas nu? Comeste porventura algum dos frutos da árvore da qual te proibi comer?’”.

A relação Deus-homem, após esse ferimento, sofre mudanças importantes. Deus, agora, *diferencia Sua natureza* (Gn 3, 19): “Comerás o pão com o suor do teu rosto, até que voltes à terra de onde fostes tirado; porque tu és pó e em pó te hás de tornar”; *distancia-se, observa* (Gn 4, 4-7): “O Senhor olhou favoravelmente para Abel e sua oferta, mas não olhou para Caim nem para sua oferta”; *dialoga indiretamente*: através de Abraão, Deus dá ordens, faz promessas e alianças; *escolhe missionários*: Moisés é intermediário entre Deus e os homens (Ex 6, 2): “Deus disse a Moisés: ‘Eu sou o Senhor. Apareci a Abraão, a Isaac, e a Jacob, como Deus Todo-Poderoso; mas não lhes dei a conhecer Meu nome de Javé’”; *transmite conceitos gerais e abstratos*: Deus entrega os Dez Mandamentos, que significam um sistema de referência conceitual, tanto para o comportamento íntimo quanto para o social do homem.

Já no Novo Testamento, encontramos Deus *revendo a forma de comunicação*, dado que aos poucos tinha ficado evidente que

as leis estavam acima da compreensão dos homens e que eles se perdiam no farisaísmo. Ele se *re-aproxima do homem*, iguala-se a ele em sua pequenez e corruptibilidade. Deus se faz homem, em Jesus Cristo, para melhor ensiná-lo.

Cristo nasce na simplicidade, cresce no trabalho e na observância das leis vigentes. Nesse ambiente (Lc 5, 2), "Jesus crescia em sabedoria e idade diante de Deus e dos homens". Assim, ensina que é através da rotina simples que o homem se re-liga ao Criador. Em sua chamada vida pública, *prega e dá exemplo* (Mt 5, 17): "não penseis que vim revogar a Lei ou os Profetas: não vim revogá-la, mas completá-la". A vida de Cristo, da Anunciação à Morte e Ressurreição, mostra que é possível a um homem seguir à risca os Mandamentos.

Leo Trese comenta que "Jesus resumiu toda a Lei de Deus em dois grandes mandamentos de amor", amor a Deus e amor ao próximo (1981, p. 149).

E, discutindo os Mandamentos, diz:

A lei de Deus que rege a conduta humana chama-se lei moral, do latim *mores*, que significa 'modo de agir'. A lei moral é diferente das leis físicas pelas quais Deus governa o resto do universo. As leis físicas [...] obrigam necessariamente a natureza criada. Não há modo de iludi-las, não há liberdade de escolha. [...] Mas a lei moral obriga-nos de modo diferente; atua dentro do marco do livre-arbítrio. Não devemos desobedecer à lei moral, mas podemos fazê-lo. [...] Se não tivéssemos liberdade, a nossa obediência não poderia ser um ato de amor. (p. 148)

Como se pode notar, Deus educa o homem passando de um sistema de regras para o convite ao exercício do livre-arbítrio, na imitação de Cristo.

Como educar visando a individuação. Se o educador arquetípico da consciência é, como vimos, o inconsciente, e se podemos intuí-lo através do modelo mitológico Deus-homem, a observância criteriosa desse modelo pode servir como um poderoso guia para a educação.

Como no modelo, será necessário observar as diferentes etapas da individuação e preencher as demandas específicas de cada uma. No relacionamento educador-educando, evidentemente estarão ocupando o papel de educador diferentes pessoas ao longo da vida do educando. No primeiro instante o educador são os pais e familiares. Na segunda fase, acrescentam-se os professores, amigos, pessoas influentes naquele grupo, chefes, orientadores espirituais, analistas. Na terceira etapa, ou seja, na segunda metade da vida, o educador deve ser encontrado muito mais no próprio indivíduo do que nos outros. Eventualmente, orientadores espirituais e analistas podem ajudar na transição.

No mito, na primeira fase, Deus quer o homem a sua semelhança, portanto com toda a sua sabedoria; no entanto ele não conhece o bem e o mal. Assim, também a criança deve ser encarada como alguém que ainda não compreendeu o bem e o mal. Como pode então essa criatura chorar “por pura manha”; vir à cama dos pais “para manipulá-los” etc. Parece mais provável que ela esteja buscando conhecer o que lhe cerca, para indiretamente conhecer a si mesma.

Lembremos que no mito Deus traz todos os animais para o homem nominá-los, que significa conhecê-los. É importante lembrar que a criança precisa conhecer (nominar) suas próprias sensações e sentimentos para torná-los conceitos, e vir a aprender a responder de maneira não automática. Por exemplo, a criança que é obrigada a ir deitar-se em hora preestabelecida talvez não experimente o desconforto do sono, não aprenda a reconhecê-lo e não descubra como livrar-se dele. Terá somente respostas automáticas (ranhetas) para um preceito imposto.

É necessário educar dando liberdade ao educando; nenhum educador, por mais amor que tenha, conhece o projeto da vida do educando (individação); a única coisa que pode fazer é colocar-se a serviço do Si-Mesmo, para ajudar na revelação de tal projeto. É preciso ser humilde o suficiente para reconhecer que não sabemos o que é melhor para a criança e que esta pode estar mais certa do que nós.

O educador deve abandonar qualquer referencial, e se dispor a construir com cada criança um código próprio de comunicação. As manifestações da criança devem sempre ser tomadas como indicativas de que algo importante está acontecendo, e que estas são as melhores expressões encontradas pelo Si-Mesmo para nos contar. Procurar significado simbólico para frases sem sentido pode ajudar muito.

É durante essa fase que se desenvolve o amor-próprio. Aliás, isso transparece no mito em que Adão desenvolveu seu amor-próprio a ponto de suplantar o amor a Deus; mas foi por ter sido criado com amor e à semelhança de Deus que ele pôde desobedecê-lo. De fato, é perceptível que só a criança que se sente amada é capaz de desobedecer. Se ela tem dúvidas do amor dos pais, então não pode correr o risco de perdê-los por desobediência. Esse tipo de paradoxo está detalhado com rara profundidade no texto “Lições de Vida”, de autoria desconhecida:

A CRIANÇA que vive com o ridículo aprende a ser tímida.

A CRIANÇA que vive com crítica aprende a condenar.

A CRIANÇA que vive com suspeita aprende a ser falsa.

A CRIANÇA que vive com antagonismo aprende a ser hostil.

A CRIANÇA que vive com afeição aprende a amar.
A CRIANÇA que vive com estímulo aprende a confiar.
A CRIANÇA que vive com verdade aprende a ser justa.
A CRIANÇA que vive com elogio aprende a dar valor.
A CRIANÇA que vive com generosidade aprende a repartir.
A CRIANÇA que vive com o saber aprende a conhecer.
A CRIANÇA que vive com paciência aprende a tolerância.
A CRIANÇA que vive com felicidade conhecerá o amor e a beleza.

Resumindo, nos primeiros anos, os pais devem ter como objetivo principal da educação oferecer a seus filhos a experiência de sentirem-se merecedores de amor infinito e possuidores do "Paraíso".

Chega o momento da "grande desobediência". No mito, ao comer o fruto proibido, o homem conhece o bem e o mal, mas também descobre sua diferença com Deus. Em nossas vidas, não há como esquecer a descoberta de que somos diferentes de nossos pais, e conseqüentemente sentirmo-nos em total solidão. Passada a vergonha e a angústia da solidão, a criança percebe a necessidade de entender o mundo por si, e o quanto custaria sobreviver sem a providência dos pais. O principal e mais freqüente humanizador do arquétipo ainda são seus pais; aqueles mais atentos poderão perceber essa transformação no olhar de seus filhos, e poderão ajudar compreendendo, contendo e até orientando os sentimentos deles. É importante ensinar que mesmo sendo diferentes os filhos podem ser amados e protegidos tal qual Deus agiu com Caim, marcando-o para que não fosse morto pelos homens (Gn 4,15).

Algumas considerações sobre a questão do diálogo. Os educadores em geral falam mais do que escutam; ao contrário, é importante procurar ouvir o que as crianças e adolescentes dizem, e não tentar adivinhar. É muito fácil cairmos em monólogos que respondem às nossas fantasias, e não ao que se passa com eles. Se partirmos do pressuposto de que as informações dadas são verdadeiras, e que se não fazem sentido é porque não a enten-demos, mas que deve existir outra abordagem, capaz de integrá-las, provavelmente nos aproximaremos do que de fato eles estão dizendo. Por exemplo, a mãe que encontra um maço de cigarros na bolsa do filho vai imediatamente perguntar se está fumando; ele nega e para ela soma-se mais um problema: "meu filho está mentindo". Se ele deixou o cigarro para ser encontrado, mesmo que inconscientemente, é sinal que parte dele busca dividir tal questão com seus pais. Ele deixa transparecer que está construindo seu próprio

referencial, e nós podemos aproveitar a oportunidade para refletir junto.

O mito conta que Deus elege alguns homens (Abraão, Isaac, Moisés), aos quais confia a missão de conduzir os demais. Isso pode ser interpretado como o reconhecimento de que o desenvolvimento da personalidade não acontece uniformemente. Em dado momento, algumas estruturas estão mais amadurecidas que outras, podendo assumir a responsabilidade de controle e adequação. Se o adulto entende que esse estado é inerente ao desenvolvimento e responde diferentemente a cada uma das partes, ajudará o jovem a lidar com as diferenças, suas e dos outros. Assim agindo, alcançar-se-á a importante meta da educação nessa fase, que é a auto-confiança, que fortalecerá sua capacidade de dizer não (às drogas, por exemplo).

A dificuldade dos educadores agora é distinguir desobediência de experiência; arrogância de autoconfiança; comportamento anti-social de busca do referencial próprio. Novamente, a melhor ferramenta parece ser ouvir. Aos poucos o próprio adolescente vai encontrando seu caminho de racionalizar e compreender; com autoconfiança, vai se tornando adulto; e evolui silenciosamente. Inicia-se um trabalho silencioso, rotineiro e aparentemente simples. No mito, Jesus “crescia em idade, sabedoria e graça diante de Deus”.

O progresso no caminho da individuação agora requer resignar-se aos códigos morais vigentes. Um eu suficientemente autoconfiante pode lançar-se na luta entre o bem e o mal, reconhecer na obediência a fortificação do caráter e tornar-se alguém conseqüente, empreendedor, moral e digno da confiança dos outros e de si.

Aproximamo-nos agora da segunda metade da vida. No mito, o educador agora é “Deus que se fez homem”. Em nossas vidas, somos guiados por nós mesmos, por aquilo que almejamos atingir. O educador aqui está dentro de nós; aliás, tornarmo-nos adultos é percebermos que, sejam quais forem os dados de nossa biografia, temos a liberdade de escolher a resposta que damos a eles e, assim, tornamo-nos os únicos responsáveis pela nossa condição atual.

Nesse momento precisamos de amor-próprio e autoconfiança para, perante a falência da resignação aos referenciais, assumirmos as difíceis escolhas exigidas pelas circunstâncias. Nossos julgamentos terão que integrar os conhecimentos disponíveis e levar em conta o eu, o outro e nossa missão. É preciso ser ético e capaz de re-ordenar os valores a partir do maior deles, que é o amor.

O amor, que é o próprio Deus, é a capacidade de ligar ou unir; tudo parece reunir-se novamente, agora de maneira única: reencontramos em nós a natureza semelhante que havíamos perdido e nos percebemos incluídos na cadeia da humanidade, a quem devemos deixar nosso legado. Finalmente, vislumbramos o significado

de nossa vida.

A análise simbólica do mito judaico-cristão mostrou-se importante modelo para educação visando o processo de individuação. Esse mito nos fala de uma relação Deus-homem dinâmica, que se transforma desde a criação do homem, seu rompimento com Deus, e sua reconciliação.

Assim, na primeira infância (até os cinco anos), a realização do Si-Mesmo se dá através da interação com o meio ambiente, de uma relação perceptual, e de respostas reflexas. Deve-se garantir o desenvolvimento do amor-próprio. A criança que tem certeza de que é amada consegue desobedecer, e com isso diferenciar-se (perda do Paraíso).

A relação torna-se então distante, baseada em conceitos abstratos, em respostas emocionais racionalizadas e regida por forte sistema de regras. Nessa fase (dos 5 aos 45-50 anos) o principal cuidado deve recair sobre a construção da autoconfiança. É com essa ferramenta que se consegue dizer sim e não, para si e para os outros.

Com o início da segunda metade da vida, os sistemas referenciais mostram-se insuficientes diante das opções da vida. É necessário desenvolver a capacidade de simbolização e buscar o significado individual da própria vida. O educador arquetípico encontra-se, agora, no interior do indivíduo, e pode ser definido como o amor que integra o eu, o outro e a missão divina.

Dessa perspectiva, foi possível extrair algumas medidas simples mas importantes para uma educação a serviço do processo de individuação.

