

FEU
200
192/10

A UNILATERALIDADE DA RAZÃO:

A CRÍTICA JUNGUIANA

Maria Eugênia Doimo Camolesi

A UNILATERALIDADE DA RAZÃO:
A CRÍTICA JUNGUIANA

Maria Eugênia Doimo Camolesi

Dissertação submetida à apreciação
do Departamento de Psicologia como
requisito parcial para a obtenção
do grau de Mestre em Educação.

Orientadora:

Maria Lúcia do Eirado Silva

Rio de Janeiro
Fundação Getúlio Vargas
Instituto de Estudos Avançados em Educação
Departamento de Psicologia da Educação
1993

22

Gostaria de agradecer a todas as pessoas que de alguma forma contribuíram para a realização deste trabalho.

Agradeço especialmente a Carlos Plastino, meu companheiro, pelo seu incentivo diário, não permitindo que eu desistisse, e pela sua dedicação ao realizar todo o trabalho de digitação, me ajudando inclusive com sugestões para a redação do texto.

Agradeço a Maria Lúcia do Eirado Silva, minha orientadora, pelo seu carinho, abertura e incentivo, não colocando em nenhum momento obstáculos às minhas idéias.

Agradeço a Roberto Novaes pela sua disponibilidade em discutir as idéias desenvolvidas no texto e pelas sugestões propostas.

Agradeço a Gerardo Mourthé, que me acompanhou em meu processo analítico, sem o qual este trabalho não teria acontecido.

Agradeço aos meus colegas e professores do IE-SAE, com os quais tive oportunidade de aprender muitas coisas, ampliando minha visão de mundo e sobretudo pelo carinho sempre presente; e aos funcionários, pela sua disponibilidade e atenção com que sempre me trataram.

Agradeço à CAPES pela bolsa de estudos recebida durante o curso.

Para meus pais Nair e Leandro

Para Carlos e Mateus

RESUMO

Esta dissertação aborda, desde uma perspectiva específica, uma problemática que se constitui em um dos maiores desafios que se apresentam para a reflexão contemporânea. Trata-se do que convém denominar de crise de civilização, estreitamente vinculada -para a perspectiva adotada nestas linhas- à hegemonia detentada por uma compreensão unilateral da razão. O tema é discutido seguindo o pensamento de um pensador -Carl Gustav JUNG- que deve ser considerado um precursor na abordagem desta questão e de suas consequências para o destino da humanidade.

Não sendo o pensamento de JUNG amplamente conhecido fora da área de influência da psicologia analítica, pareceu necessário, antes de discutir a temática específica que constitui o objetivo desta dissertação, proceder à apresentação de alguns dos conceitos fundamentais por ele elaborados. Em um segundo momento é discutido o processo no qual o racionalismo atinge a hegemonia que hoje detenta, para analisar depois a reflexão desenvolvida por Jung na procura de superar a unilateralidade da razão, outorgando particular destaque à sua teoria da sincronicidade.

RÉSUMÉ

A partir d'une perspective spécifique, cette dissertation traite une problématique qui se constitue comme une des principales provocations qui se présentent à la réflexion contemporaine. Il s'agit de ce qu'il convient d'appeler "crise de la civilisation"; selon la perspective qui nous avons adoptée dans ce travail, cette crise est intimement liée à l'hégémonie dont une conception unilatérale de la raison a pris possession. Nous discutons ce thème en suivant la pensée de Carl Gustav JUNG -ce penseur qui doit être considéré un précurseur par rapport à l'approche de cette question et de ses conséquences pour l'humanité.

Etant donné que la pensée de JUNG n'est pas amplement connue en dehors du domaine de la psychologie analytique, nous avons senti la nécessité de procéder à la présentation de quelques concepts fondamentaux forgés par lui, avant de discuter notre thématique spécifique.

Dans un second moment, nous nous occupons de la discussion du processus par lequel le rationalisme parvient à l'hégémonie qu'on lui concède aujourd'hui, en analysant, ensuite, la réflexion que JUNG a développé en vue de surmonter le caractère unilatéral de la raison. Dans ce contexte, sa théorie de la synchronicité est spécialement soulignée par nous.

O mundo em que penetramos ao nascer, é brutal e cruel -ao mesmo tempo é de uma beleza divina. É uma questão de temperamento o acreditar no predomínio do que faz sentido ou do que não faz sentido. Se este último dominasse de maneira absoluta, o aspecto sensato da vida desapareceria cada vez mais, em função da evolução. Mas não é, ou não me parece ser o caso. Como em toda questão de metafísica, ambos são provavelmente verdadeiros: a vida é sentido e não-sentido, ou possui sentido e não-sentido. Tenho a ansiosa esperança que o sentido prevalecerá e ganhará a batalha.

C. G. JUNG
Memórias, sonhos, reflexões

SUMÁRIO

Introdução.....	p. 1
Capítulo I	
A PERSPECTIVA JUNGUIANA.....	p. 8
A energia psíquica.....	p. 8
O símbolo.....	p. 18
Natureza e espírito.....	p. 24
O inconsciente e a consciência.....	p. 29
O inconsciente.....	p. 30
Os arquétipos.....	p. 32
A consciência.....	p. 43
Capítulo II	
A UNILATERALIDADE DA RAZÃO.....	p. 51
Capítulo III	
SINCRONICIDADE E A-CAUSALIDADE.....	p. 78
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	p. 104
BIBLIOGRAFIA.....	p. 116

Introdução

O tema abordado por esta dissertação, a partir de uma perspectiva específica, constitui a nosso ver, um dos maiores desafios que se apresenta para a reflexão contemporânea. Se trata do questionamento de um dos fundamentos que alicerçaram o pensamento científico dos últimos séculos, e mais amplamente da visão de mundo por ele proposto, a saber: o racionalismo.

O que observamos no mundo contemporâneo, é uma profunda crise, complexa, multidimensional, cujos efeitos sentimos em todos os âmbitos de nossa vida. Ela se manifesta nas mais variadas modalidades das relações sociais e particularmente na percepção de um mal estar social global, expressão da ausência de projetos coletivos e de um sentido compartilhado.

Tornou-se insustentável a crença na inevitabilidade de um processo histórico no qual, iluminados pela razão, os homens galgariam progressivamente patamares superiores de domínio sobre a natureza e sobre eles mesmos, com o intuito de uma crescente expansão da liberdade. Nosso progresso, que foi uma questão unilateralmente racional e in-

telectual, atingiu agora um estágio alarmante, uma situação terrivelmente paradoxal. O homem ocidental, que equiparou a sua identidade com a mente racional e não com o seu organismo integral, sente o efeito dessa divisão, perpassando toda a cultura. Uma mudança profunda que se reflita no pensamento, valores e percepções que formam uma determinada visão da realidade, deve ser proposta com urgência.

O desenvolvimento das sociedades contemporâneas, que utilizaram como modelo o projeto da modernidade e seus modelos conceituais, colocaram em xeque o próprio papel da razão e do conhecimento. Trata-se de um questionamento nascido no coração mesmo do racionalismo, isto é nas áreas do conhecimento que, desde o século XVII, se constituíram em modelo para o conhecimento. Nos referimos à física clássica, com sua visão mecanicista e determinista do mundo, cujos alicerces fundamentais foram subvertidos desde dentro pelo desenvolvimento da física quântica. Na opinião de dois conhecidos autores contemporâneos:

"Tanto a nivel microscópico como a nivel macroscópico, las ciencias de la naturaleza se han liberado de una concepción estrecha de la realidad objetiva, que cree deber negar en sus principios la novedad y la diversidad en nombre de una ley universal inmutable. Se han liberado de una fascinación que nos representaba la racionalidad como cerrada, el conocimiento

como en vías de terminación. Estan, desde ahora, abiertas a lo imprevisible, de lo que no demuestran más que un conocimiento. Desde ahora se han abierto al diálogo con una naturaleza que no puede ser dominada con una mirada teórica, sino solamente explorada, con un mundo abierto al cual pertenecemos, en la construcción del cual participamos".¹

Esta problemática, que se torna crescentemente presente na reflexão contemporânea, não constitui todavia uma novidade. No terreno que nos interessa mais particularmente, ela foi elaborada há várias décadas pela reflexão junguiana, através da crítica formulada por esse autor à unilateralidade da razão, e da formulação dos princípios de a-causalidade e sincronicidade.

Pretendemos discutir nesta dissertação a contribuição junguiana às problemáticas acima referidas. Trata-se obviamente de uma abordagem inicial e provisória, única possível nas dimensões de um trabalho de dissertação de mestrado dedicada a um tema caracterizado pela complexidade. Complexidade não apenas do objeto e de sua abrangência, mas também do próprio pensamento junguiano. Este pensamento, como se sabe, é pouco conhecido entre nós. Durante muito tempo foi visto como um empreendimento alheio ao pensamento científico e em consequência como gerador de um saber no mínimo duvidoso, julgado - em geral superficialmente- à partir das próprias categorias que dito pensamen-

to questiona. Acreditamos que parte desta crítica vem do fato das colocações de Jung atribuírem ao pensamento racionalista - que inanimou a natureza, secularizando-a- a responsabilidade pela crise em que nos encontramos. Jung chamou a atenção para o fato de que: "Desde tempos imemoriais, a natureza teve uma alma. Pela primeira vez agora vivemos em uma natureza inanimada e secularizada. Ninguém pode negar o papel fundamental desempenhado pelas potências da alma humana, a que se chamou de "deuses" no passado...na verdade os demônios não desapareceram, apenas modificaram sua fisionomia. Eles se transformaram em potências psíquicas inconscientes".² Justamente por estarem inconscientes podem produzir efeitos nefastos.

De alguma maneira a psicologia de Jung resgata o encantamento do mundo retirado pelo racionalismo. Concordamos com Hillman quando ele nos diz que Jung faz alma: "a psicologia de Jung baseia-se na alma...não se baseia nem em matéria e cérebro nem em mente e intelecto, espírito, matemática, lógica, metafísica. Ele não usa nem os métodos da ciência natural e da psicologia da percepção, nem os métodos da ciência metafísica e da lógica do raciocínio. Ele afirma que tem sua base em um terceiro lugar entre ambas: esse in anima "estar na alma". Ele encontrou essa posição ao voltar-se diretamente para as imagens em seus pacientes insanos e em si mesmo durante seus anos de depres-

são".³ Para compreender estas imagens, Jung fez uma incursão pelo mundo dos mitos, da alquimia, entendendo-os como manifestações psíquicas do inconsciente coletivo. Sua preocupação foi sempre a de procurar entender o homem⁴ em sua totalidade.

Pelo motivo que nos referimos acima -o desconhecimento a seu respeito- assim como pela complexidade já aludida de um pensamento que teve que produzir seus próprios conceitos fundamentais -que podemos dizer que são antes símbolos que evocam significados que estão além de qualquer valor convencional dado por definição⁵- é que nos pareceu inevitável proceder a uma exposição desses conceitos e de sua articulação. Não se trata obviamente de uma exposição exaustiva. Nosso objetivo foi apenas o de apresentar e comentar os conceitos que consideramos fundamentais para a compreensão da crítica junguiana à unilateralidade da razão, na qual ele situava a causa profunda da crise de civilização. O capítulo primeiro do nosso trabalho está dedicado a essa apresentação.

No segundo capítulo, procuramos reconstruir o percurso do pensamento de Jung na elaboração da crítica por ele formulada ao predomínio da unilateralidade da razão e à responsabilidade deste na crise de civilização. No terceiro capítulo mostramos em linhas gerais as consequências

que teve para o pensamento de Jung, sua ruptura com o paradigma dominante nas ciências do século XIX, bem como a originalidade de sua contribuição na formulação da sua teoria da sincronicidade. Assinalamos neste ponto a convergência do pensamento junguiano com os desenvolvimentos da física quântica.

A importância do tema abordado neste trabalho nos parece justificar amplamente sua escolha como objeto de uma dissertação de mestrado. Acreditamos, com efeito, que não é apenas necessário senão também urgente que o mundo acadêmico supere os limites que lhe são impostos pelo utilitarismo dominante, para dedicar seus esforços também a temas de um interesse tão obviamente vital. Embora conscientes dos limites deste ensaio, consideramos que ele se insere numa perspectiva legítima e necessária de trabalho acadêmico. Por outro lado, e quaisquer que sejam os limites deste trabalho, nos parece que ele se inscreve nos parâmetros que caracterizaram a trajetória acadêmica do IE-SAE, marcada pela reflexão interdisciplinar e pela abordagem das questões vinculadas à educação a partir de perspectivas plurais e muitas vezes criativas.

NOTAS

1. PRIGOGINE, Ilya e STENGERS, Isabelle. **La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia.** Madrid, Alianza Universidad, 1986 p. 301.
2. JUNG, Carl Gustav. **Aspectos do drama contemporâneo,** Petrópolis, Vozes, 1988, p. 32.
3. HILLMAN, James. **Picos e vales. IN: No caminho do autoconhecimento.** s/r. p. 96.
4. Gostaríamos de deixar registrado, que assim como Jung, neste trabalho utilizamos como sinônimos os termos homem, sujeito, indivíduo e ser humano.
5. HILLMAN, James. **O mito da análise.** Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1984.

Capítulo I

A PERSPECTIVA JUNGUIANA

A proposta deste primeiro capítulo é familiarizar o leitor com alguns conceitos que entendemos ser fundamentais para a compreensão da discussão a ser feita posteriormente neste trabalho. Como assinalamos na Introdução, a teoria de Jung é menos conhecida do que, por exemplo, a freudiana, existindo por outra parte não poucos equívocos em torno de seu conteúdo e significação. Assim sendo, achamos conveniente discutir em linhas gerais, a concepção do psiquismo na teoria junguiana, do seu funcionamento assim como alguns conceitos fundamentais na obra de Jung. É o caso, por exemplo do inconsciente pessoal e inconsciente coletivo, da sua concepção da consciência e dos arquétipos.

A energia psíquica

O conceito de libido em Jung tem suas bases nos pontos de vista energético e mecanicista, retirados da física.¹ A concepção mecanicista compreende o fenômeno como

sendo resultante de uma causa, isto é, supõe que exista uma causa no início do processo; as substâncias são imutáveis e alteram suas relações umas com as outras obedecendo a leis fixas. Já a concepção energética tem um caráter finalista, compreende os fenômenos partindo do efeito para a causa, sendo que o processo energético possui uma determinada direção definida, mantendo uma energia constante. Vai se ocupar com a relação entre as substâncias, com seu movimento. São pontos de vista regressivo e progressivo, respectivamente.

Como Jung mesmo afirma estes dois pontos de vista quando aplicados ao objeto são excludentes, mas se isentam da sua contradição quando permanecem na esfera do psicológico e são apenas hipoteticamente projetados no comportamento das coisas. Eles permitem um ponto de vista qualitativo e quantitativo da psique, bem como um ponto de vista causal e finalista.

Para adotar o ponto de vista energético, Jung se pergunta se é possível fazer avaliações quantitativas objetivas da psique, ao que ele responde afirmativamente quando coloca que "a nossa psique possui um sistema muito refinado de avaliar, ou seja, o sistema de valores psicológicos. Os valores são avaliações de quantidades energéticas".²

Posteriormente Jung reformula esta reflexão³ e coloca que a função do valor (ou estimativa) é usada na psicologia como uma medida e que ela nos dá uma determinação aproximativa das intensidades ao invés de quantidades, pois ele afirma que a noção de libido que ele emprega "é diferente do conceito de energia utilizado na física, pelo fato de que é essencialmente qualitativa e não quantitativa ... As intensidades psíquicas e suas diferenças gradativas apontam para processos quantitativos que são, entretanto, inacessíveis à observação ou a medição diretas"⁴. Mas estas avaliações, quando aplicadas às condições psicológicas individuais serão apenas subjetivas no sentido de dependerem das avaliações particulares de cada indivíduo e se restringem apenas aos conteúdos conscientes. É necessário então, para tal fim, determinar valores para os afluxos do inconsciente. E como o inconsciente só nos é acessível indiretamente, só poderemos fazê-lo também de maneira indireta. Para Jung as avaliações objetivas do inconsciente podem ser feitas através dos complexos.