Referências Bibliográficas:

- BÍBLIA SAGRADA (1974). Edição da Palavra Viva, C. D. Stampley Ent., Inc.
- FIERZ, H. K. (1997). *Psiquiatria Junguiana*. São Paulo: Paulus.
- JUNG, C. G. *The Collected Works of C. G. Jung*, traduzidos para o inglês por R. F. C. Hull, editados por H. Read, M. Fordham, G. Adler e Wm. McGuire. Princeton: Princeton University Press, Bollingen Series XX, volumes 1-20, referidos pela abreviatura CW seguida do número do volume e do parágrafo. Londres: Routledge & Kegan Paul.
- _____. (1975). *Memórias, Sonhos, Reflexões*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- TRÊS, L. J. (1981). *A Fé Explicada*. São Paulo: Quadrante.
- WHITMONT, E. C. (1994). *A Busca do Símbolo*. São Paulo: Cultrix.

Artigo



A Fantasia como Função Psíquica: o substrato da criatividade

Carlos Alberto Corrêa Salles*

Sinopse: Este artigo trata do conceito e da importância da fantasia como função prospectiva da psique no processo terapêutico, ao lado do papel do mito e realidade na obra de Jung. O mito é visto no *Fedro*, de Platão, e no conto *Rashomon*, de Akutagawa, que serviu de tema para um filme de Kurosawa. Outros tópicos discutidos incluem a destrutividade de uma busca de "normalidade" a qualquer preço, inibindo o processo criativo e a capacidade imaginativa, criando novos "leitões de Procusto"; o papel da atividade imaginativa como substrato da transformação; a função do humor no processo criativo; o método hermenêutico de interpretação dos símbolos na escola junguiana; a importância das fantasias como um estado mediador entre o *Umwelt* e o *Innenwelt*, definido por Jung como *esse in anima*; e o conceito de *terceira margem do rio*, de Guimarães Rosa, relacionado com um estado mediador entre o consciente e inconsciente, definido por Corbin como *mundus imaginalis*.

Palavras-Chave: psicologia analítica, fantasia, criatividade, símbolos, *mundus imaginalis*

Resumen: En este trabajo el autor teje discusiones sobre la evolución del concepto de fantasía como función creativa, psicoterapéutica y exploradora de la personalidad. Hablanos acerca de la evolución de los conceptos de mito y realidad en la obra de Jung, en el *Fedro* de Platón y en el cuento *Rashomon* de Akutagawa, que inspiró una película de Kurosawa. Reflexiona acerca de la destructividad de una búsqueda de la "normalidad" a cualquier precio dificultando el proceso creativo y la capacidad imaginativa. Confiere a la imaginación el papel esencial a la transformación. Comenta acerca de el humor en el proceso creativo, el método hermenéutico de la interpretación de los símbolos en la escuela junguiana y la importancia de las fantasías como un espacio mediador entre el *Umwelt* y el *Innenwelt*, definido por Jung como *esse in anima*. En el final refiere al concepto *tercera margen del río* de Guimarães Rosa, vinculado a un estado mediador entre consciente e inconsciente que es definido como *mundus imaginalis* por Corbin.

Palabras Clave: psicología analítica, fantasía, creatividad, símbolos, *mundus imaginalis*

Abstract: The concept of fantasy as a prospective function of the psyche and the role of fantasy in the therapeutic process are approached in this paper. The concepts of myth and reality in the work of Jung are also discussed. Myth as seen in Plato's *Phaedrus* is also developed, as well as in Akutagawa's *Rashomon*, a work that was adapted for the screen by Kurosawa. Other topics discussed here include the destructiveness of the search for "normality" at all cost, which hinders creative processes; imagination and the creation of new procustean beds; imagination as the source of transformation processes; humor and its role in creativity; the hermeneutic

method of interpreting symbols in the Jungian school; the importance of fantasies as a mediating state between the *Umwelt* and the *Innenwelt*, defined by Jung as *esse in anima*; and the concept of *third bank of the river* by Guimarães Rosa, related to a mediating state between consciousness and the unconscious, defined by Corbin as *mundus imaginalis*.

Key Words: analytical psychology, fantasy, creativity, symbols, *mundus imaginalis*

* **Carlos Alberto Corrêa Salles**, médico e psiquiatra, analista graduado pelo Instituto C. G. Jung de Zurique, membro da International Association for Analytical Psychology (IAAP), da AGAP e membro-fundador e ex-presidente da Associação Junguiana do Brasil (AJB) e do Instituto C. G. Jung de Minas Gerais. Autor de diversas publicações no Brasil e em outros países, dentre elas *Somos Feitos da Matéria dos Sonhos*, Ed. Record.

E-mail: albrechtdr-post@yahoo.com



A análise junguiana dedica-se aos aspectos criativos e prospectivos da personalidade. É uma forma de terapia construtiva que busca o desenvolvimento global da personalidade e não a redução de conflitos a uma suposta causa. Por isso, considero fundamentais os conceitos junguianos de fantasia associados a uma função criativa da psique.

Evolução dos Conceitos. As fantasias, na obra de Freud, foram inicialmente concebidas como uma perturbação, uma tentativa de realização de um desejo e denominadas de *hysterischen Erinnerungsdichtungen*, o que poderia ser traduzido por "fantasias enganosas", ou "deturpadas". Devo lembrar que esses conceitos de Freud foram desenvolvidos a partir de estudos com pacientes histéricas, através de seu aspecto patológico. Freud tentava relacionar essas "fantasias enganosas" com cenas traumáticas infantis, particularmente com traumas sexuais ocorridos na infância. A crítica que se pode fazer a essa relação entre as fantasias, supostos traumas e, particularmente, cenas sexuais infantis é que os poucos casos apresentados por Freud não justificam essas conclusões.

Jung, desde o início de sua obra, criticava a redução de fantasias a meras "perversões infantis" e o fato de elas terem sido envenenadas com jargões como "anal", "oral", "uretral" etc. (JUNG, CW 10, §356). Estas são "fantasias criativas" (JUNG, CW 10, §355), e o fato de denominá-las dessa forma nega seu valor positivo.

A teoria freudiana dos traumas sexuais, com o tempo, se mostrou insustentável. Em pouquíssimos casos pode-se verificar algo semelhante a traumas psicológicos relacionados com uma sedução infantil. Jung comentava que, no lugar da relevância do incesto na formação dos transtornos neuróticos, foi encontrado que o *complexo do incesto* não é algo característico de pessoas

neuróticas (JUNG, CW 4, §353). A afirmativa de que a sedução infantil teria um papel relevante na etiologia das neuroses é destituída de demonstrações empíricas.

Outro ponto que vamos discutir é o da questão proposta, nas primeiras teorias freudianas, de que a produção poética seria o produto de desejos e privações infantis. Nos estudos, com título de *Der Dichter und das Phantasieren* (O Poeta e o Ato de Fantasiar), Freud escrevia que os desejos não realizados seriam a força motriz das fantasias e que cada fantasia seria uma realização decorrente da insatisfação com a realidade. Isto é, de desejos eróticos ou desejos que almejavam sua realização (FREUD, GW 7, 1908, p. 222). O poeta, nesse caso, seria apenas um sonhador acordado com um pouco de talento (FREUD, GW 5, 1905, p. 128), e suas fantasias criativas teriam uma natureza incestuosa, como Freud mencionou em *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie* (Estudos sobre a Teoria Sexual) (FREUD, GW 5, 1905, p. 128). Porém, no final de sua obra, em *Vorlesungen und Einführung in die Psychoanalyse* (Conferências Introdutórias sobre Psicanálise), ele escreveria alguns comentários sob a influência de Jung, passando a considerar a fantasia um produto da introversão (FREUD, GW 11, 1917, p. 389). Nessa obra temos o primeiro passo de Freud no sentido da aceitação de que a fantasia poderia ser uma atividade psíquica como qualquer outra.

Jung criticava a visão anterior de Freud e também de Adler pelo fato de terem excluído a questão dos sentimentos e por terem considerado as fantasias apenas como manifestações semióticas (JUNG, CW 6, §93). Isto é, um conjunto de sinais de sintomas de alguma patologia. Jung usa “semiótico”, nesse caso, no sentido de uma oposição ao simbólico.

Fantasia e Realidade. Os primeiros analistas acreditavam que os relatos na análise se referiam sempre a uma suposta história pregressa. Jung criou o termo *imago* para designar a condição presente dos relatos atribuídos à memória ou às fantasias. Porque, obviamente, tudo que é descrito é um relato de um fato e não o fato concreto. Por exemplo, o que se descreve em uma análise é a *imago* materna, a *imago* paterna, e não a mãe ou o pai concretos da infância. Na verdade, o que se atribui ao passado nada mais é do que algo presente, mencionado no momento atual. Do mesmo modo, os sonhos não são algo passado, mas constituem um retrato da realidade psíquica presente daquele que sonha.

A discussão sobre se as fantasias originar-se-iam ou não de algum fato concreto ou simbólico vem desde os filósofos gregos. No *Fedro*, de Platão, há uma discussão em que Sócrates debate com Fedro se o rapto de Orítia por Bóreas teria sido um acontecimento real ou não. O diálogo é o seguinte:

Fedro: Gostaria de saber, Sócrates, se não teria sido por aqui, em algum ponto das margens do Ilisso, o lugar de onde se diz que Bóreas teria levado consigo Orítia... Seria este o ponto exato? Aqui o pequeno rio é transparente e luminoso; posso imaginar a presença das jovens brincando nos arredores... mas eu lhe imploro que me diga, Sócrates: você acredita nessa história?

“Acreditar” tem o sentido de que ali teria ocorrido um fato real, um rapto concreto. Continua a discussão e Sócrates dá alguns exemplos igualmente absurdos para questionar o pensamento de Fedro. Vemos, nesse diálogo, uma crítica de Sócrates ao fato de ele tentar relacionar a produção poética, ou mitológica, a uma simples interpretação racionalista, e uma crítica da tentativa de se tentar dar uma explicação racional para um produto da fantasia, que é o mito.

Numa carta a Jung, Hermann Hesse comenta que, se fôssemos considerar a obra de Bach uma simples sublimação, seria preferível que tivéssemos um Bach no mundo e nenhuma psicanálise (HESSE, 1964).

Todos os nossos relatos são um mito. Em um conto de Akutagawa (1970), *Rashomon*, que foi transformado em um filme por Kurosawa, algumas pessoas relatam um crime. Os leitores, ou expectadores do filme, se perdem, sem saber o que realmente ocorreu. Porque cada um dos personagens, o bandido, a alma do morto, a esposa do homem assassinado e as outras testemunhas, relata situações completamente divergentes, seguindo seus próprios interesses, ou vaidades. No filme de Kurosawa temos alguns diálogos sobre esse tema, como este:

Homem do povo: Os homens são apenas homens. Por isso, mentem. Eles não podem contar a verdade, nem para eles mesmos.

Monge: Isso deve estar correto. Porque os homens são fracos, mentem para se iludirem.

Homem do povo: Não mais sermões! Não me importo se algo é mentira ou não, desde que seja interessante.

Razão, fantasia e criatividade. Há inúmeras tentativas de se reduzir a fantasia a meros postulados racionais. O produto final disso é que a fantasia é transformada em alguma coisa estática, morta. Como na tentativa de Max Muller (CASSIRER, 1985, p. 18-19) de interpretar o mito de Apolo e Dafne, retratado em uma escultura de Bernini, Apolo, nesse mito, persegue a ninfa Dafne, que, para fugir dele, se transforma num loureiro, na árvore que tem seu nome. Max Muller, que tentava relacionar a paronímia com a produção dos temas míticos, fez os seguintes comentários sobre o mito: Como a palavra *dafne* em grego significa ‘loureiro’

e se origina do sânscrito *ahana*, que significa 'aurora', e como Apolo é também o Sol, nós teríamos o Sol sempre tentando perseguir *Ahana*, a Aurora, sem conseguir alcançá-la. Sem dúvida, essa é uma interpretação interessante, mas qual é seu resultado? Apolo, o *musagetes*, isto é, o condutor das musas, o deus das artes, da poesia, da música e da inspiração poética, é reduzido a um sinal. O mesmo ocorre com Dafne, a ninfa que se transforma num loureiro e que depois se torna um novo símbolo na coroa de louros, usada pelos césores romanos em sua homenagem, também reduzida a uma simples palavra, a um sinal. Não mais um símbolo, ela se torna "aurora" e nada mais que "aurora". Esse é o problema de uma interpretação redutivista. Faz com que as coisas sejam reduzidas a uma só palavra, a uma só definição. O mito, um produto da fantasia, que é vivo e que sempre se transforma, é reduzido a algo morto, estático.

Jung e a visão dinâmica da Psique. Na obra de Jung houve um rompimento com as interpretações redutivistas dos processos psíquicos. Porém, essa ruptura não se deu de imediato e, em seus primeiros trabalhos, ainda encontramos influências desses conceitos que consideravam a fantasia uma simples compensação de algo não realizado. Em seus primeiros trabalhos sobre a esquizofrenia ainda há uma tendência de interpretação das vivências dos psicóticos dentro desses princípios (FREY-ROHN, 1969, p. 111-112). Há, também, influências do conceito criado por Adler, de compensação (FREY-ROHN, 1969, p. 112).

Em *Símbolos de Transformação* (CW 5), Jung abandona definitivamente a proposta de se interpretar a fantasia num nível unicamente racional, que tenta situá-la na história pessoal, ou numa suposta relação de causa e efeito. Nessa obra, ele viria a enfatizar o caráter criativo e terapêutico das fantasias. Costumo dizer: com essa publicação, ele se tornou verdadeiramente "janguiano". Ele mencionava que as fantasias em sua forma bruta, não elaborada, seriam as que teriam maior valor terapêutico e que seriam semelhantes às novelas, aos dramas (CW 4, §315). Sobre a natureza das fantasias, dizia que com os poetas se pode aprender muito, com os cientistas, pouco (CW 5, §33). Porque, nas fantasias, é toda a dimensão poética da personalidade que se manifesta e não unicamente a função racional.

Na obra de Jung, temos a questão de se "despatologizar" a psique e é esta a questão que temos tentado enfatizar. Sobre as neuroses, ele viria a dizer que "uma neurose não é, de forma alguma, algo somente negativo" (CW 10, §355). Continua dizendo que

na realidade, a neurose contém a psique de um paciente, ou melhor, uma parte essencial dela, e se puder ser extraída como um dente estragado, como pretendem os nacionalistas, ele nada ganhará com isso, mas perderá uma parte essencial de si mesmo. (CW 10, §355)

Isso seria como eliminar um órgão interno porque dói. Eliminando-o, eliminar-se-ia a dor, porém haveria a privação das funções positivas desse órgão eliminado. Da mesma forma, uma neurose é um modo de estar no mundo, a melhor forma encontrada por uma pessoa na relação e adaptação. É uma forma de desenvolvimento e utilização da energia psíquica, ainda que precária.

O leito de Procusto. O problema de certas formas de "terapias" é o de se tentar ajustar as pessoas a um padrão pré-definido, como fazia Procusto, que, segundo os mitos, tinha um leito de ferro no qual obrigava os viajantes a se deitarem. Os menores ele alongava até que ficassem do tamanho do leito. Dos maiores, ele cortava um pedaço, para que coubessem exatamente no leito. Da mesma forma, a busca da normalidade a qualquer preço e a eliminação temporária de sintomas neuróticos ou psicóticos pode ser feita, mas só criaria uma geração de mutilados, não de indivíduos.

Fantasia arcaicas. Em *Símbolos de Transformação* (CW 5), Jung elaborou o conceito de "fantasia arcaicas", a partir da observação de que certas fantasias de psicóticos não teriam um sentido unicamente pessoal, mas coletivo. Nessa obra, foram feitos estudos de associações de uma paciente de Théodore Flournoy, a srta. Miller, nas quais encontram-se vários temas semelhantes aos da mitologia universal. As teorias de Jung não poderiam tê-la influenciado, porque não conhecia sua obra.

Mundo interno e mundo externo. As fantasias podem ser consideradas um elemento de ligação e, segundo Jung, "uma ponte entre as demandas inconciliáveis do sujeito com o objeto, entre a introversão e a extroversão" (CW 6, §78). Ele também menciona que "somente nas fantasias, esses mecanismos poderiam estar unidos" (CW 6, §78).

Jung chama a atenção para esse poder de união dos opostos das fantasias criativas e dos símbolos, comparando-as com o *Tao* da filosofia chinesa, que constitui um símbolo da união dinâmica do macro com o microcosmos, do mundo interno com o mundo externo. Jung usa o conceito de Schiller de símbolo como uma forma viva (CW 6, §171).

Fantasma e fantasia. Vamos dar prosseguimento aos conceitos de Jung: ele faz uma distinção entre o que chamou de *fantasma* e *fantasia criativa*, entre *fantasma* e *atividade imaginativa*. Por *fantasia* como *fantasma* ele se refere a:

Um dos complexos de idéias, distinto dos demais pelo fato de não possuir uma fonte de referência objetiva. Constitui um mero fluxo da atividade psíquica, uma manifestação ou produto da combinação de elementos psíquicos energizados. (CW 6, §711)

Para Jung, isso se daria em casos de invasão da mente consciente pela fantasia primária, com suas ilusões e visões (CW 10, §593). Na relação terapêutica, é importante tentar reintegrá-los às experiências externas. Tentar "ligar" esses elementos que se encontram isolados, dotá-los de uma representação. Tentar fazer com que esses "fantasmas" participem do cotidiano. É um processo de "socialização do fantasma."

No meu livro *Sonhos Arquetípicos* (SALLES, 1990, p. 9-13), há a história de um analisando que tinha problemas em viver e de sua experiência de imaginação ativa com complexos autônomos de sua personalidade. Nessa época ele tinha uma vida bastante caótica. Quando ficava só em casa, entrava em pânico, imaginando que haveria um fantasma no sótão. Ele havia sido reprovado várias vezes em exames da escola e se fosse reprovado mais uma vez não poderia continuar seus estudos naquela especialidade. Também estava fazendo correio de drogas e tentando passar por cima de tudo isso e das implicações morais com justificativas racionais. Para ele estava "tudo bem", sem problemas. Mas havia no sótão um fantasma colérico (um aspecto de sua personalidade). Então, eu lhe pedi que começasse a fazer diálogos com esse "fantasma". No primeiro diálogo, o "fantasma" apareceu furioso. Questionava seu modo de vida, mas aos poucos começou a ser reintegrado. Essa é que é a questão, os dois lados têm que ceder, por isso é que Jung costumava dizer que a psique gosta de negociar.

Dei o exemplo da importância de se conhecer a si mesmo, de se trazer de volta as projeções. De se considerar o "fantasma" como um aspecto da personalidade desse analisando. Com o processo de imaginação ativa, o "fantasma", que era ameaçador, terrível, começou a ser integrado, tornando-se um aspecto atuante em sua personalidade. Há o início de uma atitude de colaboração.

Atividade imaginativa e intuição. Sobre a *atividade imaginativa*, Jung relacionou as *fantasias ativas* a um produto da intuição e das associações de elementos oriundos do inconsciente com algum material paralelo (CW 6, §712). A intuição ligaria os produtos do inconsciente, associando-os a percepções assimiladas.

Jung denominou *fantasias passivas* aquelas que aparecem simplesmente como formas visuais. Não seriam nem relacionadas, nem produzidas pela intuição (CW 6, §712).

Fantasia e criatividade. Todo ato criativo inicia-se com uma fantasia, pois as fantasias sempre possuem uma dimensão criativa. Porém, há uma grande confusão quanto ao conceito de criatividade. Muitos crêem que só haveria criatividade em trabalhos artísticos. O que não é verdade, pois uma obra artística pode ser tão repetitiva quanto um trabalho burocrático. Por isso, gostaria de definir o ato criativo como a busca de soluções, mesmo para as coisas mais simples da vida. Por exemplo, um chipanzé que desenvolve uma varinha

para apanhar térmitas está sendo mais criativo que um humano que copia uma paisagem de um livro de exercícios de pintura.

Sobre a dimensão criativa das fantasias, Jung menciona que “a sabedoria reside nas profundezas” e que “o fato de se tornar uno com ela nos dá a visão das coisas das imagens primordiais e das forças primitivas, sob as quais reside toda a vida, pois constituem a matriz criativa que nutre a vida e a mantém” (CW 5, §640). Ele continua enfatizando que “a atividade de fantasiar é criativa e receptiva ao mesmo tempo” (CW 6, §171), nos permite conceber algo e receber influências desse ato criativo. A fantasia é dinâmica, influencia o meio circundante e ao mesmo tempo seu autor.

Jung menciona que “junta-mente com as coisas pessoais as fantasias se dispõem sobre o espírito primitivo, com suas imagens há muito esquecidas e sufocadas, formadoras da mitologia de todos os povos em todos os tempos” (JUNG, 1924). As fantasias repousam sobre esse “homem primitivo”, sobre esse pólo primitivo da personalidade. As fantasias e nossos sonhos tocam, tangenciam os arquétipos. Nietzsche mencionava que “uma parte imemorial da humanidade pode reviver nos sonhos” (FREY-ROHN, 1969, p. 120). Porque os sonhos são análogos às fantasias e dizem respeito a essa parte arcaica e imemorial das nossas personalidades. Além disso, as fantasias que-gram o caráter demasiadamente “sério” das coisas. Elas quebram a condição estática e rígida dos conceitos formulados e nos permitem ver as coisas da vida com algum senso de humor, porque guardam em si uma natureza lúdica. E uma distinção possível entre o homem e os outros animais é que o homem é um animal que ri.

Humor e criatividade. Por lidar com o ato de fantasiar é que se pode definir a análise junguiana como uma das poucas formas de terapia onde se pode rir, ter senso de humor. Jung mencionava que a atividade criativa da imaginação liberaria o homem da atitude de não considerar “nada além de”. Porque uma definição, qualquer que seja, não permite ver “nada além de”. No exemplo do começo da nossa exposição, Dafne se torna “aurora” e nada além de aurora, porque foi definida como tal. Só a fantasia libertaria a ninfa Dafne e o homem dessa atitude, elevando-o do estado de alguém que define ao de alguém que brinca com alguma coisa. Schiller lembrou que “o homem só é completamente humano quando brinca com algo” (apud JUNG, CW 16, §98). Somente quando se pode brincar, jogar com as coisas, é que elas se tornam vivas.

Hermenêutica. Jung denominou seu método de lidar com as fantasias de *hermenêutico*. A palavra *hermenêutica* vem do grego, *hermeneutes*, que significa ‘intérprete’, e o verbo *hermeneuenein* significa ‘interpretar’. A hermenêutica é também o método usado na interpretação dos símbolos religiosos, que não podem ser concebidos por uma visão racional, mas arquetípico-emocional.

A dimensão poética e criativa dos símbolos opõe-se à perspectiva racionalista, que seria, por exemplo, de se ver uma catedral gótica como um projeto puramente arquitetônico. Ou de se denominar sua torre de um mero símbolo fálico. Neste último caso, a torre não seria vista como um símbolo, mas um sinal. Seria mais correto, neste exemplo, dizer "sinal fálico", por se limitar a um único sentido.

A proposta hermenêutica seria o oposto, e resultaria da vivência da percepção de toda a catedral, associada às fantasias, aos afetos, aos sentimentos derivados das experiências estéticas e místicas. E a nave da catedral poderia ser vista como uma alameda que nos levaria a caminhar em direção à luz (SALLES, 1992, p. 85-86), sua torre, uma interação entre o espírito e a matéria, entre o céu e a terra.

Na concepção junguiana, as imagens que aparecem nos sonhos e nas fantasias finalmente se tornam benignas, contêm "as intenções secretas do desenvolvimento individual" (NAGY, 1991, p. 136). Para Jung, uma análise deveria seguir um curso prospectivo e construtivo (NAGY, 1991, p. 136), no sentido de ir adiante com as fantasias, de construir algo e não suprimir. Daí o fato de a análise junguiana lidar com *amplificações*, uma técnica que consiste em acrescentar, aos temas apresentados em análise, fatos cotidianos, exemplos da literatura, do cinema, da mitologia universal etc. Porque a mitologia, como dizia Hermann Hesse, "é a chave que nos conduz ao coração do mundo" (1964, p. 203-204). E na fantasia é o coração do mundo que fala.

As fantasias e o processo terapêutico. Outra contribuição de Jung sobre prática psicoterapêutica foi a da *imaginação ativa*, que permite ir adiante com as fantasias, como no caso descrito de um analisando que desenvolve um diálogo com um "fantasma", um complexo afetivo, que o amedrontava (SALLES, 1990, p. 9-13).

Jung também mencionava que "se usamos a psicanálise, devemos ir adiante com as fantasias regressivas dos pacientes. [...] Ninguém pensou ainda em ver na neurose uma tentativa de cura e, conseqüentemente, em atribuir à formação neurótica um significado especial teleológico" (CW 4, §415). Ele continua, dizendo que no clímax da doença os poderes destrutivos podem ser convertidos em forças curativas" (CW 11, §534).

Um epíteto do Templo de Delfos, atribuído a Apolo, que diz que "aquele que fere também cura", ilustra essa questão. Uma patologia tem um significado teleológico, um fim em si mesma. E, se tem um propósito, a questão é ir adiante e não mutilá-la, colocando-a em *leitos de Procusto* de supostos padrões de normalidade. Porque, se uma neurose for destruída, um *quantum* de energia que constitui seu núcleo também será eliminado. As artes marciais do Oriente nos ensinam que as forças destrutivas não devem ser eliminadas, mas dirigidas a um fim.

As fantasias e os sonhos são o que são. Na análise junguiana, as fantasias e os sonhos são tomados como uma vivência e, para fins práticos, não são distinguidas de nenhuma outra experiência. Como diz Jung, no trabalho analítico “as fantasias são tomadas pelo que são: uma expressão natural da vida que procuramos entender mas não corrigir”, porque “as fantasias constituem a vida natural da psique” (JUNG, CW 18, §1249).

Os métodos de trabalho com as fantasias que chamamos de “amplificação” e “imaginação ativa” são usados para que haja um maior contato com os conteúdos do inconsciente. Essas técnicas podem ser usadas com qualquer tema apresentado em análise e não somente com as fantasias. Obviamente, como essas técnicas necessitam de uma grande dedicação, deve-se selecionar o que vale a pena ser discutido, o que vale a pena ser elaborado. Existem também contra-indicações: como são técnicas que levam a fantasiar, a contra-indicação se dá em relação a certas psicoses ou nos casos de inflação na personalidade. Nessas situações, é mais importante enfatizar as relações com o mundo externo.