Aqui caberia um breve desvio do tema da avaliação, para darmos uma sucinta definição de complexo, pois se trata de um conceito muito importante na obra de Jung e que se faz necessário para entendermos a questão das avaliações quantitativas e qualitativas na sua obra. Jung de-

fine complexo como :

"certos agrupamentos de elementos psíquicos em torno de conteúdos afetivamente acentuados.... que é constituído de um elemento central e de um grande número de associações secundariamente consteladas. O núcleo central consta por sua vez de duas componentes, a saber: 1) de um fator determinado pela experiência, isto é, por um fator vivido e ligado causalmente àquilo que o cerca, e 2) de um fator determinado pelas disposições internas e imanente ao caráter do próprio indivíduo".⁵

Este elemento central ou núcleo, é o portador de significado, que é inconsciente e, conseqüentemente, não está ao alcance da vontade consciente. Quando o núcleo de um complexo é ativado, a possibilidade das quantidades de constelações a serem realizadas vai ser determinada pelo quantum de energia investida nesse complexo, mas o tipo de constelação, ou melhor, a qualidade das constelações realizadas, é determinada pelo núcleo afetivo do complexo. Isso significa que o conteúdo atraído deverá ter afinidades qualitativas com o núcleo do complexo. No funcionamento dos complexos temos, então, o encontro dos pontos de vista energético e causal.

Retomando a questão da avaliação objetiva, poderíamos então pensá-la da seguinte forma: como é a força cons-

teladora do núcleo que corresponde à sua intensidade ou à sua energia, a avaliação da quantidade energética pode ser feita pelo número relativo de constelações geradas pelo núcleo. Estas são apontadas pela variação de frequência e intensidade dos indicadores de perturbação ou de complexos, que são dados por exemplo, através de um teste de associações que Jung empregava usualmente no início de sua pesquisa sobre os complexos.⁶

Jung propõe que o conceito de energia utilizado em psicologia analítica fosse designado por libido, diferenciando-a assim de um conceito de energia universal. Nas palavras do próprio Jung:

"... a libido com a qual operamos é não apenas não concreta ou desconhecida, senão uma incógnita absoluta, uma pura hipótese, uma imagem ou um contador tão intangível como a energia do mundo das concepções físicas. A libido, portanto, é apenas uma expressão abreviada para significar o ponto de vista energético".⁷

E sobre a energia psíquica:

"...na experiência, a energia é sempre específica manifestada no momento como movimento e força; virtualmente é situação e condição. Quando em ato, a energia psíquica se manifesta nos fenômenos dinâmicos da alma, tais como as tendências, os desvios, o querer, os afetos, a atuação, a produção de trabalho, etc, que são justamente forças psíquicas. Quando virtual, a

energia aparece nas aquisições, possibilidades, aptidões, atitudes, que são condições.^a

Jung concebe o psiquismo englobando consciente e inconsciente como um sistema energético relativamente fechado, auto-regulado, dinâmico, possuidor de um potencial que permanece o mesmo em quantidade através de suas múltiplas manifestações, mas com diferenças de intensidades.

Para entendermos o funcionamento destes conceitos, temos que visualizar o psiquismo como um processo, isto é, algo que está constantemente em movimento e que se transforma. A libido que circula obedece a um princípio, retirado por Jung da física, e denominado conservação de energia ou equivalência. Segundo este princípio, sempre que um quantum de energia for retirado de algum lugar, aparece necessariamente em um outro lugar, isto é, nenhum valor psíquico pode desaparecer sem que seja substituído por outro. Como nos exemplifica Jung:

"quando um valor consciente qualquer, como por exemplo uma transferência, diminui ou mesmo desaparece, procura-se imediatamente um substituto, na esperança de ver surgir um valor equivalente em outra parte. Não é difícil descobrir o substituto, quando a sua formação resulta em um conteúdo da consciência... Mas acontece também que uma quantidade considerável de libido desaparece de tal modo que se tem a impressão de que ela foi tragada inteiramente pelo inconsciente, sem daí surgir uma nova posição de valor. Em semelhante caso, é aconselhável que nos detenhamos rigorosamente ao princípio de equivalência, pois uma cuida-

dosa observação do paciente poderá constatar, dentro de pouco tempo, que surgem indícios de uma atividade inconsciente, como, por exemplo a intensificação de certos sintomas ou o surgimento de um novo sintoma, ou a ocorrência de fantasias ou outras coisas semelhantes".⁹

O que nos parece que ocorre aqui, é que a energia muda sua forma fenomênica; mas na sua passagem de uma forma para outra, transfere alguma coisa de seu caráter anterior para o subsequente. Por exemplo, se ocorre uma repressão da sexualidade, a energia abandona este campo e anima uma função em outra área, que pode ser espiritual, mas carregando consigo o caráter sexual. Nesta passagem da energia, embora hajam mudanças de interesse, a intensidade da ligação permanece.

Os fenômenos psíquicos acontecem uns em função dos outros, dependendo sua intensidade e impacto de suas polaridades. A libido flui entre dois pólos contrários e quanto maior é a tensão entre os pares de contrários, maior é a energia despreendida. A inter-relação dessas forças antagônicas promove auto-regulação do equilíbrio psíquico, mas quando há, por exemplo, uma atitude unilateral da consciência, acontece uma mudança enantiodrônômica, isto é, passa a haver a emergência do oposto inconsciente ao mantido unilateralmente pela consciência.

O conceito de enantiodromia, esboçado por Heráclito¹⁰ significa passar para o outro oposto, sendo identificado por Jung como o princípio que governa todos os ciclos da vida natural, desde o menor até o maior ¹¹. Este princípio o auxiliava no reconhecimento da inevitabilidade da mudança enantiodronômica, permitindo que ele antecipasse um deslocamento psíquico.

Esta mudança enantiodronômica se dá, devido ao princípio de auto-regulação da psique que Jung denominou de compensação. Nas palavras de Humbert:

"A auto-regulação de que fala Jung, não é uma homeostase cujo resultado seria uma estagnação. Ela supõe que múltiplos fatores psíquicos se organizem de tal modo que entre eles haja uma relação de compensação. O processo pelo qual o psiquismo se equilibra e se orienta, situa-se entre o ego e o inconsciente e também ao nível das pulsões e dos complexos. A auto-regulação é própria de cada um: varia de um momento para outro; é sempre aleatória, porque só se faz progressivamente e depois de muitos conflitos".¹²

Outro dinamismo importante da psique é a progressão e a regressão da libido. A progressão da libido resulta da necessidade vital e contínua de adaptação ao meio. A regressão, inversamente, é uma adaptação às próprias condições do mundo interior, e procura satisfazer às necessidades do inconsciente.

A libido, em seus esforços de responder às exigências exteriores, espalha-se no mundo, mas quando as possibilidades conscientes de que dispõe o indivíduo não são capazes de corresponder a essas exigências, ocorre uma estagnação da libido, isto é, ela se acumula e começa o seu refluxo para o inconsciente, ou seja, a sua regressão. Esta situação pode ocorrer quando, por exemplo, para se adaptar a uma situação exterior, a consciência desenvolve uma atitude unilateral, e ao ocorrer uma nova mudança externa, esta mesma atitude passa a não ser suficiente para uma nova adaptação. Neste movimento de regressão, a libido reanima conteúdos do inconsciente, muitos dos quais foram inibidos pela consciência, por não serem compatíveis com o processo de adaptação. Com o nível energético aumentado no inconsciente, seus conteúdos procuraram uma forma de escape, mas a mesma inibição, que não permitia a esses conteúdos emergirem, faz agora com que eles tenham inicialmente que se manifestarem de uma forma indireta, seja como sintoma ou fantasia.

Estes conteúdos, que terão uma elevação de potencial, não são apenas os incompatíveis com a consciência -como é o caso das tendências de cunho sexual e infantil ou ainda elementos imorais e irracionais- mas também emergem os conteúdos que serão "os germes de novas possibilidades de vida"¹³. Os conteúdos aproximam-se do consciente, e o eu

então poderá confrontá-los, considerá-los atentamente. A regressão da libido se torna então, uma fase útil no processo de desenvolvimento da personalidade. Desde que os conteúdos inconscientes sejam confrontados e integrados, dissolvem-se estagnações, removem-se bloqueios e a libido volta a seu movimento de progressão.

Jung ressalta que a regressão não é uma involução ou degradação, mas representa uma fase de evolução, onde o indivíduo, justamente por estar tão regredido, não consegue ter consciência deste fato. Somente quando ocorre a persistência da regressão e fixação em formas anteriores de atividade da libido, se pode falar de condição patológica.

Em relação à transformação e canalização da libido, Jung afirma:

"A transformação da energia instintiva se processa com sua canalização para um análogo do objeto dos instintos...o mecanismo psíquico imita o instinto e, deste modo, apossa-se de sua energia para fins especiais".¹⁴

Podemos entender as afirmações de Jung da seguinte forma: a libido é a energia natural e serve principalmente às finalidades da vida, mas, do jogo entre tensões opostas, resulta a liberação de excedentes de energia e o natural estabelecimento de declives por onde se escoam esta energia

livre. Segundo Jung, esta é uma tendência natural da psique de manter um equilíbrio, e devido a esta tendência, a energia psíquica muda de direção e intensidade também quando ocorre um desequilíbrio e não apenas devido a um bloqueio. Não depende da vontade do indivíduo a decisão de canalizar os excedentes energéticos para objetos escolhidos racionalmente, mas esta mudança tem uma direção e um objetivo, ao que Jung denomina significado finalístico do processo de regressão que vai nos possibilitar, por exemplo, compreender o que têm a nos dizer as imagens da memória que a regressão reanimou.

O excedente de energia pode se converter em trabalho produtivo e ser utilizado para fins culturais. Inicialmente, esta orientação da energia é possível ao ser transferida para algo análogo ao objeto do instinto. Mas a transferência não se realiza como já afirmamos por um simples ato de vontade, é realizada por vias indiretas; o mecanismo psicológico que transforma a energia é o símbolo.

O símbolo

Antes de exemplificarmos este processo, devemos compreender o que entende Jung por símbolo:

"Por símbolo não entendo uma alegoria ou um mero sinal, mas uma imagem que descreve da me-

lhor maneira possível a natureza do espírito obscuramente pressentida. Um símbolo não define nem explica. Ele aponta para fora de si, para um significado obscuramente pressentido, que escapa ainda à nossa compreensão e não poderia ser expresso adequadamente nas palavras de nossa linguagem atual." ¹⁵

E ainda uma definição de símbolo em contraposição ao sinal:

O símbolo é uma expressão indeterminada, ambígua, que indica alguma coisa dificilmente definível, não reconhecida completamente. O "sinal" tem um significado determinado porque é uma abreviação (convencional) de alguma coisa conhecida ou uma indicação correntemente usada da mesma. Por isso o símbolo possui numerosas variantes análogas, e quanto mais possuir, tanto mais completa e correta é a imagem que traça de seu objeto." ¹⁶

A este símbolo que converte a energia, Jung denomina de "análogo da libido" ¹⁷ pois, como já mencionamos anteriormente, ele é que dará uma expressão equivalente ao instinto, podendo então a libido canalizar-se para outras formas diferentes da original, convertendo-se em trabalho produtivo e ser utilizado para fins culturais. Segundo Jung, a história da civilização nos mostra que o indivíduo possui um excedente de energia que serve a outra aplicação que não a natural. A mitologia, afirma, nos oferece inúmeros exemplos das aplicações dos análogos da libido; ele acreditava também, que grande parte dos descobrimentos da humanidade se devem a esta transformação da libido em seu análogo. ¹⁸

O símbolo é uma forma extremadamente complexa onde se reúnem opostos em uma síntese, e ainda onde inconsciente e consciente aproximam-se. Em outras palavras, o símbolo põe em evidência uma compensação em ação, pois ele emerge do inconsciente como um novo conteúdo, formando um espaço intermediário entre os opostos. Mantendo-se em compensação com um e outro oposto, o símbolo oferece uma perspectiva, a partir da qual é possível fazer uma síntese destes elementos. Nesse sentido, o símbolo atrai a atenção para uma outra posição, que, se bem compreendida pode significar uma ampliação da personalidade e a resolução de um conflito existente.

poderíamos dizer que o símbolo está vivo. Ele impõe-se e mobiliza a energia; o consciente é tomado por um sentido que a razão desconhece. Cabe à consciência elaborar o símbolo, tentando apreender o seu significado, ou então rejeitá-lo, despotencializando-o progressivamente, até ele se tornar apenas um signo.

Os símbolos não são só imagens e nem todas as imagens são símbolos. Humbert ressalta que "uma palavra, uma idéia, um gesto, pode ter esta carga. Uma teoria científica é um símbolo na medida que é a designação antecipada de um fato da natureza ainda desconhecido".¹⁹ Seguindo ainda

com Humbert, ele nos diz que:

"de um modo geral, quando Jung considera uma imagem, uma idéia ou uma palavra como símbolos, fá-lo na sua qualidade emocional, isto é, segundo o modo em que mobilizam o sujeito. Para designar esta qualidade e esta aptidão, usa o termo "numinosidade", do latim numen. A numinosidade é totalmente alheia à vontade consciente, pois coloca o sujeito em um estado tomado (ergriffenheit). A numinosidade é um Intensitätfaktor. Corresponde à intensidade com a qual uma representação apodera-se do consciente e faz sentido para ele. Ela é portanto sinal de um fenômeno energético. Um símbolo tem capacidade de animar a vida e arrastá-la, porque transforma uma energia psíquica inconsciente em experiência".²⁰

Para finalizarmos o tema, recorreremos à definição do Dicionário Crítico de Análise Junguiana que, de maneira sucinta, resume o que já foi escrito aqui"

"Os símbolos são expressões pictóricas cativantes. São retratos indistintos, metafóricos e enigmáticos da realidade psíquica. O conteúdo, isto é, o significado dos símbolos, está longe de ser obvio; em vez disso, é expresso em termos únicos e individuais, e ao mesmo tempo participa de imagens universais. Quando trabalhados (isto é, recebendo reflexão e articulação), podem ser reconhecidos como aspectos daquelas imagens que controlam, ordenam, e dão significado às nossas vidas. Portanto, sua fonte pode ser buscada nos próprios arquétipos que, por meio dos símbolos, encontram uma expressão".²¹

Podemos tomar como exemplo da transformação de conteúdos inconscientes em símbolos a questão do incesto. Em

Jung, temos uma concepção do incesto que é preciso especificar. Para ele o drama do incesto significa uma necessidade de voltar às origens e, em seu movimento regressivo, o indivíduo procuraria nos objetos conhecidos e familiares a proteção, o acolhimento diante das dificuldades impostas pelo mundo exterior; buscaria enfim, aquele estado de completude em que viveu um dia em sua vida. Nas palavras do próprio Jung:

"Ainda parece persistir no homem uma profunda magoa para com a lei que outrora o separou brutalmente do abandono instintivo e de beleza da natureza animal em sua harmonia mais profunda. Essa separação manifestou-se entre outros na proibição do incesto e seus correlatos (lei sobre casamento, tabus alimentares, etc). Enquanto a criança permanece nesta identidade inconsciente com a mãe, ela continua integrada na alma animal tão inconsciente quanto esta. O desenvolvimento da consciência leva inevitavelmente não só à distinção em relação à mãe, mas também em relação aos pais e à família em geral, e a uma relativa separação do inconsciente e do mundo instintivo. Mas a nostalgia deste mundo perdido continua e sempre de novo nos acena quando surgem necessidades de adaptação difíceis, de desvios e recuos, de regressão para os tempos de infância, o que produz então a simbólica incestuosa.²²

Jung via nas tendências endogâmica e exogâmica dois movimentos necessários e um par de opostos complementares. A limitação da tendência endogâmica pelo tabu do incesto e, conseqüentemente, o movimento exogâmico é fundamental para a manutenção de uma sociedade sadia, afim de que a

cultura não estagne. Ao mesmo tempo, a tendência endogâmica possibilita ao indivíduo uma regressão simbólica que lhe permite um intento de encontrar algo que lhe é necessário, uma busca de si mesmo, que possa lhe proporcionar uma mudança de atitude tornando possível uma renovação de sua personalidade. E enfim, podemos dizer que estas tendências permitem também criar um sentimento de si mesmo em contrapartida com o sentimento de unidade com o grupo familiar.

Segundo Jung, o desenvolvimento das civilizações, que se deu sobretudo pela possibilidade da vida em comunidade, só foi possível graças ao refreamento dos instintos que, segundo ele, é um processo nomotético²³, cujo poder deriva dos arquétipos.

Tomado simbolicamente, o desejo do incesto leva ao inconsciente, a suas forças criativas. É lá que o indivíduo vai encontrar os germes para uma nova atitude e assim poderá renascer. "...a regressão só aparentemente leva de volta à mãe. Esta em verdade é a porta que se abre para o inconsciente, para o "reino das mães". Quem entra por essa porta submete toda a personalidade consciente de seu eu à influência dominadora do inconsciente".²⁴ E o tabu do incesto, não permitindo que o desejo despertado na regressão -de voltar a ser criança, penetrar na mãe e dela renascer-

se concretize, cria um obstáculo, que faz com que a fantasia se torne criativa. "O resultado do tabu do incesto e das tentativas de transferência é o exercício da fantasia, que pouco a pouco, pela criação de possibilidades, abre caminhos através dos quais a libido pode realizar-se. Assim, imperceptivelmente ela é deslocada para formas espirituais".²⁵ E ainda "estas possibilidades de uma vida e de um caminho "espirituais" ou "simbólicos", constituem o alvo final, mas inconscientes da regressão. Para que a libido em regressão não fique presa na materialidade materna (na mãe corporal) os símbolos acodem como expressão e indicação."²⁶

Natureza e espírito

Jung acredita, dentro de sua concepção de opostos complementares, que todo o processo psíquico mostra uma tensão de contradição entre o natural e o espiritual; e que o espiritual não é meramente um produto secundário, mas sim, uma busca de elevação do pulsional, do instintivo, que segue o seu curso de acordo com as leis da natureza.

Os produtos culturais, religiosos, podem ser entendidos como uma decantação dessa profunda tensão entre o natural e o espiritual, pois para Jung o indivíduo não se

contenta apenas com o curso natural das coisas; até porque, como ele nos mostra, o homem primitivo ²⁷ que julgamos estar mais próximo da vida instintiva, sofre muito com os seus "demônios" que sempre o atemorizam. Pois se coloca para o homem primitivo, além dos problemas de sobrevivência, um enfrentamento com as suas superstições e os seus temores, passando por muitos rituais para expulsar esses seus "demônios", pois ele está constantemente sujeito aos poderes que o aterrorizam e o dominam.

Para Jung, a humanidade se libertou desses temores, pelo processo contínuo de formação de símbolos, que leva o homem à cultura. Este processo se torna possível pelo excedente de libido que pode ser canalizado para este fim. Mas Jung não vê como solução, para a libertação dos indivíduos com relação a esses poderes, apenas uma explicação racional; ele entende que "contra o poliformismo da natureza instintiva do primitivo se levanta o princípio regulador da individuação. A multiplicidade e à divisão interior se contrapõe uma unidade integradora cujo poder é tão grande quanto o dos instintos. Verdadeiramente juntos, os dois formam um par de opostos necessários à auto-regulação e frequentemente descritos como natureza e espírito".²⁸

Na concepção que Jung tem de espírito, este também é um instinto. Em suas palavras:

"o espiritual também aparece na psique como um instinto, e mesmo como verdadeira paixão, como "um fogo devorador", segundo a expressão de Nietzsche. Não deriva de outro instinto...mas é um princípio sui generis, uma forma específica e necessária da força instintiva".²⁹

No seu livro "Adivinhação e sincronicidade", Von Franz, nos diz que, o que Jung define como espírito "é uma manifestação dinâmica do inconsciente, em que ele faz energeticamente algo por sua própria vontade, movimenta-se e cria por sua própria conta"- e continua- "Jung resume, dizendo que o espírito contém um princípio psíquico espontâneo de movimento e atividade, em segundo lugar, que tem a qualidade de criar livremente imagens para além de nossa percepção sensorial (num sonho, a pessoa não tem percepção sensorial- o espírito ou o inconsciente cria imagens à partir do seu interior, enquanto as percepções sensoriais estão adormecidas); e, em terceiro lugar, que há uma manipulação autônoma e soberana dessas imagens".³⁰

O próprio Jung nos dá, como exemplo deste atuar do espírito ³¹, o fato das imagens do incesto utilizarem em sua maior parte analogias, tais como sol, luz, cidade, árvores, para indicar as figuras paterna e materna. Para ele estas tendências mostram um esforço religioso, ainda indefinido, uma busca de elevação do pulsional, mediante um

esforço do espiritual como já foi dito; significa também, um reavivamento de imagens de caráter impessoal e coletivo: os arquétipos.

Um outro fato que Jung ressalta na sua teoria e que tem importância para nossa discussão, é que, sendo a instintividade predominantemente coletiva, o próprio coletivo impõe-se com muita força ao indivíduo. Para que o ser humano consiga ver sua verdadeira individualidade emergindo "Dos véus da personalidade coletiva",³² ele forma uma religião de caráter individual, totalmente diferente da religião coletiva e dogmática predominante. Mas o que significa então para Jung religião? Em seu livro "Psicologia da religião", Jung nos diz:

"encaro a religião como uma atitude do espírito humano, atitude que de acordo com o emprego originário do termo: "religio", poderíamos qualificar a modo de uma consideração e observação cuidadosas de certos fatores dinâmicos concebidos como "potências": espíritos, demônios, deuses, leis, idéias, ideais, ou qualquer outra denominação dada pelo homem a tais fatores; dentro de seu mundo próprio a experiência ter-lhe-ia mostrado suficientemente poderosos, perigosos ou mesmo úteis, para merecerem respeitosa consideração, ou suficientemente grandes, belos e racionais, para serem piedosamente adorados e amados".³³

-E completando a sua idéia-

"Eu gostaria de deixar bem claro que, com o termo "religião", não me refiro a uma determinada profissão de fé religiosa. A verdade, po-

rém, é que toda confissão religiosa, por um lado, se funda originariamente na experiência do numinoso, e, por outro na pistis, na fidelidade (lealdade), na fé e na confiança em relação a uma determinada experiência de caráter numinoso e na mudança de consciência que daí resulta...poderíamos, portanto, dizer que o termo "religião" designa a atitude particular de uma consciência transformada pela experiência do numinoso".³⁴

Assim sendo, ter uma atitude religiosa é considerar atentamente certos fatores que agem sobre si e seu estado geral; e estar atento sobretudo ao princípio da individuação ³⁵, que se contrapõe ao coletivo; é poder se conectar com o si mesmo e se tornar uma unidade autônoma e indivisível, uma totalidade.

Para finalizarmos com as palavras do próprio Jung, registramos a importância que tem na sua obra o processo de individuação

"onde quer que o processo cultural esteja em andamento, seja nos indivíduos, isoladamente, seja em grupos, d-se rupturas com relação às crenças coletivas. Qualquer avanço cultural é, psicologicamente, uma ampliação da consciência, uma tomada de consciência, que só pode se realizar mediante uma diferenciação. Por isso, qualquer avanço começa assim com a individuação, isto é, começa com o indivíduo abrindo novo caminho através de terreno até então não desbravado, depois de haver-se conscientizado de sua própria individualização. Para chegar a isto, deve ele primeiramente retornar aos fatos fundamentais de seu próprio ser, independentemente de qualquer autoridade ou tradição, e tomar consciência de sua diferenciação"³⁶.

O inconsciente e a consciência

Já vimos anteriormente como Jung concebe o psiquismo e o seu funcionamento. Agora, nos ocuparemos da definição do que chamaríamos mais propriamente dos "desdobramentos" da psique, isto é, do inconsciente pessoal e coletivo e seus conteúdos, os arquétipos. Trataremos a questão da consciência, que para a obra de Jung e para o nosso trabalho em particular, é de grande importância; inclusive porque, a idéia de totalidade da personalidade é muito presente na obra de Jung. Seria o conjunto de consciente e inconsciente e suas relações, que comporiam esta totalidade, e a possibilidade de viver os fenômenos, seja em função de um centro consciente ou em função de um centro inconsciente.

Segundo Humbert, Jung "considera o mundo externo e o mundo interno como opostos engajados nas sucessivas fases da diferenciação, e mostra que o sujeito constitui-se aí em um duplo confronto...cada um dos sistemas tem suas leis e sua dinâmica. Cada um reage, cria, julga, analisa o que vem do outro ponto de vista. A vitalidade do sujeito mede-se em função de sua capacidade de manter perspectivas

contrárias, juntas".³⁷

Jung usa o termo inconsciente para designar a totalidade de todos os fenômenos psíquicos em que falta a qualidade da consciência ou que são inacessíveis ao eu, como também para delimitar um lugar psíquico com seu caráter, suas leis e funções. O inconsciente na psicologia junguiana compreende inconsciente pessoal e inconsciente coletivo.

O inconsciente

O inconsciente pessoal pode ser considerado aquela camada mais superficial do inconsciente onde estão incluídas as experiências pessoais reprimidas e infantis, bem como as lembranças perdidas e as desagradáveis, penosas de serem lembradas. Estão a um nível mais superficial do inconsciente, são subliminares, como diria Jung, isto é, são conteúdos que podem emergir à consciência, desde que possuam um valor energético que o torne possível. Nas palavras de Jung, "os conteúdos inconscientes são de natureza pessoal quando podemos reconhecer em nosso passado seus efeitos, sua manifestação parcial ou ainda sua origem específica. São partes integrantes da personalidade, pertencem a seu inventário".³⁸

Devemos estar atentos para não espacializar o inconsciente e deste modo encarar inconsciente pessoal e coletivo como superpostos. Segundo Humbert:

"o inconsciente pessoal é feito de inconsciente coletivo: resulta do encontro das informações que conduzem o vir-à-ser humano, com as circunstâncias, as particularidades, as escolhas, as hereditariedades, os ambientes, as tradições, enfim todo o contexto físico e psíquico, social e individual, da existência".³⁹

No inconsciente se abrigam também conteúdos de alto nível energético, que na maioria das vezes não são conteúdos reprimidos, mas sim conteúdos que ainda não se tornaram conscientes. Aqui podemos então falar de inconsciente coletivo. Fazem parte do inconsciente coletivo, todo o simbolismo arcaico encontrados nos sonhos e nas fantasias; todos os instintos básicos e as formas fundamentais do pensamento e sentimento coletivos. Porque para Jung o inconsciente coletivo é um fato objetivo, que sempre está presente, e que constitui o pano de fundo do acontecer psíquico. Não é apenas a fonte das pulsões e dos instintos, mas também a origem das formas básicas do pensar e sentir humanos, e possui uma atividade criativa, produtiva e autônoma. "O inconsciente (coletivo) é a matriz de todas as afirmações metafísicas, de toda mitologia e de toda filosofia -enquanto não sejam puramente críticas- e de todas as expressões da vida fundadas sobre premissas

psíquicas".⁴⁰

Em seu livro "Arquétipos e inconsciente coletivo", Jung nos diz porque chama de coletivo este "outro" inconsciente:

"He elegido la expresión "colectivo" por que este inconsciente no es de naturaleza individual sino universal, es decir, que en contraste con la psique individual tiene contenidos y modos de comportamientos que son, cum grano salis los mismos en todas partes y en todos los individuos. En otras palabras, es idéntico a si mismo en todos los hombres y constituye así un fundamento anímico de naturaleza supra-personal existente en todo hombre".⁴¹

Os arquétipos

Quando Jung começa a falar de inconsciente coletivo, a idéia de arquétipo ainda não estava presente, e somente em 1919 faz uso do termo; mas não era entretanto um conceito acabado. Durante todo o desenvolvimento de sua obra, Jung trabalha com este conceito, em uma elaboração progressiva e difícil, que deu margem a muito mal entendido.

As imagens que apareciam nos delírios e nos sonhos de seus pacientes e nos seus próprios sonhos foi o que primeiro chamou a atenção de Jung, pois encontrava paralelos na mitologia, no folclore e nos contos de fada. Observava

como esses temas se repetiam em todos os tempos e todos os lugares, e para ele, o inconsciente coletivo é que era responsável por tais imagens. Com efeito, a transmissão cultural e a educação não eram suficientes para explicar este acontecimento. Estas imagens, Jung denominou-as de "imagens primordiais".⁴² Estas imagens, além de impressionarem por seu caráter numinoso, também orientam a ação do sujeito -mas não de forma consciente- dando respostas a situações vividas. É nesta ação orientadora que Jung constata a autonomia das imagens primordiais.