Mundus Imaginalis. Jung via a necessidade da introdução de um novo conceito na psicologia analítica, porque em *esse in intellectu* (ser no intelecto), dos modelos tradicionais, falta a realidade tangível, aquilo que pode ser percebido e observado. E em *esse in re* (ser pela coisa) faltam as funções mentais, o intelecto (CW 6, §77). Portanto, é necessário haver um terceiro ponto de vista, uma vez que a psique não pode ser reduzida nem ao produto do comportamento real das coisas, nem a conceitos formulados, mas sim ao produto da combinação de ambos. Um terceiro estado, mediador, só seria possível se pudesse ser representado pela condição de *esse in anima* (ser na alma). Para se referir a esse terceiro estado mediador, James Hillman reintroduziu, na escola junguiana, os conceitos de Corbin de uma *consciência imaginativa* (apud SAMUELS, 1992, p. 202), de um *mundus imaginalis* (CORBIN, 1964), ao qual também poderiam ser extrapoladas as percepções do corpo. Corbin define esse *mundus imaginalis* como “a secularização do imaginativo” e como “um nível de realidade localizado em algum ponto entre as impressões sensoriais primárias, a cognição mais desenvolvida e a espiritualidade” (apud SAMUELS, 1992, p. 199). Não seria nem uma coisa nem outra, mas algo situado num espaço *entre-deux*, segundo Corbin (apud SAMUELS, 1992, p. 200). Por *mundus imaginalis* pode-se descrever o espaço entre o analista e o analisando na transferência e na contratransferência, o espaço entre o consciente e o inconsciente (apud SAMUELS, 1992, p. 200) e o espaço da fantasia, onde Guimarães Rosa situou sua *Terceira Margem do Rio*.

Referências Bibliográficas:

- AKUTAGAWA, Ryunosuki (1970). *Rashomon. And other stories*. New York: Liveright.
- CASSIRER, Ernst (1985). *Linguagem e mito*. São Paulo: Perspectiva.
- CORBIN, Henry (1964). *Mundus imaginalis. The imaginary and the imaginal*. Disponível em: <http://www.hermetic.com/bey/mundus_imaginalis>. Acessado em: 21 jun. 2005.
- FREUD, Sigmund (1905). *Der Dichter und das Phantasieren*, GW 7; *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, GW5; *Vorlesungen und Einführung in die Psychoanalyse*, GW 11. Cit. por FREY-ROHN (1969).
- FREY-ROHN, Liliane (1969). *Von Freud zu Jung*. Zúrique: Daimon Verlag.
- HESSE, Hermann (1964). *Ausgewählte Briefe*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
- JUNG, Carl Gustav (1924). *Wandlungen und Symbole der Libido*. Cit. por FREY-ROHN (1969).
- _____. JUNG, C. G. *The Collected Works of C. G. Jung*, traduzidos para o inglês por R. F. C. Hull, editados por H. Read, M. Fordham, G. Adler e Wm. McGuire. Princeton: Princeton University Press, Bollingen Series XX, volumes 1-20, referidos pela abreviatura CW seguida do número do volume e do parágrafo. Londres: Routledge & Kegan Paul.
- NAGY, Marilyn (1991). *Philosophical issues in the psychology of C. G. Jung*. Albany: State University of New York Press.
- SALLES, Carlos Alberto Corrêa (1990). *Sonhos arquetípicos*. Rio de Janeiro: Imago.
- _____. (1992). *Individuação: o homem e suas relações com o trabalho, o amor e o conhecimento*. Rio de Janeiro: Imago.
- SAMUELS, Andrew (1992). *A psique plural*. Rio de Janeiro: Imago.

O Futuro da Psicoterapia: reflexões e propostas

Paula Pantoja Boechat*

Artigo



Sinopse: O texto tece considerações sobre a psicoterapia no mundo atual, onde a exigência é de uma aceleração maior do tempo. Em consequência disso, estaríamos nós perdendo o respeito pelo tempo único de cada indivíduo? Estaríamos nos exigindo uma massificação dos comportamentos, e também uma falta de ética? São discutidas as técnicas de mobilização de símbolos, que podem acelerar o processo terapêutico e mostrar ao paciente seu compromisso com a doença ou a saúde. É trazido o conceito de *individuação relacionada*, e é resgatada a importância da psicoterapia para manter o espírito de sensibilidade humana no mundo atual.

Palavras-Chave: psicoterapia junguiana, terapia sistêmica, *individuação relacionada*, paciente identificado, ressonância

Resumen: El texto teje consideraciones sobre la psicoterapia en la actualidad la que exige gran aceleración en todo. Como consecuencia, ¿estamos nosotros perdiendo el respecto por el tiempo de cada uno? ¿Estamos exigiéndonos uno estereotipo de los comportamientos, incluso una falta de ética? Las técnicas de proveimiento de símbolos del inconsciente son discutidas como una posibilidad de acelerar el proceso psicoterápico y también de enseñar al paciente su compromiso con la enfermedad o con la salud. El concepto de *individucción relacionada* es discutido y es también retomada la importancia de la psicoterapia para mantener el espíritu de sensibilidad humana en el mundo actual.

Palabras Clave: psicoterapia junguiana, terapia sistêmica, *individucción relacionada*, paciente identificado, resonancia.

Abstract: The text discusses psychotherapy and the present time, where acceleration is requested in everything. Are we, as a consequence, losing the respect for each person's individual time? Are we demanding from ourselves an equalization of behaviours, and also losing our ethics? The techniques for mobilising symbols are discussed as ways to accelerate the process but also to show the patient his compromise with sickness or with health. The notion of *related individuation* is brought, and also the importance of psychotherapy is emphasized to maintain the spirit of human sensibility in today's world.

Key Words: jungian psychotherapy, systemic psychotherapy, related individuation, identified patient, resonance

* Paula Pantoja Boechat, médica, analista junguiana, professora do curso de pós-graduação em Psicologia Junguiana do IBMR, membro-fundador da Associação Junguiana do Brasil (AJB), membro da International Association for Analytical Psychology (IAAP), mestre em Psicologia Clínica pela PUC/RJ.

Ao me deparar com a proposta de pensar o futuro da psicoterapia, ocorreu-me escrever sobre dois tópicos que considero muito importantes no mundo atual e que, portanto, influenciam diretamente nosso trabalho como psicoterapeutas: a aceleração do tempo e a ética.

A aceleração do tempo é um fator inerente ao mundo de hoje. Anteontem nos comunicávamos por cartas, ontem por telégrafo, depois rádio, telefone, fax, e agora via Internet.

Um advogado, por exemplo, que antes trabalhava em seu escritório e recebia uma questão de um cliente para opinar tinha tempo de elaborar seu parecer e pesquisar seus compêndios. Agora, recebe um *e-mail* e deve responder imediatamente. Com a pressão da demanda rápida, tende a ser mais superficial e a levar em conta somente a atualidade do problema, não mais se questionando sobre os desdobramentos futuros da questão.

Se isso é verdade na consulta ao advogado, não é menos real em todas as outras profissões.

Outro dia conversava com minha irmã e lembrava de como na nossa infância a noção de tempo era diferente. Uma brincadeira que nos tomava toda uma tarde era fazer bolhas de sabão.

Não havia detergente ainda, então apanhávamos sabão de coco em pedra, cortávamos em pedacinhos, espetávamos na ponta de um garfo e, numa bacia com pouca água, batíamos o sabão até fazer bastante espuma. Com um canudo, soprávamos as bolhas de sabão e observávamos por horas a fio a coloração das bolhas na luz da tarde, seu tamanho, o formato que adquiriam ao sair do canudo, o tempo que levavam para estourar — tudo era interessantíssimo.

Hoje já compramos o vidrinho com detergente; na tampa vem embutido um aro de plástico que, ao ser balançado no ar, solta dezenas de bolhas por segundo.

O interessante hoje não é mais apostar quanto tempo uma determinada bolha vai ficar voando até se romper. O bom é fazer mais bolhas por segundo e criar uma nuvem de sabão no ar.

Saudosismo? Talvez, mas sem dúvida até nas brincadeiras o mundo está muito acelerado, sem falar dos “nintendos” e joguinhos de computador...

Voltando então à questão das comunicações, vemos que elas se fazem instantaneamente. Como consequência, o tempo de reflexão fica bastante reduzido e os mal-entendidos tendem a se acumular.

Os casamentos são mais efêmeros, e uma das grandes causas é a superficialização na elaboração dos conflitos interpessoais.

Nós terapeutas hoje nos vemos cobrados na rapidez da melhora do paciente, que a maioria das vezes vem buscar na terapia uma adaptação ao mundo mais do que um processo de individuação, isto é, uma chance de se descobrir em sua forma mais única como pessoa e capaz de disponibilizar ao máximo sua verdadeira essência.

Falando um pouco sobre ética: a bioética, por exemplo, é uma questão importante hoje, e discutida regularmente nos jornais do Conselho Federal de Medicina.

A bioética vem questionar a manipulação genética dos alimentos, a morte cerebral e a doação de órgãos para transplante; o genoma, que pretende nos dizer, desde que nascemos, quais as doenças que podemos desenvolver ao longo da vida; e as modernas técnicas para se vencer a esterilidade masculina e feminina.

Todos esses avanços da ciência nos surpreendem a tal ponto, que ainda não sabemos como lidar com eles de forma adequada, isto é, de forma que ainda continuemos a nos sentir humanos e sensíveis.

O Projeto Genoma, que mapeou os nossos genes, poderia prever nossas doenças futuras (seria a medicina *preditiva*, e não preventiva ou curativa). Existem genes que predis põem ao câncer de mama, ao diabetes etc.

Nos Estados Unidos e mesmo no Brasil, alguns laboratórios fazem o mapeamento dos genes e o resultado entregue às pessoas tem provocado quadros de depressão e até mesmo suicídio. É como se o genoma fosse determinante e os pesquisadores e as vítimas pesquisadas se esquecessem da importantíssima função da psique na deflagração da doença ou na preservação da saúde física.

A manipulação dos gametas é outra técnica moderna que está sendo cada vez mais difundida, e onde parece que a ética passa bem longe. Em nome de se conceber um filho, se manipulam os gametas e nem sempre os técnicos explicitam o que realmente ocorre no processo de fertilização. Cada vez mais tomamos conhecimento de casos onde a concepção não foi conseguida com óvulo e espermatozoides do casal com problema de esterilidade. Foi usado óvulo ou espermatozoide de doador sem o conhecimento prévio do casal. Outra questão que muitas vezes surge é: o que foi feito dos embriões que foram considerados de "má qualidade" e não foram implantados no útero da mãe? Foram destruídos? Foram implantados em outra mulher? Foram congelados para pesquisas posteriores? O casal doador dos gametas autorizou?

Sem dúvida as especialidades médicas que lidam com a esterilidade tanto feminina quanto masculina vieram trazer realizações para muitas pessoas, mas ainda não temos um controle legal adequado para essas práticas. Existem profissionais sérios, honestos

e sensíveis trabalhando nessa área, mas também aqueles que visam o lucro rápido e que não respeitam a ética ao lidar com as sementes de vida de cada pessoa, e muito menos ainda ao lidar com a sensibilidade e o tempo de cada um, o tempo de tomar a decisão sobre inseminação ou não.

A demora na decisão vai ser interpretada como uma dificuldade em ser pai ou ser mãe. E não, como percebo muitas vezes, muito mais uma dificuldade em lidar com uma técnica artificial de procriação, num mundo onde poucas coisas ainda ocorrem de forma natural, espontânea, onde até o desejo pode ser alterado e chegar a ter “efeitos especiais”, como sugere o nome comercial do medicamento para dificuldades de ereção, o Sildenafil, escolhido pelo laboratório Pfizer “Viagra”. O nome é a junção das palavras Vigor com Niagara (nome das cataratas mais famosas dos Estados Unidos).

Mas claro que nas terapias também, e principalmente, o controle legal adequado é muito difícil de ser efetivo, e a ética muitas vezes passa bem longe.

Desde os envolvimento sexuais de terapeutas e pacientes, podemos ver a falta de ética também nas promessas de curas rápidas e milagrosas. Há técnicas psicoterápicas que propalam verdadeiras “curas xamanísticas” e, o pior, querem o mérito do sucesso só para si. A guerra entre terapeutas para provar que seu método é o melhor tem se revelado bastante sombria.

Cada vez fica mais claro que muito mais as semelhanças do que as diferenças entre as linhas de terapia são responsáveis pelas mudanças que ocorrem nos pacientes.

Quando examinamos a fundo as correntes de psicoterapia, encontramos cada vez mais pontos de vista e abordagens comuns.

O modelo terapêutico empregado, a meu ver, tem muito mais importância para o terapeuta. É ele que vai se identificar com aquela linha e ter mais facilidade com a técnica. É também o terapeuta quem, acreditando em sua forma de trabalhar, vai mobilizar uma expectativa positiva e a esperança do paciente.

Quando o terapeuta consegue estabelecer um vínculo positivo, empático e confiante com seu paciente, aí surge o fator realmente mais importante de todos para o sucesso de uma terapia. Esse fator é o *paciente*.

A importância da contribuição do cliente é extraordinária, quando comparada com outros fatores. Sem essa contribuição, nenhuma mudança se faz em nenhuma psicoterapia, seja ela de que linha for.

Hoje também é comum recebermos em nossos consultórios pessoas que, querendo ter sucesso, aprendem a dominar a consciência dos outros, e muitas vezes vêm para a terapia para se

aprofundar na arte de manipular. Transformam os outros em objetos e a si próprios também. São incapazes de entender a subjetividade, são dominados por uma ética manipuladora e narcisista. Querem que a terapia os ensine a usar a psicologia para ter mais poder, e não para entender a própria subjetividade, sensibilidade e limites.

Não podemos compactuar com isso, mas sabemos muito bem que no mundo atual as pessoas que têm esse traço de caráter (ou de falta de caráter) são em geral bem-sucedidas financeiramente, e podem ser clientes bons pagantes. Aí entra mais uma vez em questionamento a ética do terapeuta.

Quanto mais as pessoas se vêem no convívio com outras, cuja intenção maior é priorizar seus próprios interesses sem se importar com as consequências, mais elas se sentem isoladas num mundo hostil, no qual precisam acreditar que devam desenvolver mecanismos defensivos elaborados para sobreviver.

No entanto, como sabemos, a riqueza da nossa criatividade, do nosso prazer e saúde psíquica aparece e é estimulada no encontro profundo e sensível com os outros seres.

Jung desenvolveu o conceito de individuação, que é o processo de cada pessoa se descobrir única, lidando da forma mais saudável possível com seus conflitos conscientes e inconscientes. Esse processo é conseguido num diálogo interno, mas também no encontro com as outras pessoas e o mundo.

No Instituto de Terapia Familiar de Heidelberg (SIMON, 1984), criou-se o conceito de *Individuação Relacionada*. Esse conceito se refere à habilidade de diferenciar o mundo interno de cada pessoa em comunicações claras sobre necessidades, expectativas, percepções e sentimentos. A realidade interna de cada elemento que compõe o sistema familiar deve existir de uma forma altamente diferenciada, distinta das idéias, expectativas e exigências dos outros. O grau de individuação relacionada mostra o grau de saúde de uma relação de casamento ou familiar.

No meu trabalho com casais e famílias, e também no atendimento individual, utilizo a visão junguiana e a visão sistêmica.

Dentro da visão junguiana, o sintoma tem uma função homeostática para a psique do indivíduo. O *Self* (ou Si-Mesmo) promove uma compensação na psique a partir do envio de símbolos para a consciência que indicam o caminho de individuação, o caminho da cura. Para Jung, o sintoma, ele mesmo, é um símbolo que também indica o caminho de cura para a psique do indivíduo.

Os terapeutas sistêmicos afirmam que a doença de um elemento do grupo familiar é uma tentativa de trazer homeostase para todo o sistema, mas também explicam que tal *paciente identificado* encarna a possibilidade de redenção de todo o grupo.

Portanto, tanto o sintoma neurótico ou psicótico em um indivíduo como o paciente identificado em uma família carregam o mesmo significado teleológico, isto é, neles está a salvação.

Atualmente, trabalhando com pacientes individuais, penso que pode ser muito rico em determinadas situações, para o meu paciente, convidar um ou outro elemento de sua família para algumas sessões. A relação familiar pode ser mais bem compreendida e esclarecida e o processo do paciente, agilizado de forma bastante proveitosa.

Esse conceito de individuação relacionada me mostra a necessidade que o ser humano tem de não se sentir isolado e de participar mais no mundo.

A terapia, dessa forma, estaria favorecendo a comunicação dos elementos que compõem o social mais imediato do paciente (que é a sua família), e lhe proporcionando uma abertura maior para a solidariedade e a negociação interpessoal no social mais ampliado.

Cada elemento da família determina as condições para a individuação dos outros membros, assim como o social mais ampliado dos nossos colegas de trabalho, vizinhos, amigos, conterrâneos etc. vai determinar as dificuldades ou facilidades para a nossa individuação, a nossa realização como seres únicos que somos.

Para mim, é fundamental entender o indivíduo, e também o sistema. Uma vez que eu tenha uma percepção sistêmica do indivíduo, eu posso compreender mais claramente quando uma transformação no paciente tem uma resposta homeostática boa ou ruim da família.

Gostaria de sugerir alguns pontos importantes para serem pensados, pontos que eu considero de grande auxílio para o terapeuta de hoje.

Jung nos legou técnicas de mobilização de conteúdos inconscientes que podem agilizar o processo terapêutico. Acredito que tanto a técnica de imaginação ativa quanto o uso do desenho ou da caixa de areia, muito mais do que garantir uma aceleração do processo, mostram ao paciente a concretude de seu processo analítico. Quando um paciente expressa na caixa de areia seu conflito, usando as miniaturas e compondo uma cena, de acordo com a técnica de Dora Kalff (1980), costume fotografar. Ao lhe mostrar uma sucessão de fotos de cenas em caixa de areia, ele pode acompanhar as mudanças em seu processo de forma mais visível.

Os pacientes atualmente cobram muito uma relação custo-benefício, e essa seria uma forma não só de lhe exibir mudanças palpáveis em seu processo terapêutico como também de demonstrar o quanto o processo está em seu poder.

Na teoria sistêmica construtivista, os teóricos dizem que qualquer observação sobre a realidade é primariamente uma

afirmação sobre o observador. A separação sujeito-objeto não é mais tão importante. Em vez disso, o construtivismo percebe o conhecimento como um aspecto da interação.

Na terapia individual, o terapeuta deve estar consciente do sistema terapeuta-paciente, já que ele não é somente um mero observador, mas um co-participante na construção da realidade. O observador se torna parte do observado.

Para Jung também, a relação terapêutica é comparável a duas substâncias que se misturam na retorta do alquimista para chegar a uma transformação.

Hoje o terapeuta se vê forçado a sair mais da neutralidade e a trabalhar muito mais a contratransferência (ou, melhor dizendo, a transferência do analista para o paciente).

Quando sonhamos com um paciente, por exemplo, ele representa um aspecto nosso, mas também pertence à psique do paciente. Jung nos diz:

O paciente, quando traz um conteúdo inconsciente ativado para o terapeuta, constela o correspondente material inconsciente nele. [...] conteúdos são muitas vezes ativados no terapeuta, que poderiam normalmente permanecer latentes. (1954, §364)

Existe um conceito proposto por Mony Elkaïm (1990), que é o da ressonância. Ressonância ocorre quando existe uma situação onde a mesma regra se aplica à família do paciente, à família de origem ou atual do terapeuta, ou ao grupo de supervisão etc. Portanto, a ressonância se compõe de elementos semelhantes que são comuns a diferentes sistemas inter-relacionados.

Podemos perceber que Elkaïm deve estar falando de algo semelhante ao que Jung descreveu como sincronicidade, isto é, a coincidência de eventos que trazem um significado novo, uma proposta de solução.

Sem dúvida, a teoria sistêmica associada à visão junguiana tem me ajudado bastante em meu trabalho de consultório.

Outro ponto importante que gostaria de expor é que acredito que o terapeuta de hoje precisa sair de uma posição idealizada e se mostrar mais humanizado, não oferecer mais do que pode dar, até porque quem realmente tem o maior poder de mudar as coisas é o cliente, se quiser.

A psicoterapia tem limites e não resolve tudo. Devemos saber também quando jogar a toalha e admitir que não conseguimos ajudar o paciente. Talvez com outro terapeuta ele consiga um efeito melhor. Pode ser também que seja um caso que não se resolva com

psicoterapia, mas com grupos tipo 12 passos, com orações etc.

Uma coisa todos nós sabemos: alguns pacientes nossos não toleram fazer uma análise em profundidade. Toleram apenas uma terapia de apoio. Jung (1953), na introdução de seu livro *Psicologia e Alquimia*, nos diz que a terapia pode ser válida mesmo quando termina como "um pedaço de bom conselho" (CW 12, §3), sem necessariamente seguir o padrão de várias vezes por semana durante muitos anos.

Na época atual, com o declínio dos valores morais, com a dissolução da família, com a violência social, a insegurança econômica, a ansiedade é sem dúvida crescente. A nossa profissão de psicoterapeutas pode ser um espaço privilegiado para alguém vivenciar a experiência humana autêntica e pessoal do encontro e solidariedade com o outro e consigo mesmo.

Não existe outro campo profissional que tenha dedicado tanto estudo, inteligência e empenho para fazer um trabalho humano em um mundo cada vez menos humano.

Nós psicoterapeutas somos muito necessários para manter neste mundo o espírito de vida, de sensibilidade humana, que sem dúvida estaria muito pior sem a nossa ajuda.

Referências Bibliográficas:

- ELKAÏM, M. (1990). *Se você me ama, não me ame. Abordagem sistêmica em psicoterapia familiar e conjugal*. Campinas: Papyrus.
- JUNG, C. G. (1991). *A prática da psicoterapia*. Vol. XVI. Petrópolis: Vozes.
- _____. JUNG, C. G. (1994). *Psicologia e Alquimia*. Vol. XII. Petrópolis: Vozes.
- KALFF, D. (1980). *Sandplay: a psychotherapeutic approach to the psych*. Santa Monica: Sigo Press.
- SIMON, F. (1984). *Der prozess der individuation- über den zusammenhang von vernunft und gefühlen*. Göttingen: Vanderhock und Ruprecht.

Uma Breve História da Associação Junguiana do Brasil: lembranças

Glauco Ulson*

Após um longo processo de maturação, a idéia de uma revista que levasse ao público as idéias, trabalhos e publicações da Associação Junguiana do Brasil (AJB) através de seus membros tomou finalmente uma forma. Como principal incentivador desse projeto, Gustavo Barcellos teve a iniciativa de organizar o material para o primeiro número. Para isso, solicitou aos nossos colegas que entregassem a ele e ao corpo editorial trabalhos que fossem inéditos e que se encaixassem dentro das especificações das normas da revista.

Para mim me pediu que escrevesse um relato histórico de minhas vivências no processo de fundação da AJB, à guisa de introdução da revista e apresentação da nossa sociedade a quem se interessasse em conhecê-la.

Inicialmente resisti, pois tenho perfeita consciência de que o que realizamos até agora é fruto de um trabalho coletivo de inúmeras pessoas e que seria impossível mencioná-las todas, bem como atribuir a cada uma um papel específico. Tenho plena consciência ainda que o resultado deste nosso trabalho vem mostrando que não se trata de expressão de desejos egóicos de seus membros e fundadores, mas sim um produto de uma manifestação do que Jung chamou de inconsciente coletivo e, por que não, do *Self* desses indivíduos.

Partindo do princípio de que toda verdade psicológica depende do sujeito que a vivencia, decidi depois de muita hesitação contar a minha história como a vivi, a partir do meu ponto de vista. Feitas estas ressalvas, procurarei relatar os fatos com toda a imparcialidade de um historiador.

Para mim, a história da AJB faz parte de um processo que se confunde com o desenvolvimento das idéias de Jung em terras brasileiras. Estas foram primeiramente acolhidas neste país pela psiquiatra carioca Nise da Silveira.

No Rio de Janeiro, na Casa das Palmeiras, teve início o primeiro centro de estudos e clínica de tratamento psiquiátrico, tendo como ponto central as idéias de C. G. Jung e como fundadora a dra. Nise.

Depoimento



Nesse local, ela começou a lidar com pacientes psiquiátricos graves, em sua maioria psicóticos, através de uma abordagem arquetípica, na qual esses pacientes eram estimulados a pintar, desenhar ou esculpir imagens provenientes do inconsciente profundo. Depois de um longo trabalho com essas imagens, a dra. Nise procurou entrar em contato com Jung para comunicar-lhe que seus achados e conclusões confirmavam as pesquisas dele em seus principais pontos de vista. Posteriormente, eles tiveram um contato pessoal num congresso realizado em Zurique, quando puderam debater e trocar experiências com material proveniente do inconsciente coletivo de seus pacientes. Da obra de Nise da Silveira surgiram alguns livros e monografias que nos ajudam até hoje a compreender e interpretar as imagens arquetípicas do inconsciente coletivo em seu significado profundo.

Tempos depois do início do trabalho da dra. Nise na Casa das Palmeiras, Petho Sandor começa a formar grupos de estudos para conhecer a obra de Jung em seu consultório no bairro de Perdizes e na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Na realidade, ele era um médico psiquiatra autodidata e num trabalho solitário mergulhou na obra de Jung, tornando-se um profundo conhecedor de seus ensinamentos.

Sandor, que nasceu e se formou em Medicina na Hungria, além do perfeito conhecimento da língua alemã, era possuidor de grande cultura humanística. Foi o primeiro a introduzir no Brasil o pensamento de Jung numa universidade.

Durante minha formação em Medicina na Escola Paulista de Medicina, nos anos 1960, ficara amigo de dois colegas de turma que tiveram uma participação decisiva no que viria a ser o núcleo inicial de um grupo de estudos com Petho Sandor, na criação da Clínica Anima e posteriormente na formação da Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica (SBPA): Carlos Roberto Martins Lacaz e Iracy Galiás.