Em 1917 Jung começa a falar dos dominantes ⁴³, considerados como pontos nodais que atrairiam a energia, influenciando o funcionamento do indivíduo. Neste momento de sua teoria, para explicar o surgimento das imagens universais nos indivíduos, ele recorre à estrutura do cérebro: "a semelhança universal dos cérebros determina a possibilidade universal de uma função mental similar. Esta função é a psique coletiva".⁴⁴

Jung passa a fazer uso do termo arquétipo e, por algum tempo ainda, o utiliza como sinônimo de imagem primordial. É nos seguintes termos que Jung se refere aos Arquétipos enquanto conteúdos do inconsciente coletivo: "devemos incluir também as formas à-priori, inatas, de intuição, quais sejam os arquétipos da percepção e da apreensão

que são determinantes necessários e à-priori de todos os processos psíquicos".⁴⁵

Aproximando os arquétipos dos instintos, Jung afirma que:

"o instinto é essencialmente um fenômeno de natureza coletiva, isto é, universal e uniforme, que nada tem a ver com a individualidade do ser humano. Os arquétipos tem esta mesma qualidade em comum com os instintos, isto é, são também fenômenos coletivos".⁴⁶

e ainda

"O inconsciente coletivo é constituído pela soma dos instintos e seus correlatos, os arquétipos. Assim como cada indivíduo possui instintos, possui também um conjunto de imagens primordiais".⁴⁷

Um problema que se colocava para Jung, era o da transmissão destas imagens. Para ele, o arquétipo não se transmite meramente por transmissão exterior, porque voltam a aparecer espontaneamente em várias épocas. Jung lança a hipótese de que os arquétipos são transmitidos hereditariamente com a estrutura do cérebro. "Em certo sentido, os arquétipos são os fundamentos ocultos na profundidade da psique inconsciente ...são sistemas de prontidão que são simultaneamente, imagem e emoção. São transmitidos hereditariamente com a estrutura cerebral e são até o aspecto psíquico desta".⁴⁸

Em relação às críticas que recebe sobre esta hipótese, Jung escreve:

[sobre as imagens arquetípicas...] "Es la humanidad del hombre, la forma específicamente humana de sus actividades. El modo específico está ya en el germen. La creencia de que no es heredado sino que se forma nuevamente en cada hombre sería tan insensata como el modo de ver primitivo según el cual el sol que se levanta a la mañana es otro que el que pone al atardecer".⁴⁹

Mas Jung não se refere a imagens herdadas, ele fala de formas e padrões que seriam preenchidos com imagens, idéias, etc., que variariam no decorrer dos tempos. "El arquetipo es un elemento formal, en si vacío, que no es sino una facultas praeformandi, una posibilidad dada a priori de la forma de la representación. No se hereda las representaciones sino las formas, que desde este punto de vista corresponden exactamente a los instintos, los cuales también están determinados formalmente".⁵⁰

Em um momento posterior de sua obra, Jung passa a usar o termo "pattern of behaviour" (padrão de comportamento), que empresta da biologia, para designar um outro tipo de relação que estabelece entre instinto e arquétipo. Ele acredita que com este termo, possa explicar melhor de

onde viriam as estruturas arquetípicas - "(o homem) traz dentro de si certos tipos de instintos à priori que lhe proporcionam a ocasião e o modelo de sua atividade, na medida em que funciona instintivamente. Como ser biológico, ele não tem outra alternativa, senão a de se comportar de maneira especificamente humana, e realizar o seu **pattern of behaviour**".⁵¹

Sobre o significado empregado do "pattern of behaviour" Jung afirma ainda: "não constituem propriamente relíquias ou vestígios de antigos modos de funcionamento, mas reguladores sempre presentes e biologicamente necessários da esfera dos instintos cujo raio de ação recobre todo o campo da psique e só perde seu caráter absoluto quando limitada pela relativa liberdade da vontade. A imagem representa o sentido dos instintos".⁵²

Nos parece aqui, que Jung fala dos instintos e das imagens como duas polaridades da manifestação arquetípica. Em relação às imagens, os arquétipos teriam um caráter "ascendente", ligados às idéias e ao espírito; e em relação ao instinto, teriam um caráter "descendente", ligado a um nível mais fisiológico e impulsivo.

Em seus últimos anos, sua elaboração científica se aprofunda e se transforma, relativizando muito do que ha-

via escrito até então. Em relação ao conceito de arquétipo, Jung diferencia imagem arquetípica do arquétipo em si; e se aproxima cada vez mais de uma idéia de arquétipo como algo insondável-

"El sentido de este núcleo nunca há sido consciente y nunca lo será. Siempre há sido y siempre será objeto de interpretación, y cada una de las interpretaciones que se aproxima hasta cierto punto al sentido oculto, no sólo há tenido de siempre la pretención de verdad y validez absolutas, sino también la de veneración y devoción religiosa." ⁵³

-mas que funciona como um regulador e centralizador internos, com poder de incitar um acontecimento, como se houvesse um conhecimento antecipado pelo arquétipo. Enfim, haveria por parte do arquétipo, um à priori, a idéia de finalidade da psique que já discutimos anteriormente. "Como fator numinoso que é, o arquétipo determina a natureza e o curso do processo de configuração, com uma pré-cognição aparente ou mediante a posse apriorística da meta que é determinada pelo processo de centralização".⁵⁴

M.L. Von Franz nos fala desta vivência do arquétipo:

"Es en realidad una expresión técnica moderna que designa una experiencia de que la humanidad ha conocido desde siempre: la experiencia de que desde nuestro propio mundo interno nos

sale al paso algo extraño y desconocido, de que influencias que provienen del interior pueden modificarnos repentinamente, de que tenemos sueños, pensamientos respecto de los cuales sentimos que no los hemos producido nosotros, sino que emergen en nuestras mentes como algo extraño y más poderoso que nosotros mismos. En épocas muy antiguas se atribuyeron esas influencias a un fluido divino (maná) o a un dios, a un daimon o a un "espíritu", con lo cual se daba expresión adecuada al sentimiento de la existencia propia, objetiva, e incluso de naturaleza extraña, de esas fuerzas, y así mismo a la vivencia de que se trata de algo más poderoso, a cuya merced se haya el yo consciente"⁵⁵.

Como falar da natureza de algo insondável? Jung nos responde:

"Não devemos confundir as representações arquetípicas que nos são transmitidas pelo inconsciente com o arquétipo em si. Essas representações são estruturas amplamente variadas que nos remetem para uma forma básica irrepresentável que se caracteriza por certos elementos formais e determinados significados fundamentais, os quais, entretanto, só podem ser apreendidos de maneira aproximativa. O arquétipo em si é um fator psicóide que pertence por assim dizer, à parte invisível e ultravioleta do espectro psíquico. Em si, parece que o arquétipo não é capaz de atingir a consciência...parece-me provável que a verdadeira natureza do arquétipo é incapaz de tornar-se consciente, quer dizer é transcendente, razão pela qual eu a chamo de psicóide".⁵⁶

Aqui, para explicar a natureza do arquétipo Jung faz uma analogia da psique com o espectro da luz. Para ele, a parte instintiva seria o infra-vermelho e o arquétipo o ultra-violeta; o primeiro seria a representação do mate-

rial e o segundo do espiritual, um sendo o contraposto do outro, mas ambos fazendo parte de um todo necessário à existência. "o arquétipo e o instinto constituem o oposto da mais extrema polaridade... mas. da mesma maneira como entre todos os opostos há uma relação tão estreita, que não se pode fazer uma colocação ou mesmo pensar nela, sem a correspondente negação, assim também no presente caso se aplica o principio de que *les extremes se touchent*. [os extremos se tocam]".⁵⁷

Jung relaciona arquétipo e instinto, porque para ele, como já mencionamos anteriormente, a afinidade entre os dois é total. O arquétipo seria a imagem do instinto: "psicologicamente, porém, como imagem do instinto, o arquétipo é um alvo espiritual para o qual tende toda a natureza do homem; é um mar em direção ao qual todos os rios percorrem seus acidentados caminhos".⁵⁸ Ao mesmo tempo é o principio formador da força instintiva e por isso o motivo da cor violeta na analogia -o azul que se mistura ao vermelho, aparecendo o violeta. É a natureza paradoxal do arquétipo.

Quando Jung afirma que a natureza do arquétipo não pode ser designada precisamente como psíquica, devido à inacessibilidade à consciência do arquétipo em si, não permitindo então, uma definição final e inequívoca, ele

abre uma porta para defini-lo como psicóide⁵⁹, isto é, que teria uma natureza quase psíquica, que exprime a possibilidade de ser tanto psíquico quanto não psíquico. Nas palavras de Jung:

"a ser assim, sua posição estaria situada para além dos limites da esfera psíquica, analogamente à posição do instinto fisiológico que tem suas raízes no organismo material e com sua natureza psicóide constitui a ponte de passagem à matéria em geral. Na representação arquetípica e na percepção instintiva o espírito e a matéria se defrontam no plano psíquico. Tanto a matéria como o espírito aparecem na esfera psíquica como qualidades que caracterizam conteúdos conscientes. Ambos são transcendentais. isto é irrepresentáveis em sua natureza, dado que a psique e seus conteúdos são a única realidade que nos é dada sem intermediários".⁶⁰

Sobre o caráter irrepresentável da matéria, Jung entende a suas reflexões e sugere que, "como a psique e a matéria estão encerradas em um só e mesmo mundo e, além disso, se acham permanentemente em contato entre si, e em última análise, se assentam em fatores transcendentais e irrepresentáveis, há, não só a possibilidade mas até mesmo certa probabilidade de que a matéria e a psique sejam dois aspectos diferentes de uma só e mesma coisa."⁶¹

Para Jaffé, a consequência destas reflexões e desta concepção de arquétipo é que:

"enquanto o modelo arquetípico fora até então descrito como uma antinomia entre espírito e instinto, esta alcança agora a mais extrema tensão entre "espírito e matéria" ou "espírito e mundo". Com isso, não se sugere apenas a idéia de possibilidade de uma cunhagem arquetípica do mundo e cosmos, mas Jung vê no arquétipo psicóide uma "ponte para o assunto em geral"...Esta nova caracterização do arquétipo como "psicóide", com todas as consequências que isso implica, é uma ampliação audaciosa senão lógica do modelo original do arquétipo como um todo antinômico e paradoxal. Seus aspectos complementares de largo alcance (como espírito e natureza, como elemento estrutural da psique e do mundo) explica a sua aplicabilidade às ciências espirituais tanto quanto às ciências naturais e também porque a psicologia profunda pertence a ambos os campos".⁶²

Esta mudança na concepção do arquétipo permitiu a Jung uma mudança de abordagem que foi facilitada, inclusive, pelo seu rompimento, que já se esboçava desde muito cedo em sua elaboração teórica, com a concepção racionalista unilateral do mundo e com o princípio determinista causal. Ele passa da perspectiva puramente subjetiva à objetiva, e da representação arquetípica ao transpessoal ou transpsíquico. Em outras palavras, ele passa a ter uma preocupação maior com o todo, no sentido de que cada extrato da existência está intimamente ligado a todos os outros -é o que faz com que uma ação em um determinado ponto, tenha implicações por todo o sistema. Ao mesmo tempo que estas concepções o levaram a reviver a idéia *Unus Mundus* que era amplamente usada pelos alquimistas na idade

média, encontramos esse paralelo atualmente na física contemporânea.

Dentro do intuito de abordar os fenômenos do universo de uma forma mais ampla, é que Jung começa a desenvolver seus estudos sobre os fenômenos sincronísticos, entre outros. Poderíamos dizer, resumidamente, que Jung define sincronicidade como um princípio de relações a-causais, que implicariam a ligação de dois ou mais eventos de forma significativa, apesar de não relacionados entre si de modo causal e não coincidindo no tempo e no espaço.

Aqui gostaríamos apenas de indicar mais uma preocupação -que abordaremos posteriormente- envolvendo as teorias de Jung e a física contemporânea. Da mesma maneira que Jung afirma que não temos acesso ao arquétipo em si, na física encontramos a mesma problemática, onde o observador é parte do fenômeno. Em uma passagem de seu livro "O mito do significado" Jaffé cita um físico quântico que está envolvido com o mesmo tipo de reflexão: "Heisenberg declara que não podemos mais contemplar em si mesmas essas pedras de construção da matéria que originalmente sustentávamos ser a realidade objetiva final. Isso devido ao fato de elas desafiarem todas as formas de localização objetiva no espaço e no tempo, e desde que basicamente é sempre exclusivamente o novo conhecimento dessas partículas que constitui o objeto da ciência. Por esse motivo, na ciência

natural o objeto da pesquisa não é mais a natureza em si, mas a natureza exposta ao questionamento humano e nisso o homem novamente se defronta consigo mesmo".⁶³

A consciência

Nos parece claro, com o que foi exposto até aqui, o papel fundamental da consciência na vida dos indivíduos, pois, pelo que foi afirmado, o mundo toma uma forma, na medida em que se torna uma imagem psíquica na consciência. Quando mais se aprofundava no conhecimento das manifestações do inconsciente, maior importância adquiria o papel da consciência para Jung. "...O homem é indispensável para completar a criação: ele próprio é o segundo criador do mundo; só ele deu ao mundo a sua existência objetiva, sem a qual, não sendo ouvido, não sendo visto, comendo silenciosamente, fazendo nascer, fazendo morrer, inclinando cabeças através de centenas de milhões de anos, teria prosseguido na morte mais profunda do não ser, em direção ao seu fim desconhecido. Só a consciência humana cria a existência objetiva e o significado, e o homem encontrou seu lugar indispensável no grande processo de ser".⁶⁴

Mais isso não significa, em absoluto, que esta ênfase se desse juntamente com uma desvalorização do inconscien-

te. Jung fala de uma consciência que considera e reconhece o inconsciente como um outro, isto é, como uma força autônoma que exerce um poder sobre ele e com o qual precisa se entender; e mais do que isso, a consciência só adquire seu poder criativo estando enraizada no inconsciente. Trata-se por assim dizer, de um sistema de trocas, pois os efeitos são recíprocos.

Jung ressalta a faculdade de reflexão e compreensão da consciência que lhe permite reconhecer o mundo exterior e interior dando-lhe sentido e se auto-ampliando e auto-transformando neste reconhecimento . O caráter de discriminação e diferenciação também são importantes nesta ampliação e transformação; para Jung "a diferenciação é a essência, a condição sine qua non da consciência". ⁶⁵ Esta importância também vem do fato de que um conteúdo inconsciente só pode ser apreendido pelo reconhecimento de seu oposto , e o arquétipo em particular, com a ambivalência da polaridade de suas imagens, podem contribuir largamente, tanto para um efeito positivo, como para um efeito negativo, e aí, a consciência é fundamental, pois o arquétipo assume o seu caráter organizador quando sob a ação do fator consciente, que separa os pares de opostos e os torna manifestos, possibilitando assim que o seu conteúdo seja apreendido . " ...hubiera sido um equívoco suponer que las imágenes fantásticas del inconsciente podrían utili-

zarse de manera inmediata, cual se se tratase de una revelación. No son sino la materia prima que, para cobrar sentido , necesita aún de la traducción a la lingua de la época correspondiente".⁶⁶

As imagens arquetípicas necessitam da consciência para lhes dar sentido, mas ao mesmo tempo , a consciência necessita do poder criativo do inconsciente, pois os arquétipos podem corrigir distúrbios do psiquismo individual, por exemplo, uma atitude unilateral da consciência e oferecer-lhe símbolos capazes de reorientá-la. Nas palavras de Humbert: "..Tornar-se consciente não consiste apenas em descobrir e sentir os mecanismos que nos fazem e ao mesmo tempo nos pregam uma armadilha, mas ainda em dar uma oportunidade àquilo que seria capaz de reparar e recomençar".⁶⁷

Se como diz Jung, o homem só conhece uma pequena parte de sua psique, a causalidade de sua existência psíquica está em grande parte em processos inconscientes, bem como estão agindo nele as determinações finais que tem sua origem e existência também no inconsciente, e a sua eficácia e natureza são imutáveis até se tornarem objetos da consciência. Ele nos explica:

"só se verificam correções desses fatores na consciência, mediante uma intuição e um ato de

decisão moral; por este motivo o autoconhecimento é, ao mesmo tempo, tão temido quanto necessário. Se despojarmos a mencionada frase do "Fundamentum" de sua linguagem teológica, o seu sentido será o seguinte: a consciência foi produzida com a finalidade de reconhecer (laudet) que sua existência provem de uma unidade superior (Deum); de considerar atentamente esta fonte (reverentiam), cujas determinações ela deve executar de modo inteligente e responsável (serviat), proporcionando deste modo um grau ótimo de vida e de possibilidade de desenvolvimento à psique em sua totalidade (salvet animam suam)".⁶⁸

A consciência autodesperta pode nos fortalecer contra os riscos dos opostos e assim se compensam perigos da unilateralidade do racional e do irracional, do instintivo e do espiritual. Pode olhar o bem e o mal numa perspectiva capaz de ponderar todos os aspectos, pois ignorá-los significa estar sob seu domínio, ser tiranizado por eles, e sujeitar-se a fracassos de diversos tipos -emocional, físico e moral. Quando se alcança um grau saudável de autoconhecimento, a qualidade do contato com o inconsciente valoriza, respectiva e proporcionalmente, a qualidade da consciência e com ela a vida da pessoa inteira.