Eu procurei a faculdade de medicina com o propósito bem-definido de me tornar um psiquiatra e psicanalista. Já no fim do curso me aproximei mais do Lacaz e da Iracy, que naquela época também optaram pela especialização em psiquiatria.

No segundo ano do estágio no Departamento de Psiquiatria da EPM — pois naquela época ainda não havia residência em psiquiatria —, fomos procurar o dr. Sandor juntamente com outros colegas do Departamento de Psiquiatria.

O grupo de estudos durou alguns meses na residência do dr. Sandor, onde tinha também seu consultório, e aos poucos foi se dissolvendo com a desistência de alguns dos participantes, que optaram então pela psicanálise.

No último dia em que esse grupo se reuniu, perguntei ao dr. Sandor como deveria proceder para me formar um analista junguiano segundo as exigências da sociedade internacional. Foi então que ele

me informou que havia pouco tempo chegara ao Brasil um analista belga que fizera sua formação em Zurique, e que se chamava Leon Bonaventure.

Através dele, consegui o endereço desse analista e procurei-o logo em seguida, a fim de iniciar minha análise didática. Naquele momento, pretendia seguir minha formação posteriormente em Zurique.

Simultaneamente à formação do grupo de estudos junguianos com o dr. Sandor, eu, Lacaz e Iracy, juntamente com outros colegas e psicólogos pertencentes ao Departamento de Psiquiatria da EPM, fundávamos a Clínica Anima, voltada para o atendimento psicoterápico. A escolha desse nome já era uma influência de nossos estudos com o dr. Sandor. Algum tempo após ter iniciado minha análise com Leon Bonaventure, conversava com Lacaz a respeito do meu processo de análise e do método junguiano, que me deixava muito entusiasmado com o que vivenciava. Da mesma maneira, procurava influenciar a Iracy, então colega da Anima. Dessa forma, Lacaz acabou procurando o Leon como analista e algum tempo depois foi a vez da Iracy procurá-lo.

No ano de 1975, foi organizada em São Paulo e Rio de Janeiro uma exposição de material biográfico de Jung, contando com uma coleção imensa de fotos e trechos escolhidos de seus escritos, em comemoração ao centenário de seu nascimento.

Nessa ocasião foram realizadas no Masp uma série de conferências de que tomei parte, além do Leon Bonaventure, Carlos Lacaz, Carlos Byington, Arthur Sales.

Logo após esse evento, Leon Bonaventure reuniu em sua residência seus analisandos que pretendiam fazer formação como analistas e que fariam parte de uma futura sociedade. Nessa ocasião, conheci José James de Castro Barros, Mery Rosembli e Frederico Lucena de Menezes, e soube que Nairo de Souza Vargas, também meu colega da EPM, estava em análise com Leon e que pretendia fazer parte do grupo.

Por sugestão do dr. Leon, passamos a reunir todos os acima mencionados em meu consultório para iniciar os estudos da obra de Jung.

Passado algum tempo, entrou para o grupo Walter Boechat, que terminara o propedêutico em Zurique e que vinha regularmente a São Paulo para fazer supervisão com Leon Bonaventure.

A convite também do dr. Leon, passou a fazer parte do nosso grupo o analista formado em Zurique Carlos Byington. Por ter sua formação já completa e pertencer à International Association for Analytical Psychology (IAAP), assumiu a liderança do grupo por um semestre.

No ano de 1976, a convite de Leon Bonaventure, esteve aqui em São Paulo, se hospedando em sua casa, o analista californiano Robert Stein, que se reuniu com o grupo por duas semanas para supervisões e discussões sobre os planos da nova sociedade. Foi então que Maria de Lourdes Felix Gentil, que havia feito parte de sua formação em Londres, também passou a fazer parte do grupo. Logo a seguir, o então presidente da IAAP, Adolph Guggenbühl-Craig, de Zurique, esteve aqui em São Paulo, convidado de Leon Bonaventure que também se hospedou em sua casa e proferiu uma série de palestras, bem como supervisionou o trabalho do grupo.

Com sua aprovação e indicação, a fundação da SBPA foi oficializada no VII Congresso Internacional de Psicologia Analítica em Roma, em 13 de março de 1978, tendo com membros analistas fundadores Carlos Roberto Martins Lacaz, José James de Castro Barros, Mery Rosembli, Glauco José Rizzardo Ulson, Nairo de Souza Vargas, Iracy Galias, Walter Boechat e Carlos Byington.

Durante as palestras proferidas por Adolph Guggenbühl-Craig, conheci Carlos Alberto Salles e Roberto Gambini, que posteriormente fizeram suas formações em Zurique e, ao retornarem, se filiaram à SBPA. Ambos depois de algum tempo se desligaram dessa instituição, Carlos Alberto Salles passou a integrar o grupo da AJB e Roberto Gambini preferiu permanecer como membro individual da IAAP, embora colaborasse com a fundação da AJB.

Pouco antes da fundação da SBPA, ao ser formalizados os estatutos, por divergências ideológicas a eles relacionadas, Leon Bonaventure se desligou do grupo, permanecendo como membro individual filiado diretamente à IAAP.

Uma vez instituída, a sociedade passou a formar analistas, procurando incentivar a parte profissional e cultural, favorecendo o processo de individuação de seus membros. No entanto, passados alguns anos, alguns de seus membros analistas sentiram que a instituição da maneira como funcionava não correspondia a suas necessidades mais profundas e a seus ideais estabelecidos inicialmente.

Após um logo processo de questionamento, visando transformá-la sem sucesso, houve uma desilusão com relação à instituição e o desejo por parte desses analistas de fundar uma nova associação.

Após algumas reuniões com colegas que se dispuseram a arcar com o ônus e a difícil tarefa de formar um novo núcleo que se apoiasse numa estrutura de poder diferente e em que os indivíduos fossem mais respeitados em suas diferenças e singularidades, a Associação Junguiana do Brasil foi fundada em 11 de novembro de 1991, tendo como membros-fundadores Cândido P. Vallada, Carlos Alberto Salles, Elisabeth Bauch-Zimmermann, Glauco Ulson, Priscila Caviglia, Paula Pantoja Boechat e Walter Boechat.

A segunda etapa de seu desenvolvimento foi ser reconhecida pela IAAP, tarefa bastante difícil, posto que a Internacional não apóia a criação de duas associações na mesma área, a não ser que os motivos sejam extremamente fortes. Apesar disso, nosso objetivo foi conseguido no Congresso de Zurique, em 1995.

Contudo, nesse mesmo congresso foi criada uma nova regra: toda sociedade, para poder formar analistas, precisaria contar com um mínimo de dez membros.

Por esse motivo, a primeira turma de analistas formada por seus fundadores necessitou do aval de dois membros da diretoria da IAAP, Verena Kast, então presidente, e Luigi Zoja, então vice-presidente, que vieram especialmente ao Brasil para avaliar e referendar o nosso trabalho de formação desses analistas.

Nessa estada em São Paulo e Rio de Janeiro, os representantes da IAAP avaliaram e aprovaram os seguintes membros: Áurea Roitmann, Dulce Helena Rizzardo Briza, Maria de Lourdes Bairão Sanchez, Ângela Nacacio, Gustavo Barcellos, Zilda de Paula Machado, Dulcinéia Monteiro e Áurea Torres. Com isso, a AJB se tornou uma associação com direitos plenos de exercer suas funções de formação de analistas e de divulgar a obra de C. G. Jung.

Os estatutos da AJB e seu funcionamento foram criados visando preservar a identidade profunda de cada um de seus membros e seus momentos de dificuldades existenciais e de crises, que ocorrem com freqüência durante a formação e posterior participação de seus associados. Procuramos evitar ao máximo os mecanismos de poder que freqüentemente inibem, oprimem e anulam a criatividade de alguns de seus membros.

A Associação Junguiana do Brasil é um órgão que coordena os diversos institutos de formação de analistas regionais, promovendo a criação, o controle de qualidade, a harmonização e padronização destas entidades.

Desta forma, respeita as individualidades e especificidades dos Institutos locais, dando liberdade para adequar-se às necessidades de cada entidade.

Com isso, a AJB promoveu e deu apoio à formação dos institutos em São Paulo, Rio de Janeiro, Belo Horizonte, Campinas, Curitiba e Porto Alegre.

Esses institutos mantêm um programa de formação padronizado pelas exigências da IAAP com relação às horas de análise individual (250 horas) e supervisão (100 horas) até a conclusão da formação. Quanto aos seminários e monografias, cada instituto goza de uma liberdade de escolha com relação aos textos escolhidos, mantendo, porém, como núcleo do currículo as Obras Completas de C. G. Jung.

Os neojunguianos também completam o curso com ênfase em textos sobre filosofia, mitologia, antropologia, religiões e outras áreas da cultura onde os temas arquetípicos se manifestam com maior intensidade.

A AJB constitui, e esta foi uma das idéias primordiais de seus fundadores, uma outra opção para aqueles que procuram uma formação para se tornarem analistas e não se identificam com os valores, a forma ou o modelo representados pela primeira instituição filiada à IAAP.

Paralelamente às atividades curriculares, a AJB, através de seus institutos, tem promovido cursos, simpósios e congressos a fim de divulgar o pensamento da psicologia profunda.

O próximo XIII Simpósio, a ser realizado no Rio Grande do Sul em novembro de 2005, bem como os anteriores, oferecem oportunidades para apresentação de novas idéias e trabalhos elaborados por colegas de outras áreas da cultura e de outras instituições e da própria AJB.

Esperamos que essa árvore plantada com muito idealismo e trabalho por nós todos cresça, se ramifique e produza muitas flores e frutos.

* **Glauco Ulson**, psiquiatra, membro-analista da International Association for Analytical Psychology (IAAP), membro-fundador da Associação Junguiana do Brasil (AJB).

DOGVILLE

(França, 2003)

Direção e roteiro de Lars von Trier

Paula Perrone*

A cultura da Modernidade é constituída de **dualidades**. Uma delas, emblemática dos tipos de associações que os indivíduos estabelecem nas sociedades modernas, é a do amigo e a do inimigo. Opostos, os amigos e os inimigos se definem mutuamente por oposição ou contra-imagem: os amigos são o que os inimigos não são, e vice-versa. Podemos ver esta oposição no filme *DOGVILLE*, do diretor dinamarquês Lars von Trier, que tenta retratar a questão da democracia liberal e sua mensagem de assimilação cultural. Por ser uma proposta derrotada em si mesma, ela produz o estranho e este parece ser o fio condutor do diretor — o enredo é construído a partir de dualidades. As primeiras grandes cisões aparecem já na parte inicial do filme: a mulher fugindo de algo que é o mal e se vendo “toda boa”; a comunidade se vendo “toda boa”, começando a tentar assimilá-la, mas vendo-a como o mal. Num primeiro momento ela é transformada em amiga/inimiga a ser domesticada. À medida que a **sombra** da comunidade vai sendo projetada sobre ela, vai sendo produzida a **estranheza** e, assim,

a impossibilidade de assimilação.

O diretor quer retratar no filme a “mentalidade de beco” dos norte-americanos; em suas palavras, o filme é uma fábula sobre as “mentes estreitas” que “imperam nos EUA atual” e parece que não está se referindo só a elas, mas a esse processo que constitui a **democracia liberal**. O ideário da igualdade de oportunidades, liberdade pessoal, responsabilidade do indivíduo por seu próprio destino, atributos constitutivos da sociedade moderna, não se realiza. Diferentemente do amigo e do inimigo, o estranho é imobilizado em sua identidade de **outro excluído**: nunca é assimilável. A mulher não é aceita como amiga antes de passar por um processo de provação para talvez ser aprovada, o que a deixa mais na categoria do inimigo do que do estranho. Acaba indo para a categoria do estranho, porque, com toda a tentativa de se deixar assimilar, ela não consegue sê-lo e a comunidade, de fato, não quer sua assimilação; a idéia da assimilação do inimigo por parte da comunidade é uma **promessa vã**. O sistema produz o estranho por sua incapacidade de assimilá-lo de fato.

Resenha



A "solução liberal" para o problema da heterogeneidade fica visível no impulso para assimilar o estranho étnico, religioso ou, genericamente, *cultural*. Essa proposta envolve uma **trapaça**, pois é improvável que os pretendentes tenham sucesso. O sistema produz o estranho e o processo de **rejeição** das instituições produz a estranheza: sua permanência só pode ser temporária e ele terá de ser socialmente invisível. A essência do estigma é enfatizar a diferença e esta justifica a **exclusão**. É o processo que se desenrola com a personagem de Nicole Kidman, alguém estranho à comunidade, que vai sofrer os passos da promessa de **assimilação**. Seduzido pela possibilidade de **emancipação**, o estranho sai de seu caminho para emular os valores dos membros legítimos da comunidade nativa, buscando tornar-se indistinto dos hospedeiros e **pertencer**, a fim de receber o tratamento dado aos amigos. À medida que a personagem tenta, sente sua meta afastar-se ou se vê diante de novas regras: o jogo, que parecia de emancipação, era de **dominação**.

Preso no dilema da isca da aceitação social, o estranho paga o preço de admitir a própria **inferioridade**. Sua **reabilitação** é vista como ainda incompleta, superficial ou fingida. Em processo de aprovação, será julgado, vigiado e constantemente pressionado para ser quem não é, envergonhar-se como alguém congenitamente culpado: deve **eliminar sua origem**. Como é impossível desfazer o passado, sua culpa está fora de discussão.

Buscando ser assimilado, o estranho desenvolve ódio ou desprezo por si mesmo, gera **demônios interiores**, cujo tormento conduz à aversão a si mesmo.

O convite à assimilação é enganoso: pela via da **aculturação**, a assimilação é **domesticação** e justifica todo tipo de opressão e de injustiça social, o que também desperta os demônios. No final do filme ela, que se deixou assimilar, que perdoava todos, vai para a outra **polaridade**, a do dominante, do gângster. Segundo Lars von Trier, o impulso dela é de vingança. Ela quer eliminar todos porque a comunidade não pratica o **bem**. Mas ela pode julgar? Afinal, ela participou de uma dinâmica e é assomada pelo **mal**. Quando está na dinâmica com o pai, ela é o pólo "todo bom" e ele, o pólo "todo mau". Já na dinâmica na comunidade, eles se acham "todos bons" e ela só é assimilada pelo lado do escravo, da **sombra dos dominantes**. Aí ela cai na outra polaridade.

A "mentalidade de beco" que o diretor aborda é a própria **cisão entre o bem e o mal**. Produto das cisões homem/natureza, razão/irracionalidade, ordem/caos, ego/inconsciente, a modernidade não comporta a complexidade das relações nem convive com contradição. Os processos de projeção acompanham os processos de cisão e impedem a vivência da **alteridade** porque eu e outro estão cindidos em si mesmos e se relacionarão cindidos em busca de sua outra parte no outro. Esse jogo projetivo na cultura foi um dos temas mais trabalhados por Jung.

Quem carrega a projeção de sombra é o **bode expiatório**, posição que dá origem a uma condição de **persecutoriedade**. A perseguição, inerente à situação do estranho na sociedade moderna, desencadeia o ódio. A sombra e o ódio caminham juntos, porque autorizam o indivíduo a perseguir o outro que é sua sombra, tudo que ele não quer em si. O outro, carregado de ódio, desperta o ódio dele mesmo, os **demônios interiores**. Não se pode ver assim o desfecho inusitado de *DOGVILLE*, quando a **amiga/inimiga** e agora definitivamente **estranha e não assimilada** decreta a morte de todos?

O fracasso de uma promessa liberal produz o inassimilável. Isso hoje está presente no problema migratório na Europa — recentemente na Holanda milhares de árabes foram expulsos do país por se recusarem a se adaptar aos hábitos locais e a abrir mão de seus. Quem criou essa leva migratória que recusa foi a própria globalização. A tentativa dos europeus de se acomodar não é bem-sucedida porque houve um processo perverso de assimilação e de ódio que hoje só produz estranhos. A União Européia, no ano passado, classificou os novos membros como **cidadãos de segunda classe**. À medida que a

modernidade opera com cisões e classificações, ela não suporta a ambivalência. O mundo, as palavras, têm múltiplos sentidos. Se o homem tiver que se dar conta da multiplicidade de sentidos inerente a qualquer questão, ele pára de correr.

Inadvertidamente, porém, a modernidade produziu estranhos e uma visão de mundo plural. Na pós-modernidade todos seremos estranhos, sem raízes e sem lares, e teremos um ponto de observação muito particular, o prazer pela pluralidade dos mundos e a tolerância pelo mundo do outro como saída. Como diz o sociólogo polonês Sigmunt Bauman, no novo palco do mundo a **ambivalência** é fundamental, é a saída. Nesse novo mundo percebemos o que Jung visionariamente anunciava: **o homem como luz e sombra**. À medida que aumenta sua luz, que conhece, aumenta sua ignorância. Quanto mais o homem fica consciente, maior a extensão de seu inconsciente, maior sua sombra. A promessa da modernidade tem que ser invertida. Ela surgiu para acabar com os **mistérios** e desembocou no maior deles. Quanto mais conhecemos de nós mesmos e do universo, maior é o desconhecido, mais misterioso o mundo se torna.

* Paula Perrone, psicoterapeuta junguiana, mestre e doutoranda pelo Instituto de Psicologia da USP, membro *trainee* da Associação Junguiana do Brasil (AJB).

E-mail: pperrone@usp.br

DOLLS

(Japão, 2002).

Direção, roteiro e edição de Takeshi Kitano

Acaci de Alcantara*

São imagens de rara beleza que enchem os nossos olhos e trazem para a nossa alma o tema do amor impossível e a tragédia que usualmente o acompanha. É difícil não ser tocado pelas três histórias que se desenrolam neste filme. Inspirado no *Bunraku*, o tradicional teatro de bonecos japonês, *DOLLS* traz em seu próprio título a alusão à condição humana de susceptibilidade a ação de forças que vão além da nossa própria consciência e nos permite refletir o quanto somos similares a bonecos, movidos por forças e situações em geral por nós desconhecidas.

Este *Romeu e Julieta* oriental faz um questionamento dos valores da atual sociedade japonesa, bastante ocidentalizada, mas não se restringe unicamente a esse contexto, apresentando um valor transcultural, arquetípico. O que Kitano nos proporciona é uma crítica inteligente, sagaz, feita de modo brilhante ao contrapor a tradição de uma cultura milenar e a influência ocidental que o Japão tem sofrido desde o pós-guerra. Cria um laboratório privilegiado que nos permite visualizar o funcionamento de forças arquetípicas em ação ao fazer interagir e interatuar as variáveis da cultura

tradicional japonesa com as influências poderosas do Ocidente. Mostra-nos os perigos aos quais estamos sujeitos caso não tenhamos consciência das forças poderosas em jogo, que em alguns casos poderá nos levar à própria dissociação psíquica, como a que sucede com os personagens da trama.

O casal-guia do filme, Matsumo e Sawako, vinculados pelo amor, é impedido de se unir pela família do rapaz, que é movida por uma atitude egoísta e interesseira; o jovem cede à pressão familiar para que despose outra mulher, filha do dono da organização onde trabalha Matsumo. Ele rompe com Sawako, mas, às portas da igreja, descobre que sua amada está internada em um hospital, após tentativa frustrada de suicídio. Ele abandona a igreja e corre até ela.

É incrível a maneira pela qual as imagens falam neste filme: Sawako, totalmente ausente psicologicamente, catatônica e em plena amnésia, tem a seus pés uma borboleta vermelha maravilhosa, mas sem vida. É como se ali o final da história se delineasse: a tragédia se anuncia e a possibilidade de transformação está morta. A borboleta era linda, sua cor

Resenha



transbordava energia, mas ela não estava mais ali. A borboleta é uma imagem recorrentemente utilizada como representante da transformação psíquica, em função da clareza das fases bem configuradas de seu desenvolvimento biológico e, com a imagem de sua morte no filme, fica evidenciado que essa transformação não irá ocorrer.

No desenrolar da trama, lutamos contra o sentimento de impotência que vai sendo gerado no espectador; intuimos que o fim do filme não vai ser tal como desejamos para os nossos heróis. Tentamos negar o significado da borboleta morta, mas o espectro da morte ronda.

Os jovens ficam sem nada e não se pode dizer sequer que têm um ao outro. Matsumo precisa amarrar sua amada a si próprio, pois esta permanece sempre ausente; sai andando a esmo e, se ficar solta, ele a perderá. Ela anda vazia e ele a acompanha cheio de culpa.

Tornaram-se mendigos; ganham certa notoriedade; são reconhecidos por onde passam; são andarilhos e nesse caminhar tocam levemente as outras duas histórias que compõem o filme, indicando que a tragédia também estará presente nelas.

O diretor nos conduz junto com o casal através das belas imagens das estações do ano: inicia na primavera e termina no inverno, talvez fazendo alusão ao ciclo de nascimento e morte a que somos sujeitos.

Kitano nos apresenta a um homem poderoso e solitário, um

chefe da *Yakuza*, a máfia japonesa; ele está doente e relembra o amor que deixou na juventude para entrar na organização, motivado pelo poder e pelo dinheiro. Resolve então voltar ao local onde se encontrava com a namorada em idos tempos; para sua surpresa, descobre que ela continua indo até lá todos os sábados, esperando que o namorado voltasse para almoçarem juntos no banco do parque. Ele se aproxima dela sem revelar-lhe sua identidade. O casal Matsumo-Sawako passa pelo parque, trazendo a marca da impossibilidade da transformação; o velho chefe mafioso se descuida de sua segurança e é assassinado.

Outro casal é composto por uma *pop star* de molde bem americano e por seu fã, um jovem policial, que vai a todos os eventos em que a jovem cantora se apresenta, nutrindo por ela um amor idealístico. Tenta por muitas maneiras se aproximar sem sucesso. Ao saber que a jovem sofrera um acidente automobilístico que deformou seu rosto e por isso ela não permitia que ninguém a visse, ele se cega e, assim, graças a sua escuridão, ela aceita recebê-lo em seu refúgio. Mais uma vez o casal-guia de Kitano passa por ele, renunciando algo de trágico. Há uma cena muito delicada em um campo de rosas, onde os dois juntos sentem o perfume que emana das flores. Após o encontro, voltando a pé pelo acostamento de uma rodovia, o apaixonado fã é atropelado e morre.

Estamos no inverno, a neve tudo cobre. O casal Matsumo-

Sawako caminha a esmo. À noite, num varal, eles encontram as roupas típicas que vestiam os bonecos do teatro *Bunraku*; diante da janela de um restaurante, ambos relembram quando ficaram noivos ali, naquele lugar, e ele, sem dinheiro para um anel, lhe dera um cordão muito simples, fato que ela também recorda, demonstrando isso ao segurá-lo em suas mãos, pois ainda o trazia atado ao pescoço. É como se um pouco de vida voltasse: os dois, abraçados, choram muito.

A esperança renasce no expectador, mas a borboleta morta ronda.

Impedidos de permanecer ao lado do restaurante, eles novamente saem andando. Continuam atados pela corda que os une, caminham na beira de um precipício coberto de muita neve, tropeçam e um leva o outro para baixo. Terminam pendurados em um galho seco preso ao penhasco, mortos com os quimonos balançando ao vento. Bonecos do destino.

* Acaci de Alcantara, psicóloga, membro *trainee* da Associação Junguiana do Brasil (AJB).

E-mail: acaci.alcantara@uol.com.br

MONGÓLIA

(Companhia das Letras, 2003)

Autor: Bernardo Carvalho

Sílvia Graubart*

Percorrer cinco mil quilômetros pelo interior da Mongólia, recolhendo não apenas impressões de viagem, mas criando um emaranhado de histórias que se entrelaçam e tocam todos os nossos sentidos, confronta-nos com o estranho em nós mesmos – o avesso de nossas convicções ocidentais.

É a essa peregrinação que nos conduz o autor, Bernardo Carvalho, num romance que cruza as impressões de três personagens: um ex-embaixador brasileiro na China, que relata a partir do diário que lhe foi confiado por um de seus subordinados enviado à Mongólia, cuja missão era seguir os passos de outro brasileiro, um fotógrafo desaparecido no rigoroso inverno dos montes Altai, que, por sua vez, também deixou registros de sua aventura.

Acompanhando o vagar peregrino desses narradores por paragens alucinatórias, encontramos nosso "estrangeiro" interior, que se revela, progressivamente, à medida que entramos em contato com os costumes do povo dessa terra. Na apreciação dos orientais, também nós somos estranhos,

característicos. Tão estranhos que o diplomata é apelidado de Ocidental pelos guias mongóis e o fotógrafo, de *buruu nomton*, expressão que usam para qualificar o inadaptado ou desajustado.

Ao mesmo tempo em que embaralha os relatos desses protagonistas, a narrativa traz, como pano de fundo, revelações sobre a Mongólia – a principal heroína do romance – com todas as suas peculiaridades históricas: um temido império que por séculos exerceu seu domínio do Pacífico à Europa Oriental, depois passou duzentos anos sob o comando chinês e, no início do século XX, viu-se submisso ao comunismo soviético.

A partir de uma rigorosa pesquisa histórica, conhecemos um pouco desse povo misterioso que, hoje, busca sua própria identidade social, política e religiosa, brutalmente massacrada pela sucessão de dominações. A história envolve, surpreende e, especialmente, inquieta, ao nos conduzir por estradas que revelam a cultura e o misticismo desse povo nômade, num país que, no mínimo, desperta nossa curiosidade.

Resenha



Somos confrontados com o desconhecido, que nos torna vulneráveis, da mesma maneira que acontece quando entramos em contato com nossas mais desconcertantes imagens internas; o encontro com "o outro", sempre ameaçador, pode ser visto como um espelho que possibilita refletirmos nossas próprias convicções "preconceituosas" e "ultrapassadas", reconhecendo os encontros e desencontros a que todos estamos expostos.

Ficção e realidade instigam o interesse típico dos romances policiais, e nos remetem, também, em várias passagens, a paralelos com frases que já capturaram nossa atenção nos livros de psicologia profunda: "a gente só enxerga o que já está preparado para ver" ou "os nomes deixam de representar as coisas por metáforas, por aproximação, para nomeá-las diretamente, revelando a arbitrariedade da nomeação, o abismo entre as palavras e as coisas". E ainda: "lembrar é imaginar".