Concluiremos com uma citação de Jaffé sobre a importância da consciência na obra de Jung. "O mito do significado" de Jung trata da consciência. A tarefa metafísica do homem consiste na contínua ampliação da consciência em geral, e seu destino como indivíduo na criação da consci-

ência individual. É a consciência que dá significado ao mundo".⁶⁹

NOTAS

1. JUNG, Carl Gustav. "A Energia Psíquica". Petrópolis, Vozes, 1983.pág.5.
2. Idem, pág.8.
3. Idem, "A natureza da Psique", Petrópolis, Vozes, 1984, Capítulo VIII.
4. Idem, pág. 170.
5. Idem, "A Energia Psíquica". ed.cit. pág. 10.
6. Sobre o teste de Associação ver: JUNG,C.G., "Psicogênese das doenças mentais" Petrópolis, Vozes, 1986, Capítulo III.
7. Idem, "A Energia Psíquica.,ed. cit. pág. 29.
8. Idem, pág. 14.
9. Idem, pág. 19.
10. Enantiodromia: conceito desenvolvido por Heráclito de Éfeso, onde ele trabalha a idéia das polaridades, do desdobramento de uma força em duas atividades qualitativamente diferentes, opostas, que lutam para se reunirem, mas quando se reúnem, se conflituam e voltam a se separar em seus contrários e lutam para se unir novamente. É o ponto de vista segundo o qual tudo o que é passa para o lado oposto. "O vivo converte-se em morto e o morto em vivo, o jovem em velho e o velho em jovem, o desperto em dormente, o dormente em desperto; a corrente do gerar e desaparecer jamais se detém" . Citado por JUNG, C.G., "Tipos Psicológicos", Rio de Janeiro, Zahar, 1981, pág.496."Da guerra dos opostos nasce todo vir-a-ser: as qualidades determinadas, que nos aparecem como duradouras, exprimem apenas a preponderância momentânea de unidos combatentes, mas com isso, a contenda perdura pela eternidade". Cfr. NIETZCHE, F."Considerações Extemporâneas" in Coleção "Os Pensadores", Editora Abril, São Paulo, 1983, pág. 36.
11. SAMUELS, Andrew e autres. "Dicionário Crítico de Análise Junguiana", Rio de Janeiro, Imago, pág. 68.
12. HUMBERT, Elie G. "Jung", São Paulo, Summus, 1985, pág. 124.
13. JUNG, Carl Gustav, "A Energia Psíquica", ed. cit. pág. 34.
14. Idem, pág. 41.
15. Idem, "A Natureza da Psique"., ed. cit. pág. 278.
16. Idem, "Símbolos de Transformação" Petrópolis, Vozes, 1986, pág. 112.
17. Idem. "A Energia Psíquica", ed. cit., pág. 46.

18. Para maiores detalhes sobre o tema: JUNG, Carl Gustav, "Símbolos da Transformação", ed. cit. pág. 129.
19. HUMBERT, Elie G., op. cit. pág. 46.
20. Idem, pág. 46.
21. SAMUELS, Andrew, op. cit. pág. 201.
22. JUNG, Carl Gustav. "Símbolos da Transformação", ed. cit. pág. 224.
23. Idem, "A Energia Psíquica", ed. cit. pág. 52.
24. Idem, "Símbolos de Transformação", ed. cit. pág. 319.
25. Idem, pág. 213.
26. Idem, pág. 320.
27. Jung usa o termo "primitivo" no sentido de "original", sem entretanto, segundo ele, emitir um juízo de valor. Cfr. JUNG, C.G. "A Natureza da Psique", ed. cit. pág. 39.
28. JUNG, Carl Gustav, "A Energia Psíquica", ed. cit. pág. 49.
29. Idem, pág. 56.
30. VON FRANZ, Marie-Louise. "Adivinhação e Sincronicidade" São Paulo, Cultrix, 1980, pág.23.
31. Ver JUNG, Carl Gustav. "Símbolos da Transformação", ed. cit.
32. Idem, "A Energia Psíquica", ed. cit. pág.57,
33. Idem, "Psicologia e Religião", Petrópolis, Vozes, Petrópolis, 1978, pág. 10.
34. Idem.
35. Embora não seja o objetivo deste trabalho abordar a totalidade dos conceitos elaborados por Jung, achamos conveniente aqui definirmos com maior precisão o conceito de individuação, por ter este conceito importância fundamental para o autor, e por ser também um conceito que se presta a muitos equívocos. "Individuação significa tornar-se um ser único, na medida em que por "individualidade" entendemos nossa singularidade mais íntima, última e incomparável, significando também que nos tornamos nosso próprio si mesmo". Jung faz a distinção entre o individualismo e a individuação: "Individualismo significa acentuar e dar ênfase deliberado a supostas peculiaridades, em oposição a considerações e obrigações coletivas. A individuação, no entanto, significa precisamente a realização melhor e mais completa das qualidades coletivas do ser humano; é a consideração adequada e não o esquecimento das peculiaridades individuais, o fator determinante de um melhor rendimento social. Cfr. JUNG, Carl Gustav., "O Eu e o Inconsciente", Petrópolis, Vozes, 1982, pág. 49.
36. JUNG, Carl Gustav, "A Energia Psíquica", ed. cit. pág. 57.
37. HUMBERT, Elie, G., op. cit. pág. 89.
38. JUNG, Carl Gustav. "O Eu e o Inconsciente", Petrópolis, Vozes, 1982, pág. 11.
39. HUMBERT, Elie G., op. cit. , pág. 111.
40. JUNG, C.G. citado por HUMBERT, E.G., op.cit. pág. 112.

41. JUNG, Carl Gustav. "Arquétipos e Inconsciente Coletivo", Buenos Aires, Paidós, pág. 10.
42. JUNG, Carl Gustav, "O Eu e o Inconsciente". ed. cit. pág. 13.
43. Idem, pág. 117.
44. Idem, pág. 22.
45. JUNG, Carl Gustav. "A Natureza da Psique" ed.cit.pág. 69.
46. Idem.
47. Idem, pág.73.
48. JUNG, Carl Gustav., citado por Jolande Jacobi in "Complexo Arquétipo-Símbolo na Psicologia de C.G.Jung" São Paulo, Cultrix, 1991,pág. 42.
49. JUNG, Carl Gustav. "Arquétipos e Inconsciente Coletivo", ed. cit. pág. 73.
50. Idem, pág. 74.
51. JUNG, Carl Gustav, "A Natureza da Psique", ed. cit. pág.138.
52. Idem.
53. FREY-ROHN, Liliane. "De Freud a Jung", Fundo de Cultura Econômica, México, 1991, pág.275.
54. JUNG, Carl Gustav. "A Natureza da Psique", ed. cit. pág. 146.
55. Citado por FREY-ROHN, Liliane. op. cit. pág. 169.
56. JUNG, Carl Gustav. "A Natureza da Psique" ed. cit. pág. 150.
57. Idem, pág. 143.
58. Idem, pág. 129.
59. Ele emprega o termo como adjetivo. Cfr. Idem, pág. 160.
60. Idem, pág. 153.
61. Idem, pág. 162.
62. JAFFÉ, Aniela. "O mito do significado na obra de C.G. Jung", Cultrix, São Paulo, 1989, pág. 26.
63. Idem, pág. 43.
64. Idem, pág. 140.
65. SAMUELS, Andreu e outros. op. cit. pág. 52.
66. Citado por FREY-ROHN, Liliane, op. cit. pág. 101.
67. HUMBERT, Elie, op. cit. pág. 102.
- 68, JUNG, Carl Gustav. "Aion. Estudos sobre o simbolismo do si mesmo", Petrópolis, Vozes, 1982, pág. 156.
69. JAFFÉ, Aniela, op. cit. pág. 141.

Capítulo II

A UNILATERALIDADE DA RAZÃO.

A crítica do racionalismo elaborada por Jung está inserida na sua análise do que ele denomina "crise de civilização". Envolvendo elementos específicos do pensamento junguiano, esta crítica apresenta uma complexidade tal que torna por vezes difícil a sua compreensão. Reconstruir o percurso do pensamento de Jung na elaboração dessa crítica constitui a proposta de trabalho deste segundo capítulo.

Utilizando como referencial de avaliação o seu quadro teórico, Jung credita à própria unilateralidade da razão, que teve seu predomínio à partir do século XIX, a crise em que mergulhou a civilização. Assim, é a partir do seu conceito de enantiodromia, que entende os movimentos pelos quais passa a humanidade, cuja influência se faz sentir nos processos psíquicos conscientes e inconscientes dos indivíduos em cada época.

Acreditamos que só foi possível à Jung, realizar esta crítica, por ter rompido com o que ele mesmo denominou de

"espírito da época". Para ele o "espírito da época" significa uma propensão, uma tendência sentimental, que age inconscientemente e possui uma força de sugestão muito poderosa, capaz de mobilizar em determinada direção o pensamento científico e a produção artística de uma época.

Assim sendo, Jung rompe com a crença em um conhecimento universalmente válido e possuidor da verdade sobre a natureza, que o racionalismo julgava deter, questionando sobretudo o caráter absoluto da "verdade" científica, pois estava convencido da relatividade de todo conhecimento. Ele considerava que tanto as condições psicológicas de um pesquisador -juntamente com o "espírito da época"- como o próprio fator histórico, relativizam todo o conhecimento científico.

Dando início ao nosso percurso, tentaremos mostrar como Jung vê a construção histórica de uma situação que permitiu a emergência do racionalismo com a forma que tomou nos séculos XIX e XX. Jung caracteriza o século XIX e o pensamento produzido nesta época como reação a uma corrente ainda predominante na época vitoriana, que tentava obstinadamente conservar viva -através do moralismo repressivo e dos ideais burgueses- as últimas ramificações da religiosidade características da Idade Média. O que faz com que a época vitoriana se caracterize por uma moral hipócrita e superficial e pelo predomínio de uma religiosi-

dade repressiva que funcionava como controladora. Na perspectiva de Jung, o Iluminismo vem romper com este estado de coisas e o materialismo e o racionalismo científico -como uma forma de reação- ganham mais corpo.

Poderíamos dizer que este é o momento culminante onde a passagem ocorre, é o momento dessa mudança enantiodrômica, onde a unilateralidade de uma posição é substituída por outra : "Da mesma forma como, no passado, era um pressuposto inquestionável que tudo o que existia devia a existência à vontade criadora de um Deus espiritual, assim também o século XIX descobriu a verdade, também inquestionável, de que tudo provém de causas materiais".¹

Como já salientamos anteriormente, esta mudança não se dá bruscamente, mas ela é construída no decorrer da história. Procuraremos ver então, como o tipo de crença e mentalidade foi se construindo e modificando à partir da Idade Média, para vir desembocar neste momento que assinalamos, da solidificação do materialismo.

Podemos dizer que na cosmovisão da Idade Média, o referencial de todas as coisas era o sagrado. O homem medieval vivenciava o cosmos de uma maneira onde todos os fenômenos estavam interligados. O espiritual se manifestava no material e a natureza era prenhe do sagrado. Por serem sociedades agrárias dependiam muito da natureza, e como esta

relação se dava de maneira a ser um fator a mais na aproximação com o divino, observavam a natureza com o intuito de ver os símbolos dos desígnios de Deus. Segundo Hilário Franco Júnior "O simbolismo era a forma de expressão do homem medieval padrão, o caminho para a exteriorização de seus sentimentos mais profundos. A concretude de seu estilo de vida dificultava a teorização, limitava a possibilidade de filtrar a realidade sensível extraíndo princípios gerais. Assim, ele buscava na própria materialidade da natureza elementos para compreender o lado transcendental dela".²

O homem acreditava ser um microcosmo contido no macrocosmo. Assim sendo, sua relação com a comunidade e a família eram dadas naturalmente, e as necessidades individuais subordinadas às da comunidade. Se por um lado o homem medieval era muito ligado à natureza, tendo-a como uma extensão de si mesmo, por outro, deveria acabar por combatê-la. No embate que se dava entre as forças cósmicas do bem e do mal, era atribuída à Igreja, considerada como intermediária entre Deus e o homem, a competência de designar os inimigos a serem combatidos. Embate que envolvia todo o universo, se prolongando no plano terrestre. A Igreja toma fervorosamente como inimiga à matéria, especialmente o corpo com suas tentações; sendo que o objetivo deste combate era o de libertar o homem das coisas corpóreas, com o intuito de um retorno a Deus.

O afastamento da natureza e da matéria de um modo geral, visaram, segundo Jung, a dois propósitos: o primeiro deles ou talvez o que tivesse primeiramente impulsionado esta atitude, era o combate ao paganismo e sua ligação religiosa com a natureza. Acreditava-se que o homem sucumbisse ao poder das criaturas porque os deuses as habitavam, e assim, ficavam sujeitos às influências mágicas ou demoníacas que delas emanavam, bem como à perturbação que a própria beleza estética da natureza causava. "Viajam os homens para admirar as alturas das montanhas, as enormes vagas do mar...e esquecem de si mesmos".³ O outro efeito desta postura, se manifestava na fuga do mundo e na busca do além; pois esta época também tinha como ideal a interiorização e a abstração espiritual. Segundo Jung "a luta contra o mundo físico possibilitou o desenvolvimento de um pensamento independente de exterioridades. O homem adquiriu aquela independência da idéia que conseguiu resistir à impressão estética, de modo que o pensamento não mais estava acorrentado ao efeito emocional da impressão e, inicialmente se opôs a ele, para depois ascender até a observação meditativa".⁴

O cuidado com a alma, que o homem medieval cultivava, fazia parte de uma mentalidade contratualista ⁵, que consistia em uma ligação estabelecida pelo homem com as forças do bem ou do mal. Este contratualismo também perpassa-

va a relação com Deus, que era vista como uma relação de direitos e obrigações recíprocas. Este cuidar da alma era inicialmente coletivo; e achava-se, que os resultados tanto do pecado como da virtude de um indivíduo, recaiam sobre a comunidade. Além do cuidado que se tomava, afim de evitar que uma atitude individual não contagiasse toda a comunidade, tomavam providências para formarem uma reserva de virtude nas suas comunidades, conforme acreditavam ser possível. Sendo assim, os mandatários do povo - os mosteiros e os príncipes- que eram os responsáveis por livrar do mal a comunidade dos fiéis, realizavam seus ritos de salvação coletiva.⁶

O cuidado com a alma torna-se cada vez mais individual, libertando-se aos poucos do comunitário. Segundo Hilário Franco Junior⁷, por volta do século XII, com as transformações da sociedade, o contratualismo coletivo se torna individual, passando a ter como centro o indivíduo; o qual deve responder perante Deus pelos seus atos. O julgamento divino recai agora sobre a atuação particular de cada alma.

A Igreja, pressionada por seus fiéis, se vê obrigada a ceder -apesar de em um primeiro momento recrudescer sua perseguição aos fiéis heréticos-, propondo exercícios religiosos mais pessoais. Mas esta devoção mais interiorizada não excluía outras formas coletivas de vida paroquial.

A passagem para a interiorização das práticas cristãs foi bem lenta, inicia-se primeiramente pelos aristocratas e ricos, que passaram a ler, eles próprios, as palavras da oração. Esta prática, que se difundiu progressivamente, passa a incorporar inclusive pequenos objetos que traziam figuras sagradas, como a de Cristo ou da Virgem.⁸

As transformações que começam a ocorrer em torno dos séculos X, XI e XII, com a expansão populacional e consequentemente territorial, abalam as estruturas feudais e, juntamente com ela, a espiritualidade tão vigorosa que até então predominava. Paralelamente, o desenvolvimento de um segmento urbano e mercantil de características expansionistas acelera a busca de novos valores.⁹ Começavam a surgir cidades, as universidades, a literatura laica, a filosofia racionalista, a ciência empírica, as monarquias nacionais. O homem dominava cada vez mais a natureza e colocava-a a seu serviço, extraíndo dela a sua riqueza. Começava o predomínio de uma postura cada vez mais materialista, que desvirtuava os princípios da sociedade cristã.