Outras tantas citações parecem extraídas de transcrições de casos clínicos: "apesar da aparência de deslocamento e de

uma vida em movimento, fazem sempre os mesmos percursos, voltam sempre aos mesmos lugares, repetem sempre os mesmos hábitos" ou "frente aos espaços imensos, onde não há nem muros nem muralhas a derrubar, o homem reflete duas vezes antes de dar o primeiro passo".

MONGÓLIA nos faz perceber que, não importa quem, quando ou onde, os dilemas do ser humano são sempre os mesmos, e suas intrincadas narrativas nos interligam em nossos conflitos existenciais, independente de estarmos no Ocidente ou no Oriente — um testemunho criativo de que valores arquetípicos, transculturais, permeiam as atitudes do ser humano, que para se achar e achar o "outro" precisa se perder em um universo desconhecido.

Esta leitura moderna e instigante, que desvenda o sentido que une os três personagens nas últimas páginas do livro, pode ser vista como forçada, fantasiosa, inverossímil ou não... tudo depende de como o leitor se deixa enredar pela trama, na qual entretenimento e reflexão, entretanto, estão garantidos.

* **Silvia Graubart**, jornalista, psicóloga, membro *trainee* da Associação Junguiana do Brasil (AJB).

E-mail: silvia.graubart@uol.com.br

Carta a Malvina McNeill

Malvina,

Lembro-me de quando te conheci em Zurique, no Instituto Jung. Você me falava do Sul e fazia sua tese sobre a rosa, que era o nome da sua família, de tradicionais relojoeiros suíços, que se mudou para Alegrete, no Rio Grande do Sul. Lembro-me de que era Rosat o nome da sua família.

Lembro-me de Zurique, do seu espírito contagiante. Mesmo nas situações complicadas você se recordava de algum provérbio gaúcho. Quando alguém perturbava, você simplesmente dizia, com humor, que aquela pessoa "não tinha lado para montar". Sabe, ainda tenho guardados nas minhas anotações muitos dos seus provérbios.

Lembro-me ainda que, quando voltei da Suíça, você mudou sua viagem para me fazer uma visita. Foi uma das primeiras visitas que recebi no meu retorno ao Brasil. Lembro-me que você fez

uma palestra em Belo Horizonte sobre o simbolismo da rosa, tema que você sempre gostou. E você passou a contribuir com a fundação da AJB.

Você se casou pela primeira vez com um geneticista, amigo do Romeu de Belo Horizonte. Depois, com quem me parece que você mais amou, e passou a usar seu nome, McNeill. Você voltou a viver nos Estados Unidos, mas sempre soube do seu carinho especial pelo bom povo gaúcho. Você acabou voltando para a sua terra natal, para se dedicar à fundação do instituto e formação de novos analistas em Porto Alegre. Seu trabalho tem dado bons frutos.

Você gostava muito de viajar, e soube da sua partida para uma nova jornada, mas o escritor mineiro Guimarães Rosa dizia que as pessoas não morrem, ficam encantadas. Pelos menos para os amigos, em suas recordações.

Abraços do seu amigo.

Carlos Alberto Corrêa Salles

P.S. A tese e as revistas que você mandou estão na biblioteca do Instituto Jung de Minas Gerais.

(1920-2005)



Orientações aos Autores para Publicação

As edições dos **Cadernos Junguianos** estão abertas para receber apenas contribuições inéditas no Brasil que tratem de qualquer aspecto da psicologia junguiana, sua prática clínica e reflexão teórica, assim como resenhas de livros, filmes ou outras manifestações artísticas. Os artigos recebidos serão selecionados para publicação pela Comissão Editorial. Os **Cadernos Junguianos** se reservam o direito de editar todo o material aceito para publicação.

1. Os originais dos artigos devem ser entregues em disquete/CD (gravados em .rtf – *rich text format* – ou .doc – documento do Word) ou via *e-mail* para o endereço eletrônico cadernos.junguianos@uol.com.br
2. Os artigos devem conter: a) no máximo 8.000 palavras ou 50.000 caracteres com espaço; b) página com sinopses e palavras-chave em português, inglês e espanhol de no mínimo 100 e no máximo 180 palavras, e cinco palavras-chave nos três idiomas; c) folha de rosto com biografia sucinta do autor, seu endereço para correspondência, telefone, fax e e-mail; d) autorização para publicação assinada e datada, em folha separada.
3. Normas para o corpo do texto: a) tipologia *Times New Roman*, corpo 12, espaço duplo, sem qualquer formatação, exceto recuo de parágrafo; b) títulos e subtítulos em **negrito**; c) destaques de texto e palavras estrangeiras em *itálico*; d) títulos de obras em *itálico*; e) títulos de artigos entre aspas (" "); f) a palavra *Self* com letra maiúscula e em *itálico* e as palavras *anima* e *animus* em *itálico*; g) uso de minúsculas para os termos da psicologia (psicologia analítica, sombra, persona, arquétipo, complexo, ego, psique etc.).
4. Citações de até três linhas devem aparecer entre aspas (" ") no corpo do texto, com o sobrenome do autor em maiúsculas, data de publicação e o número da página ou parágrafo entre parênteses (). Para citações com mais de duas linhas, mudar de parágrafo, dar espaço e usar corpo 10, sem aspas, indicando no final, entre parênteses (), o sobrenome do autor, data de publicação e número da página ou parágrafo. Ex.: (BACHELARD, 1990, p. 75).
5. Não inserir notas de rodapé. As notas devem ser listadas no final do texto.
6. Os artigos devem ser acompanhados de **referências bibliográficas** completas ao final do texto, com a lista dos autores em ordem alfabética pelo sobrenome do autor. Conferir exemplos a seguir.
7. Gráficos e ilustrações (no máximo três por artigo) podem ser incluídos apenas se estritamente necessários, e devem ser enviados em mídia eletrônica de alta resolução (300 dpi).
8. Resenhas de livros e filmes, bem como comentários sobre artigos já publicados, não devem exceder 8.000 caracteres com espaço.

9. A Comissão Editorial reserva-se o direito de aceitar, recusar ou reapresentar o original ao autor com observações e sugestões de alteração. Os originais recebidos não serão devolvidos.
10. Os originais em disquete/CD devem ser enviados para:
Cadernos Junguianos – Revista da Associação Junguiana do Brasil
Rua Deputado Lacerda Franco, 300 – cj. 51
Pinheiros – São Paulo – SP – 05418-000
Aos cuidados de Gustavo Barcellos

Exemplos de referências bibliográficas:

LIVRO

SOBRENOME, Prenome (Ano de publicação). *Título*. Nota de tradução. Edição. Local: Editora.

Ex.: BACHELARD, Gaston (1990). *A Terra e os Devaneios do Repouso*. São Paulo: Martins Fontes.

Padrão específico de referência para as obras de C. G. Jung:

JUNG, C. G. *The Collected Works of C. G. Jung*, traduzidos para o inglês por R. F. C. Hull, editados por H. Read, M. Fordham, G. Adler e Wm. McGuire. Princeton: Princeton University Press, Bollingen Series XX, volumes 1-20, referidos pela abreviatura *CW* seguida do número do volume e do parágrafo. Londres: Routledge & Kegan Paul. Ou pela abreviatura *OC* (*Obras Completas de C. G. Jung*) seguida do número do volume, brochura e parágrafo da edição brasileira da Editora Vozes, Petrópolis.

PERIÓDICO

TÍTULO DA PUBLICAÇÃO (Ano de publicação). Local: editor, ano do primeiro volume e do último, se a publicação terminou. Periodicidade (opcional). Notas especiais (títulos anteriores, ISSN etc.).

Ex.: *EDUCAÇÃO & REALIDADE* (1975). Porto Alegre: UFRGS/FACED.

ENTREVISTA

ENTREVISTADO (SOBRENOME, Prenome) (Data). *Título*. Publicação. Nota da Entrevista.

Ex.: EDINGER, Edward (2004). *Tomas B. Kirsch Interviews Edward Edinger*. The San Francisco Jung Institute Library Journal, vol. 23, n. 2, p. 48-66.

DISSERTAÇÃO E TESE

SOBRENOME, Prenome (Ano da defesa). *Título*: subtítulo. Local: Instituição, nº de pág. e vol. Indicação de Dissertação ou Tese – (modalidade da pós-graduação) nome do curso ou programa da faculdade e universidade, e local.



Ex.: OTT, Margot Bertolucci (1983). *Tendências Ideológicas no Ensino de Primeiro Grau*. Porto Alegre: UFRGS, 1983, 214 p. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Faculdade de Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

CONGRESSOS E SIMPÓSIOS

SOBRENOME, Prenome (Data). Nome do Evento, nº da edição do evento, ano, local. *Título*. Local: Editor, nº de páginas (opcional).

Ex.: WOOD, D. R. A. (2004). Congresso Latino-Americano de Psicologia Junguiana, 3, 2003, Salvador. *Anais*. São Paulo: Lector Editora.

DOCUMENTO ELETRÔNICO

SOBRENOME, Prenome. *Título*. Edição. Local: ano. Nº de pág. ou vol. (Série) (se houver). Disponível em: <<http://...>>. Acesso em: dia mês (abreviado com ponto) ano.

Ex.: WOOD, Daniel Ricardo Augusto. *A Metáfora Alquímica*. Disponível em: <<http://www.milenio.com.br/danwood/psi/psia001.htm>>. Acesso em: 10 jan. 2005.

Quiz

- ① alma c/o difusão psuológica
- ② alma c/o Aníma
- ③ natureza dialética da alma

Qual é o profundo?

Alma como a lógica interna
da própria vida real + compromisso do real

A

Gueguich

Uma lógica
Y objetiva

positivismo factual empirico x
negatividade marxista e lógica da
profundidade realidade

Onde está a alma pt Gueguich?

Se Gueguich não acredita numa
alma por detrás da urna, o conceito
de re-entrância não existe, mas ao urna
o fumo realiza ⊕ pressupõe a passagem
do abstrato pto real, onde está a alma de
gueguich?

a alma está aqui e agora

a principal alma onde a opus magnum da
se realiza é na história humana. alma

cadernos Junguianos

Artigos

Alquimia:
arte do tempo

Tempo e Alma
nos *Quatro
Quartetos* de
T. S. Eliot

A Fantasia como
Função Psíquica:
o substrato da
criatividade

Utopias, Distopias
e o Processo
de Individuação
em Filosofia
e Literatura

A Iluminação
Junguiana
do Cinema

O Ritual como
Continente
Psíquico da
Transformação

Entrevista

Wolfgang Giegerich

Resenhas



A Associação

Junguiana do Brasil (AJB)

é uma associação sem fins lucrativos, que tem por objetivos: promover o aperfeiçoamento ético e profissional de seus membros na prática da psicologia analítica; divulgar o pensamento de C. G. Jung através de congressos, encontros científicos e publicações, em livros ou revistas, de assuntos relevantes à psicologia analítica; desenvolver linhas de pesquisa em diversos campos de aplicação da psicologia analítica, em seus aspectos clínicos, culturais e em suas tangências interdisciplinares.

Instituto de Psicologia Analítica de Campinas

Rua Caetano Olivo, 51 - São Fernando Valinhos, SP
CEP 13278-134
tel. 19 3881-1647
www.ipacamp.com.br
e-mail: ipacamp@ipacamp.com.br
www.org.br/jung-campinas

Instituto C.G. Jung de Minas Gerais

Rua Colômbia, 265 - cj. 503
Belo Horizonte, MG
CEP 30320-010
tel. 31 3286-1105
www.ajb.org.br/jung-mg

Instituto Junguiano do Paraná

Rua Dep. Carneiro de Campos, 187
Hugo Lange - Curitiba, PR
CEP 80040-320
tel. / fax 41 252-5868
www.ijpr.org.br
email: lusanchez@mps.com.br

Instituto Junguiano do Rio Grande do Sul

Av. Getúlio Vargas, 1184 - cj. 506
Menino Deus - Porto Alegre, RS
CEP 90150-004
tel./fax 51 3233-6680
www.ijrs.org.br

Instituto Junguiano do Rio de Janeiro

R. Pereira da Silva, 493 - Laranjeiras
Rio de Janeiro, RJ
CEP 22221-140
tel. 21 2245-9292
www.ajb.org.br/jung-rj

Instituto Junguiano de São Paulo

Rua Dep. Lacerda Franco, 300 - cj. 51,
Pinheiros - São Paulo, SP
CEP 05418-000
tel./fax 11 3030-9315
www.ijsp.org.br



cadernos
Junguianos

nº 1
2005

cadernos Junguianos

Artigos

Alquimia:
arte do tempo

Tempo e Alma
nos *Quatro
Quartetos* de
T. S. Eliot

A Fantasia como
Função Psíquica:
o substrato da
criatividade

Utopias, Distopias
e o Processo
de Individuação
em Filosofia
e Literatura

A Iluminação
Junguiana
do Cinema

O Ritual como
Continente
Psíquico da
Transformação

Entrevista

Wolfgang Giegerich

Resenhas