No Renascimento, vemos transformado o sentimento do homem pela natureza, que passa a penetrar novamente como na antiguidade, em seus mistérios; deslocando os princípios cristãos para um segundo plano. Pelo deslocamento do centro de interesse do mundo interior para o mundo exterior, passa a haver uma exteriorização do homem, dos valo-

res íntimos que cada um cultivava de si mesmo; como também um maior conhecimento da natureza como não havia antes. Mas o conhecimento e a experiência do mundo interior, enquanto espiritualidade, iam diminuindo proporcionalmente: o mundo estava se despojando de Deus e de sua alma.

No que relatamos até agora, podemos visualizar como a mudança de atitude vai ocorrendo, até o ponto onde se dará a passagem enantiodrônômica. Uma tendência à horizontalidade começa a aparecer como reação à unilateralidade do movimento ascendente da espiritualidade. Jung afirma que o desenvolvimento unilateral de uma função em detrimento do seu oposto, deve ser corrigido, evitando-se cair na unilateralidade oposta. Mas o que observamos, é que foi exatamente esta mudança unilateral que veio a ocorrer. Neste relato de Hilário Franco Junior, percebemos como vai se dando a passagem: "com o racionalismo justificando, o cientificismo possibilitando e o materialismo tornando necessário, o ocidente se lançou desde fins da Idade Média à conquista do mundo. De fato, os cristãos ocidentais como reconhecedores do único e verdadeiro Deus racional e criador, se viram no direito de dominar os povos que não o aceitavam. No fundo, tanto as cruzadas contra os muçulmanos, quanto a conquista da América aos indígenas, tiveram por isso caráter de guerra santa. Era a razão ganhando espaço, o Deus cristão recuperando direitos: o homem ocidental cumpria seu papel" ¹⁰

As mudanças se processavam em todos os âmbitos da vida e a ciência participava desta mudança. Os séculos XVI e XVII marcaram na história das ciências um período de profundas transformações. A revolução copérnico-galileana soube-se à influência racionalista da filosofia de Descartes, e a revolução científica começada na astronomia e na física, foi gradativamente vencendo resistências das mais diversas ordens -principalmente a da Igreja- estendendo-se aos vários campos de conhecimento. No ponto de vista de Jung o que ocorreu nessa época, já foi o desembocar dos acontecimentos que vinham se processando há tempos:

"Quando a idade gótica, com seu impulso em direção às alturas, mas com uma base geográfica e uma concepção de mundo muito limitada ruiu, aluída pela catástrofe espiritual que foi a Reforma, a linha horizontal em que se desenvolveu a consciência moderna interferiu na linha vertical do espírito europeu. A consciência deixou de se desenvolver para o alto, mas ampliou-se horizontalmente, tanto do ponto de vista geográfico, como do ponto de vista filosófico. Foi a época das grandes viagens de descobrimentos e da ampliação empírica de nossas concepções relativas ao mundo. A crença na substancialidade da alma foi substituída pouco a pouco pela convicção cada vez mais intransigente quanto à substancialidade do mundo material, até que, por fim, após quatro séculos, os expoentes da consciência européia, os pensadores e pesquisadores, vissem o espírito em uma dependência total em relação à matéria e às causas materiais". ¹¹

No século XVII surge Newton, cuja concepção mecânica

da natureza, representou uma grandiosa síntese das obras de Copérnico, Kepler, Galileu, Bacon e Descartes; vindo consolidar já em fins do século XVII uma mudança fundamental no modo de pensar.

A filosofia de Descartes, cujo método pretendia chegar à verdade através da razão, a qual era considerada superior à emoção e à vontade, ganha forma com Newton. "Na concepção newtoniana, Deus criou no princípio as partículas materiais, as forças entre elas e as leis fundamentais do movimento. Todo o universo foi posto em movimento desse modo e continuou funcionando desde então, como uma máquina governada por leis imutáveis. A concepção mecanicista da natureza está, pois, intimamente relacionada com o rigoroso determinismo em que a gigantesca máquina cósmica é completamente causal e determinada".¹²

Com a solidificação da física no século XVII, era quase inevitável que a cosmovisão dos séculos XVIII e XIX, tivessem como modelo a física newtoniana -um modelo que atravessou os diversos saberes-, bem como a crença na abordagem racional dos problemas humanos. Cabe aqui ressaltar um fato, sobre o qual nos chama a atenção Isabelle Stengers ¹³ de que o século XVIII conseguiu desconectar, o que fora conectado por Newton e Leibniz, a saber: a física e a teologia. Sendo assim, a mecânica racional passou a ser a expressão por excelência da razão humana.

Com a solidificação da física no século XVII, era quase inevitável que a cosmovisão dos séculos XVIII e XIX, tivessem como modelo a física newtoniana -um modelo que atravessou os diversos saberes-, bem como a crença na abordagem racional dos problemas humanos. Cabe aqui ressaltar um fato, sobre o qual nos chama a atenção Isabelle Stengers ¹³ de que o século XVIII conseguiu desconectar, o que fora conectado por Newton e Leibniz, a saber: a física e a teologia. Sendo assim, a mecânica racional passou a ser a expressão por excelência da razão humana.

Deve ser explicitado porém, que a própria concepção racionalista do mundo, vai sofrendo modificações no decorrer destes séculos. Como nos explica Mora: "Mientras en el siglo XVII el racionalismo era la expresión de un supuesto metafísico y a la vez religioso, por el apoyo último de un universo concebido como inteligible, el siglo XVIII entiende la razón como un instrumento mediante el cual el hombre podrá disolver la obscuridad que lo rodea; la razón del siglo XVIII es a la vez una actitud epistemológica que integra la experiencia y una norma para la acción moral y social". ¹⁴

Podemos dizer que o principal expoente, ou a pessoa que elabora e expressa o pensamento desta época, e cuja

influência ainda é fundamental no pensamento contemporâneo, foi Kant. Ele se utiliza da mecânica de Newton como um modelo e um método científico. Substitui a idéia da existência de uma harmonia entre sujeito e objeto (acordo final) pelo princípio de uma submissão necessária do objeto ao sujeito.¹⁵ É a total dominação da natureza, das forças arbitrárias invisíveis. É a empresa do homem em submeter a natureza ao que pode ser medido, calculado e manipulado. Kant afirma a realidade causal. Nos diz que a causalidade está em toda parte. Toda ação, toda escolha e decisão podem ser explicadas e compreendidas -enquanto descritas como fenômeno- a partir do encadeamento das causas e dos efeitos.¹⁶ A ciência natural não seria possível sem se supor que os fenômenos se sucedem de acordo com uma estrita relação de causa e efeito. A causalidade é, portanto, para Kant, uma lei universal e necessária.

Como ressaltamos anteriormente na citação de Jung, ele frisa, que neste momento há como culminação do processo, o triunfo da matéria: só a matéria é a realidade última e os fenômenos espirituais nada mais são do que uma manifestação desta. Acabou-se a época do obscurantismo; o século XVIII foi chamado século das luzes ou Iluminismo.

A mudança de tendência, de buscar explicações na ordem física ao invés da espiritual, se processou, segundo

Jung, como todo fenômeno da psicologia dos povos, de uma maneira inconsciente. Se não fosse assim, a consciência de uma mudança de tendência, despertaria o sentimento crítico, que possibilitaria aos indivíduos perceberem que recaem novamente no erro da unilateralidade: se antes explicavam o mundo apenas desde a perspectiva espiritual, agora o fazem exclusivamente desde a ótica do materialismo. Este erro por sua vez, levou à pretensão de conhecer a matéria melhor do que o espírito. "...a matéria nos é tão desconhecida quanto o espírito. Nada sabemos a respeito das últimas coisas. Somente esta constatação é capaz de nos restituir o equilíbrio".¹⁷

Jung também critica a pretensa neutralidade do materialismo racionalista, porque ele considera que sob a capa de uma atitude mental aparentemente insuspeita, ele é na realidade um movimento psicológico de oposição ao misticismo. "O materialismo e o misticismo nada mais são do que um par psicológico de contrários, precisamente o ateísmo e o teísmo. são irmãos inimigos, dois métodos diferentes de enfrentar de algum modo as influências poderosas do inconsciente: um negando-as e o outro reconhecendo-as".¹⁸

Sobre estas reflexões de Jung a respeito da questão da matéria e do espírito, nos remeteremos a uma afirmação teórica -à qual já nos referimos- em que ele enfatiza que a única realidade dada de imediato é a experiência psíqui-

ca. E que ambos os domínios -matéria e espírito- são idéias arquetípicas que transcendem a consciência. São posições complementares e como tais, deveria haver um equilíbrio entre elas.

E é usando este tipo de argumento que Jung tece suas críticas à razão, ou melhor, a uma postura unilateral que coloca a razão como a detentora da verdade. Em suas palavras: "Esta lejos de mi intención el querer quitar valor al don divino de la razón, esa suprema facultad humana. Pero como rectora única no tiene sentido alguno; tiene tan poco sentido como la luz en un mundo en el cual no se le enfrentase la oscuridad. ... (el hombre) nunca debería olvidar que el mundo subsiste porque sus opuestos se equilibran. Así, también lo racional es equilibrado por lo irracional y lo que tiende a un fin es equilibrado por lo dado.¹⁹

Não são poucas as críticas que Jung faz a este predomínio exclusivo da racionalidade materialista e tampouco é otimista na sua avaliação dos resultados deste predomínio. Para ele, o indivíduo moderno se dissociou quando reprimiu o seu lado irracional. A razão tentou por todos os meios manter à margem a desordem, ela excluiu o que não conhecia; o mundo deveria funcionar como uma máquina. Mas a vontade do homem no seu entender, não é suficiente para

excluir uma função tão importante como esta, e sendo assim, ela permanece em estado latente.

. A subjugação que o Iluminismo fez das forças inconscientes, que se estende até hoje com a forma de supervalorização e unilateralização das concepções científicas, supostas portadoras das verdades de validade universal, vêm reforçar apenas o lado da consciência, do conhecimento dos objetos externos, desvalorizando o inconsciente e assim, acabando por colocar em risco a totalidade da existência humana. Esta desvalorização do mundo interior, do irracional é grave, e traz consequências desastrosas; sua ação pode tornar-se devastadora:

"As gigantescas catástrofes que nos ameaçam não são, de modo algum, acontecimentos elementares de natureza física ou biológica, mas acontecimentos psíquicos. As guerras e revoluções que nos ameaçam com tanta violência nada mais são do que epidemias psíquicas. A todo momento contamos com a possibilidade de milhões de pessoas se deixarem tomar por um delírio e com isso vivermos mais uma guerra mundial ou uma revolução violenta. Em lugar de animais ferozes, dos terremotos e grandes inundações, o homem hoje se vê exposto às suas forças psíquicas elementares. O psíquico é um poder imensamente maior do que todas as demais forças terrestres. O Iluminismo, ao expulsar os deuses da natureza e das instituições humanas, não atentou àquele Deus do terror que habita em toda a alma humana."²⁰

Os fenômenos da primeira e segunda guerra mundiais

foram temas de reflexão para Jung. Para ele era a prova mais irrefutável da reanimação e do avançar das forças irracionais sobre as nações que se julgavam organizadas racionalmente, ou melhor dizendo, que tinham na razão o seu ideal de organização. Particularmente o fenômeno do nazismo na Alemanha lhe chamara a atenção. Para ele, somente os fatores de ordem sócio-econômicos não bastavam para explicar o fenômeno. O que ele viu, foi a reanimação de forças inconscientes que se personificaram como o deus Wotan, e que "possuíram" o povo alemão. "Wotan é um deus da tormenta e da efervescência, desencadeador das paixões e das lutas e, além disso, mago poderoso e artista das ilusões, ligado a todos os segredos da natureza oculta".²¹ Jung considerava Wotan como uma característica fundamental do povo alemão e achava que a terrível experiência deveria servir para alertá-los e a toda a humanidade, "de quais labirintos obscuros da alma o cristianismo pretendia salvar os homens".²²

Não se passa impunemente por transformações como as que ocorreram desde a Idade Média. Tanto a imagem de uma autoridade metafísica como a de uma substancialidade da alma desapareceram da consciência do homem, voltando-se para o inconsciente como potências psíquicas. "Desde tempos imemoriais, a natureza teve uma alma. Pela primeira vez agora vivemos em uma natureza inanimada e dessacrali-

zada. Ninguém pode negar o papel fundamental desempenhado pelas potências da alma humana, a que se chamou de "deuses do passado"...Se por um lado a natureza se inanimou, por outro, as condições psíquicas geradoras de demônios ficaram mais ativas do que nunca. Na verdade os demônios não desapareceram, apenas modificaram sua fisionomia. Eles se transformaram em potências psíquicas inconscientes"²³ Jung ressalta nesta passagem que, o que se projetava na natureza, mais uma vez volta a pertencer ao homem como sua sombra.²⁴ Como consequência, devido ao caráter de sombra destes conteúdos, os indivíduos não os aceitando como seus, passaram a projetá-los nos outros, no mundo externo. Foi isto o que ocorreu, por exemplo, na Alemanha durante a Segunda Guerra, com a propaganda que faziam de seus inimigos: era pura psicologia alemã projetada.

Consideramos ser interessante neste momento ressaltar a contribuição de Jung sobre a psicologia das massas, uma vez que estamos tratando de um tema coletivo de desagregação psíquica. Ele coloca, que a psicopatologia de massas tem sua origem na psicopatologia individual, isto é, como é através dos indivíduos que o inconsciente coletivo se manifesta, somente com a observação da emergência de determinados fenômenos no inconsciente de vários indivíduos, é que se pode concluir por uma investigação dos fenômenos de massa correspondentes.

Um exemplo deste acontecimento foram os sonhos dos pacientes de Jung que antecederam as duas guerras mundiais. Ele relata que o que observava nos sonhos ultrapassava conteúdos de natureza pessoal, eram conteúdos que exprimiam brutalidade, crueldade e violência, através de motivos mitológicos -eram manifestações arquetípicas. Jung ressalta o caráter compensatório deste fenômeno: algo que a nível da atitude consciente estava fora de proporção, a ponto de mobilizar um movimento contrário do inconsciente. Da mesma forma que um movimento inconsciente pode não ser absorvido por uma consciência individual, chegando a gerar uma psicose, o mesmo pode ocorrer com o coletivo. Sendo assim, quando estes símbolos começam a se manifestar em vários indivíduos e não conseguem ser assimilados, eles passam a exercer um grande poder de atração e unem os indivíduos isolados, originando uma massa. Jung chama a atenção para o fato de que "quando se trata de movimentos da massa e não mais do indivíduo, cessam os regulamentos humanos e os arquétipos passam a atuar. É o que também acontece na vida do indivíduo, quando este se vê diante de situações que não mais consegue controlar através das categorias que conhece e dispõe".²⁵

Gostaríamos neste ponto de retomar uma questão que já expusemos no capítulo anterior, sobre a importância do pa-

pel da consciência e do indivíduo como portador desta. Dentro do exemplo que utilizávamos, Jung considera que a irrupção destas forças foram possibilitadas pelo estado de alienação da consciência dos fatores da natureza humana, provocadas por uma existência insegura, dependente de fatores sociais e econômicos que sujeitavam os indivíduos a uma forma de vida massificada e instável. Este estado é corroborado por uma determinada cosmovisão do homem moderno, que tem uma base excessivamente racionalista, levando a uma separação do mundo interior e exterior, não possibilitando e nem criando uma ponte para a emergência do dado irracional. Mas existem simbolismos arcaicos no homem, que possuem vida própria, devido ao seu caráter arquetípico, e que tem necessidade de se manifestar. Assim, seria necessário criar formas de representação, afim de poder permitir um escoamento da energia psíquica.

Mas a consciência se encontra, como já ressaltamos, em um estado de descentralização de um ponto de equilíbrio, afastada cada vez mais do inconsciente, o que provoca por sua vez, o mesmo movimento de equiparação do inconsciente, levando finalmente a uma dissociação. Em outras palavras, o inconsciente em si não é um perigo, mas passa a sê-lo, na medida em que cresce a sua repressão, o que caracteriza uma atitude consciente totalmente inadequada.

Como nos explica Jung, a natureza do inconsciente é paradoxal: "o inconsciente não é só natureza e mal, é fonte também de bens supremos. Não é só escuro, também é claro; não é só animal, semi-humano e demoníaco, também é sobre-humano, de natureza espiritual e divina (no sentido antigo da palavra). Mercúrio, que personifica o inconsciente, é essencialmente duplex, de natureza dupla e paradoxal, diabo e monstro, animal e ao mesmo tempo remédio salutar, "filho dos filósofos", "sapientia Dei" e "donum spiritus sancti" (Sabedoria de Deus e dom do espírito Santo".²⁶ Sendo assim, a atitude da consciência deveria ser outra, isto é, caberia a ela -defendendo e preservando suas razões- usar sua capacidade de discriminação para separar estes pares de opostos e relacioná-los. Pois somente a consciência é capaz de sentir emocionalmente sua relevância e reconhecer o que é pertinente e válido para a vida, porque, através do reconhecimento do que é um conteúdo do inconsciente, o indivíduo retira as suas projeções do mundo e as integra ao consciente, ampliando-o e se transformando. É essa consciência que discrimina, que poderá integrar uma nova compreensão vinda do inconsciente, com símbolos de natureza coletiva que refletiriam uma força de ordenamento. Jung enfatiza a necessidade de colaboração entre as duas instâncias:"existe de fato um equilíbrio entre o eu e o não-eu psíquico, uma religio, ou seja, um levar em conta escrupulosamente a presença das forças in-

conscientes, que não podemos negligenciar sem correr perigo".²⁷

Caberia aqui então ressaltar a importância do indivíduo como portador da consciência, pois a integração dos conteúdos inconscientes se faz de uma maneira individual, com uma valoração moral, o que implica em uma postura ética. Porque neste momento o indivíduo se vê face ao problema do arbítrio de seu próprio julgamento, isto é, de tomar a decisão, através da reflexão, de assimilar os conteúdos do inconsciente e transformar a sua personalidade ou até sucumbir ao poder das imagens do inconsciente ou mesmo ignorá-las.

A questão delicada, que se coloca ao indivíduo, é que em geral o que se encontra projetado é a sua sombra. O que ele tem que reconhecer, é o seu lado obscuro, mau, e entender que isso faz parte de sua natureza, pois é a negligência deste fator, que o torna um instrumento para o mal e o faz projetá-lo no outro. E, como coloca Jung, "a perda da possibilidade de compreensão também nos retira a possibilidade de lidarmos com o mal. Aqui nos vemos diante de um dos conceitos básicos da tradição cristã e um grande obstáculo à nossa política. Segundo esse princípio, é preciso evitar o mal a todo custo e, se for possível, jamais falar dele, nem mencioná-lo. O mal é também o "desfavorá-

vel", o tabu e a instância do terror".²⁸

Não foi apenas a metafísica cristã quem retirou da consciência moral humana a responsabilidade pelo mal, mas também, de uma maneira distinta, as teorias que trabalham com verdades científicas universais, apoiadas em conhecimentos abstratos e estatísticos, que excluem as irregularidades e exceções, manipulando uma média ideal. Como efeito destas teorias, além da nivelção e regressão de todos os processos singulares, temos a massificação dos indivíduos -que se caracterizam fundamentalmente pela "irregularidade"- transformando-os em unidades sociais, meros dados estatísticos, unidades anônimas que se acumulam em formações de massas.

O indivíduo em seu sentido mais profundo se torna obsoleto, passa a possuir uma significação mínima, e segundo Jung: "Em lugar da essência singular concreta, surgem nomes de organizações e, no ápice deste processo, o conceito abstrato do Estado enquanto princípio da realidade política. É inevitável, então, que a responsabilidade moral do indivíduo seja substituída pela razão do Estado".²⁹ O que gostaríamos de ressaltar aqui, é que o indivíduo delega toda a responsabilidade moral dos acontecimentos no mundo, acontecimentos que acabam se refletindo em sua própria vida, a um grande anônimo chamado "sociedade" ou então Esta-

do. Se isentando de tomar as rédeas de sua própria vida, continua a projetar o mal no mundo.

Sejam quais forem os motivos que levam o indivíduo a não empreender a árdua caminhada em direção ao reconhecimento de sua totalidade e integridade, ele não deve se esquecer da regra psicológica: "quando um fato interior não se torna consciente ele acontece exteriormente, sob a forma de fatalidade, ou seja: se o indivíduo se mantém íntegro e não percebe sua antinomia interior, então é o mundo que deve configurar o conflito e cindir-se em duas partes opostas".³⁰

Dentro desta situação crítica em que se encontra a individualidade de ser humano, como também a crescente descrença do homem na possibilidade de organizar o mundo, racionalmente -descrença esta provocada sobretudo pelos horrores das guerras que se alastram pelo mundo- os indivíduos se voltam novamente para a alma, indicando um novo movimento da libido. E segundo Jung: "El enorme incremento universal del interés por la psicología en los dos últimos decenios, muestra irrefutablemente que la conciencia moderna se há retirado un poco de la exterioridad material para volverse hacia la interioridad subjetiva".³¹

O homem depois de explorar todos os cantos do planeta

e ampliar seus conhecimentos do cosmos, com viagens interplanetárias ou através de potentes telescópios, como também, conhecer com ajuda da mais alta tecnologia o funcionamento das células e dos genes; volta-se cada vez mais para o seu interior, procurando saber o que está por trás da consciência. Não é sem resistências que este caminho é percorrido, e nos causa surpresa o quanto aquém de todo o conhecimento científico se encontra o conhecimento da psique, apesar de ser, como afirma Jung "la más grande de todas las maravillas del cosmos y la condición sine qua non del mundo como objeto" ³² Mas não nos deixa dúvida o fato de que a simples suposição de um conhecimento que não o promovido pelas categorias da razão, vem abalar as certezas e colocar limites ao conhecimento racional, abalando assim, conseqüentemente, os alicerces sobre os quais durante séculos os homens construíram e ainda constroem sua vida.

Um fato que chama a atenção de Jung, é que não é a psicologia enquanto ciência que desperta o interesse, mas sim, os fenômenos psíquicos de uma maneira geral, bem como a astrologia, a parapsicologia, o espiritualismo e disciplinas afins. Porque esta busca, como ressalta Jung, se dá por uma via onde é possível observar o processamento do refluxo da energia psíquica, que reanima forças de caráter religioso. A religião, no entender de Jung -enquanto com-

preendida como uma observação cuidadosa e consideração dos conteúdos irracionais da alma- é uma função natural do ser humano, um comportamento instintivo que não desaparece, e ela ressurgue sempre, e pode ser observada ao longo de toda a história cultural da humanidade. Esta função aparece sobretudo com o intento de equilibrar psiquicamente o homem, quando sua consciência se sente ameaçada por fatores incontroláveis, tanto de natureza exterior como interior.

O que Jung está assinalando, é que este interesse crescente pela psique, bem como outros acontecimentos da atualidade, por exemplo as descobertas da física quântica, vêm nos mostrar que o mundo material e suas certezas parecem estar se relativizando, a ponto da consciência do homem ter que se voltar para outras formas de compreensão do mundo. Não é uma casualidade que o Ocidente se volte cada vez mais para o Oriente em busca do preenchimento de uma necessidade espiritual.

O que se observa, é que este crescente interesse não passa pelo conhecimento acadêmico e universitário, salvo algumas exceções, mas é um interesse que nasce nas pessoas em geral, no povo, que são mais suscetíveis aos movimentos da alma. Jung pressentia em relação a este fato uma disposição para a criação de novas formas psíquicas. Ele achava que esta fascinação exercida pela alma no homem

contemporâneo, "es el germen que promete una modificación profunda en la actitud espiritual del mundo occidental...es un fenómeno de gran importancia, mas digno de atención cuanto que esta arraigado em extensas capas del pueblo y -como lo demuestra la história- inconmensurables del alma, que transforman la vida de los pueblos y de las culturas por modo imprevisto y misterioso". ³³

Talvez, o que presenciamos agora, seja o caminho de volta do que foi feito outrora: a divisão entre natureza e espírito. É a psique humana reivindicando o reconhecimento desta sua unidade original pela consciência, de que ambos os aspectos fazem parte de uma mesma alma.

NOTAS

1. JUNG, Carl Gustav, "A Natureza da Psique", ed. cit. p. 285.
2. FRANCO JUNIOR, Hilário. "A Idade Média. O nascimento do Ocidente", São Paulo, Brasiliense, 1982, p. 160.
3. JUNG, Carl Gustav. "Símbolos da Transformação", ed. cit. p. 63.
4. Idem, p. 64.
5. FRANCO JUNIOR, Hilário. op. cit. p. 164.
6. ARIES, Philippe e DUBY, Georges. "História da vida privada. Da Europa feudal à renascença", Vol.II, São Paulo, Companhia das Letras, 1991, p. 521,522..
7. FRANCO JUNIOR, Hilário. op. cit.
8. ARIES, Philippe e alt, op. cit.
9. FRANCO JUNIOR, Hilário, op. cit. p. 15.
10. Idem, p. 178.
11. JUNG, Carl Gustav. "A Natureza da Psique", ed. cit. p. 283.
12. CAPRA, Fritjof. "O ponto de mutação", São Paulo, Cultrix, , 1988, p. 61.
13. STENGERS, Isabelle. "Quem tem medo da ciência? Ciência e poderes" São Paulo, Siciliano, 1990, p. 60.
14. MORA, José Ferrater. "Diccionario de Filosofía"Madrid, Alianza, 1986, Vol. IV, p. 2762.
15. DELEUZE, Gilles. "Para ler Kant" Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1976.
16. STENGERS, Isabelle, op. cit.
17. JUNG, Carl Gustav. "A Natureza da Psique" ed. cit. p. 287.
18. Idem p. 317.
19. JUNG, Carl Gustav. "Arquétipos e Inconsciente Coletivo" ed. cit. p. 87.
20. JUNG, Carl Gustav. "Aspectos do drama contemporâneo", Petrópolis, Vozes, 1983, p. 57.
21. Idem, p. 5.
22. Idem, p. 32.
23. Idem.
24. Poderíamos dizer resumidamente que a sombra na perspectiva da teoria junguiana, engloba todos os aspectos da personalidade com os quais os indivíduos não querem se relacionar. Entrariam as qualidades desagradáveis, o lado considerado "inferior" e sem valor da personalidade ou os aspectos mais obscuros. Todos os indivíduos têm sua sombra, ela é uma parte viva da personalidade, e não pode ser

Capítulo III

SINCRONICIDADE E A-CAUSALIDADE

Neste capítulo, temos como proposta de trabalho, traçar em linhas gerais a consequência que teve para o pensamento de Jung, sua ruptura com o paradigma dominante nas ciências do século XIX e início deste século, cujo conteúdo discutimos no capítulo anterior. Será principalmente através da discussão da sua elaboração da teoria da sincronicidade, que mostraremos a contribuição singular de Jung para a formulação de uma nova concepção da realidade. Esta teoria ao mesmo tempo que reflete seu rompimento com o exclusivismo do modelo determinista-causal e com o modelo materialista-racionalista, e o aproxima da física quântica, resgata o lugar do espírito no mundo, outrora excluído pela unilateralidade destas abordagens.

Como é obvio, não pretendemos esgotar aqui a análise do conceito de sincronicidade na obra de Jung. A profunda imbricação deste conceito com o conjunto da obra junguiana e com a fundamentação filosófica desta tornariam inviável quaisquer tentativa de realizar um estudo dessa profundidade nos limites deste trabalho. Todavia nos parece impor-

tante abrir um espaço de reflexão em torno da questão da sincronicidade, e isto não apenas porque essa reflexão se impõe na direção progressivamente tomada pela reflexão junguiana, como também porque é a partir dela -acreditamos- que se abrem caminhos singulares para repensarmos a própria psicologia.

No decorrer do desenvolvimento de sua teoria, Jung trabalhou com três princípios de interpretação da realidade. São eles: causalidade, finalidade e sincronicidade. Em um dado momento de sua obra, ele percebeu que o princípio da causalidade e da finalidade não eram suficientes para explicar os fenômenos relacionados à psique. Alguns eventos necessitavam de outro princípio explicativo, o que o leva a elaborar o seu princípio de sincronicidade, ou princípio de conexões a-causais, que significaria uma coincidência no tempo de dois ou mais eventos sem relações causais, mas que possuem um mesmo significado.

No primeiro capítulo discutimos os pontos de vista mecanicista e energético utilizados por Jung, que implicam uma perspectiva causal e finalista da psique. Ambos os pontos de vista, estavam em consonância com o pensamento dominante da época que, no caso da psiquiatria, se expressava na busca das causas dos fenômenos psíquicos observados nos pacientes. Em um primeiro momento de seu desenvol-

vimento teórico, Jung estava perfeitamente de acordo com o ponto de vista causal, que lhe bastava como princípio explicativo. Mas com o decorrer do seu desenvolvimento teórico, ficava cada vez mais claro que a concepção dinâmica da psique indicava uma natureza expansiva, isto é, era como se a natureza tivesse um propósito final implícito na origem do organismo, ou no caso do indivíduo.

Esta concepção finalista, também vinha de encontro a solucionar uma questão que Jung se colocava a respeito dos processos criativos do inconsciente. Para ele por exemplo, muito do que o sonho tinha a dizer se referia a uma orientação que o inconsciente dava ao indivíduo, no sentido de ajudá-lo a solucionar um conflito existente. Isto é, através dos sonhos o inconsciente propunha formas criativas para se sair de uma situação dada. Assim sendo, ficava muito difícil para ele aceitar a redução da criatividade dos sonhos - uma vez que ele pensava ser a criatividade uma qualidade inata do ser humano-, às circunstâncias psíquicas do passado do indivíduo.

Apesar do princípio finalista ir além do princípio causal, ele não o exclui, pois este pode ser ampliado para incluir um ponto de vista que considera a finalidade de um evento. E foi assim que Jung procedeu, até que o avançar de seus estudos lhe colocaram a questão do limite do

princípio da causalidade, para explicar determinados fenômenos que ele encontrava na sua experiência clínica.

Na década de vinte, Jung já se via às voltas com o conceito de sincronicidade ¹, pois estava convencido de que a causalidade não era uma verdade absoluta em si mesma, devendo ser considerada em seu momento histórico, sujeita a todos os condicionamentos da época em que emergiu. "O problema da sincronicidade me tem ocupado há muito tempo, sobretudo à partir de meados dos anos vinte, quando ao investigar os fenômenos do inconsciente coletivo, deparava-me constantemente com conexões que eu não podia simplesmente explicar como sendo grupos ou "séries" de aca-sos. Tratava-se antes, de "coincidências" de tal modo ligadas significativamente entre si, que seu concomitante "causal" representa um grau de improbabilidade que seria preciso exprimir mediante um número astronômico".²

A sincronicidade como um outro princípio explicativo começa a ser trabalhada por Jung, em um momento que a própria física abalava o absolutismo causal, quando as investigações científicas começaram a se estender ao plano cósmico, bem como ao reino subatômico da matéria. Poderíamos dizer que a investigação de duas realidades incomensuráveis mas correspondentes -microcosmos e macrocosmos- proporcionaram uma nova teorização da realidade.

Assim, a outra via pela qual se reforçou o interesse de Jung por este tema, foi o seu contato com alguns físicos da teoria quântica. Nos relata Progoff: "...o impulso imediato para formular os detalhes de sua hipótese, lhe veio do contato com os físicos Niels Bohr e Wolfgang Pauli e de sua antiga amizade com Albert Einstein. No curso de seus debates com eles, Jung percebeu a equivalência do átomo como unidade básica do mundo físico e a psique do ser humano. Essa correspondência acentua-se ainda mais quando se compara o átomo com a concepção da psique que Jung desenvolveu com seu método característico de sondagem das profundezas do ser humano".³

Devido à natureza delicada do tema da sincronicidade Jung só teve a "coragem" -como ele mesmo se coloca-⁴ de apresentar o tema ao grande público em 1950. Era considerado delicado por dois motivos: primeiramente porque a justificativa de tal princípio só poder ser abordada em interpretações não causais da natureza (astrologia, oráculos orientais, taró, etc.), inabordáveis para os métodos científicos utilizados até então. E segundo, porque eram considerados métodos suspeitos ou coisas esotéricas pela comunidade científica. A sua aproximação a estes métodos, lhe valeu a fama de místico e por isso se tornou alvo de desprezo dessa comunidade.⁵

Estes obstáculos não desanimavam Jung, que tinha pelo irracional um profundo respeito e uma certeza de que ali encontraria explicações. "A plenitude irracional da vida ensinou-me a nunca descartar nada, mesmo quando vão contra todas as nossas teorias, ou quando não admitem nenhuma explicação imediata".⁶ Com a abertura de Jung para compreender os mecanismos irracionais, sua teoria começa a convergir em uma direção que o leva de encontro, não apenas ao pensamento chinês tradicional, como também à física quântica. Em ambas, o elemento irracional está presente. O pensamento chinês, para Jung, expressa a idéia de um significado subsistente por si mesmo, como a sua idéia de sincronicidade. No Ocidente, este tipo de pensamento no âmbito da filosofia esteve ausente desde Heráclito, reaparecendo como um eco distante em Leibniz. Apenas na Astrologia, na alquimia e nos processos mânticos, os mesmos princípios do pensamento chinês são observados.⁷

Abrir-se para o novo é extremamente difícil, pois mexe com concepções de vida, maneiras de organizar o mundo. Apesar do dado irracional também se impor aos físicos quânticos, a abertura de alguns deles ao pensamento oriental, como uma forma de buscar auxílio em uma compreensão da realidade também foi vista de uma maneira muito preconceituosa. No livro "Paradoxo e realidade", Selleri comenta

de uma maneira crítica que "não se pode deixar de notar que a porta para o irracional foi conscientemente aberta pelos grandes físicos das escolas de Copenhaga e Gottingen Bohr, Heisenberg, Jordan, Pauli, Wigner.⁸ Em uma passagem de seu livro, fica bastante claro sua objeção ao que ele chamou de tendência misticizante na física e mais amplamente nas ciências de uma maneira geral.

"...a centralidade e o maior desenvolvimento da física marcaram a nossa época de maneira decisiva e isto teve também o efeito de originar toda uma epistemologia (e uma filosofia menor) de resignação, perante os limites, verdadeiros ou presumíveis, do conhecimento científico. Em certos casos assitiu-se até um retrocesso para o antigo mundo da magia e do misticismo...Em contra o método (de Feyrabend) há uma plena aceitação de uma visão anárquica da ciência, incluindo os piores aspectos que, pelo contrário surgem elevados a norma. "O conhecimento...não é uma série de teorias coerentes em si que convergem para uma concepção ideal, não é uma aproximação gradual à verdade. Pelo contrário, é um oceano, sempre crescente, de alternativas reciprocamente incompatíveis (e talvez também inconmensuráveis): cada teoria singular, cada fábula, cada mito que fazem parte desta coleção obrigam as outras a uma maior articulação, e, todas, contribuem, através deste processo de competição, para o avanço da nossa consciência. Nada está jamais decidido, nenhuma concepção pode jamais ficar de fora de uma exposição geral".⁹

Selleri relaciona vários outros físicos que fizeram uma tentativa de síntese entre o misticismo e a física. Entre eles cita Brian Josephson (premio Nobel) que faz re-

ferências à tradição védica da Índia; Fritjof Capra, que recorreu a algumas noções filosóficas religiosas do Extremo Oriente; Costa de Beauregard, que vê ligações estreitas com a parapsicologia, e varios outros. Nós nos deteremos um pouco mais na exposição das idéias de Wolfgang Pauli sobre o irracional e o real, por ter sido ele um dos mais significativos expoentes da física quântica, como também por ter tido uma colaboração estreita com Jung, publicando inclusive juntos um trabalho. ¹⁰

Para Pauli, a teoria quântica retoma a concepção medieval do mundo, onde não havia uma perfeita distinção entre mente e matéria, e um princípio espiritual as ordenava. Porque quando se considera o comportamento a-causal do objeto quântico singular, pode-se admitir que uma vontade sobrenatural entra em jogo para escolher e decidir que possibilidades serão verificadas concretamente. O comportamento de cada sistema individual é substancialmente livre e não sujeito a leis, e esta ausência de leis evidencia para ele, a irracionalidade do real, levando-o a concluir que as causas concretas e racionais nunca esgotam a descrição dos fenômenos. Nas palavras de Pauli: "Creio que o objetivo importante e extremamente difícil de nosso tempo é tentar construir uma idéia nova da realidade. É isto que entendo quando sublinho, continuamente, que a ciência e a religião devem estar, de qualquer maneira, ligadas".¹¹

Selleri desfia suas críticas sobre os posicionamentos de Pauli: "Certas características desses elementos sobrenaturais foram concebidas por Pauli, também graças à colaboração com o psicólogo C.G.Jung...Assim chegou à conclusão de que o inconsciente de Jung (bem diferente, filosoficamente, do conceito freudiano de inconsciente) devia estar estreitamente ligado com o sobrenatural em ação nos processos quânticos...Pauli é o gênio que criou grande parte da linguagem teórica da moderna física das partículas subatômicas. Os grandes sucessos da teoria quântica do campo e das invariâncias das equações da mecânica quântica relativista, fazem pensar que haja qualquer coisa de fundamental e, talvez, de irreversível nas suas descobertas. Como pode a mesma pessoa aliar tal criatividade científica com as opiniões filosóficas acima expostas, é um problema cuja solução não é clara". ¹².

Nós nos detivemos mais longamente nestas críticas, para mostrar com que obstáculos se deparava, e acreditamos que ainda se depara, um tipo de pensamento ou concepção do mundo, que desafia e põe à prova as categorias estabelecidas do paradigma dominante. Apesar de todos os obstáculos a enfrentar, Jung seguiu em seu trabalho, porque tinha a convicção de que precisava saber como funcionavam os mecanismos irracionais inconscientes, aos quais poderia aceder

através dos métodos não causais. Assim, é com reticência, mas ao mesmo tempo afirmando a necessidade de uma mudança de postura diante do desconhecido, que ele começa a exposição de seu trabalho sobre sincronicidade:

"O princípio filosófico em que baseio minha concepção das leis naturais é o da causalidade. Se o nexó entre causa e efeito é apenas estatisticamente válido e só relativamente verdadeiro, o princípio de causalidade em última análise, só pode ser utilizado de maneira relativa, para explicar os processos naturais e, por conseguinte, pressupõe a existência de um ou mais fatores necessários para esta explicação. Isto é o mesmo que dizer que a ligação entre os acontecimentos, em determinadas circunstâncias, pode ser de natureza diferente da ligação causal e exige um outro princípio de explicação [...] A preocupação do método científico experimental é constatar a existência de acontecimentos regulares que podem ser repetidos. Consequentemente, acontecimentos únicos e raros não entram em linha de conta. Além disso, o experimento impõe condições limitativas à natureza, porque o seu escopo é fazer com que esta forneça respostas às perguntas formuladas pelo homem. Qualquer resposta da natureza é, por conseguinte, influenciada pelo tipo de perguntas que foram feitas, e o resultado é sempre um produto híbrido. A chamada visão científica do mundo, baseada neste resultado, nada mais é, portanto, do que uma visão parcial, psicologicamente tendenciosa, que deixa de lado todos aqueles aspectos, em nada desprezíveis, que não podem ser estatisticamente contados".¹³

A sua precaução com esta obra se justifica tanto pelos fatores discutidos acima como também por significar uma ampliação do ponto de vista científico de uma maneira

geral e um aprofundamento no conhecimento da natureza psíquica do homem. Este princípio da sincronicidade deveria juntar-se, segundo Jung,¹⁴ aos conceitos de espaço, tempo, e causalidade -a tríade da física clássica- por ser um princípio necessário ao conhecimento.

A necessidade de Jung em obter material empírico o levou a voltar sua atenção aos métodos ditos intuitivos ou mânticos. Um desses métodos que ele elegeu e em cujo conhecimento se aprofundou, foi o I Ching, que constitui a própria base do pensamento chinês. O espírito chinês concebe a realidade, a cuja essência primária chamam Tao, à maneira de um processo em contínuo fluxo e mudança, como se o universo estivesse empenhado em um movimento e em uma atividade incessantes. Como em sua concepção todos os fenômenos que observamos participam destes processo cósmico e estão inteligados, fazem o seu julgamento da realidade, considerando o todo envolvido. Nesse julgamento, apoiam-se não apenas no intelecto, como também na sensação e na intuição. Para o oriental. existe uma unidade subjacente na natureza, e isto significa que os eventos estão ligados de alguma forma e podem se expressar tanto no estado físico quanto no psíquico. A este processo dão o nome de "equivalência significativa".¹⁵

A opção de Jung pelo I Ching¹⁶ se deu justamente por

ser um método intuitivo que considera a realidade sincronística como um fator evidente por si mesmo. "O I Ching, este fundamento -poderíamos dizer experimental- da filosofia chinesa clássica, é um método usado desde tempos imemoriais para apreender uma situação de globalidade e assim colocar o problema dos detalhes no grande quadro de inter-relações do Yang e do Yin".¹⁷ Para os chineses, todas as manifestações do Tao são geradas pela manifestação de dois polos opostos arquetípicos -Yin e Yang- que fixam limites para a mudança. Os termos Yin e Yang são associados ao feminino e masculino respectivamente (não devem ser traduzidos por passivo e ativo como se faz em uma leitura ocidental, por não serem termos compatíveis com o pensamento oriental)¹⁸. Nada é apenas Yin ou Yang, mas todos os fenômenos naturais são manifestações de uma contínua interação e oscilação entre os dois polos.

Abordando mais especificamente o conceito de sincronicidade, recorreremos no início da exposição, a uma reflexão que Progoff¹⁹ faz sobre o tema. Eles nos coloca, que o desenvolvimento de uma vida humana se processa simultaneamente em dois planos distintos ou em duas dimensões distintas da realidade. A primeira, seriam as vivências constituídas pelas percepções do indivíduo, sendo que suas ações se dirigem a determinados objetivos, conduzidas por uma racionalidade, ou mesmo por motivos inconscientes,

mas que lhe permitem pressupor relações de causa e efeito. A segunda, transcende o individual, ocorre no campo macrocósmino transpessoal, e é aí onde atua a sincronicidade, abrangendo o universo inteiro.

Gostaríamos de interromper por um momento nossa linha de raciocínio, para indicar que aqui, entramos no domínio do mundo desconhecido da física quântica, onde os conceitos que davam uma sustentação à realidade começam a desmoronar. Conceitos como espaço, tempo, matéria, causa e efeito, devem ser modificados ou complementados. "O universo deixa de ser visto como uma máquina, composta de uma infinidade de objetos, para ser descrito como um todo dinâmico, indivisível, cujas partes estão essencialmente interrelacionadas e só podem ser entendidas como modelos de um processo cósmico".²⁰

No campo macrocósmino existem fatores que se comportam de forma regular e podem ser descritos em princípio como previsíveis, pois cada um deles compreende uma série particular de causalidade. Mas, "tão logo, porém, haja mais de uma série de causalidades convergindo entre si, alguma coisa além da causalidade entra em funcionamento"²¹, porque em geral, não existe nenhuma relação direta entre estes eventos individuais que se formam em um determinado momento do tempo. Então, o que uniria a

aparição simultânea destes eventos seria uma mesma significação, quer dizer, os conteúdos dos eventos apesar de não terem uma relação causal, formam um mesmo significado. E é por isso que Jung chama estes eventos de "coincidências significativas".

Para esclarecer essa explicação, tomemos como exemplo um caso observado por Jung no seu consultório. Trata-se de uma paciente cujo excessivo racionalismo lhe impedia de progredir no seu processo analítico, e o próprio Jung achava que algo de surpreendente deveria ocorrer a ela, para quebrar as resistências. Eis o caso:

"no momento crítico do tratamento, uma jovem paciente minha teve um sonho no qual recebia um escaravelho de presente. Enquanto ela me contava o sonho eu estava de costas para a janela fechada. De repente escutei o ruído por trás de mim, como se alguma coisa batesse na janela. Voltei-me e vi um inseto alado se debatendo do lado de fora contra a vidraça da janela. Abri a janela e apanhei o inseto em pleno vôo. Era a analogia mais próxima de um escaravelho de ouro que é impossível encontrar em nossas latitudes, um escarabeideo da espécie *Cetonia Aurata*, o "besouro-rosa-comum". Contrariando os seus próprios hábitos, ele se sentiu evidentemente compelido a entrar em uma sala escura naquele dado momento".²²

A partir dessa experiência o processo analítico dessa paciente tomou um rumo mais apropriado.

Esta história, bem como outros tantos casos observa-

dos em consultórios, em acontecimentos históricos, ou fenômenos registrados como clarividência, telepatia; Jung agrupa em três categorias:²³ coincidência de um estado psíquico do observador e de um evento externo simultâneo que corresponde ao estado psíquico, onde não há possibilidade de uma conexão causal. (caso do escaravelho); coincidência de um estado psíquico com um evento exterior distante, que está fora do campo de observação e só pode ser constatado posteriormente; e por fim, coincidência de um estado psíquico com um acontecimento futuro, que só pode ser verificado posteriormente. Em todos esses acontecimentos, ocorre uma relativização psíquica do tempo e do espaço. Sendo assim, a explicação causal deixa de ser possível, uma vez que tempo e espaço são duas condições indispensáveis para que haja conexão do tipo causa-e-efeito, pois a compreendemos como uma ligação entre dois acontecimentos sucessivos.

Para entendermos a dimensão que abarca este conceito de sincronicidade, temos que ter em mente quão necessária é a compreensão da natureza dos processos que ocorrem no íntimo de cada ser humano, relacionados não só com seu ambiente, mas também com todo o universo em determinado momento do tempo. Para Jung, os casos de coincidências significativas, parecem repousar sobre fundamentos arquetípicos. Progoff nos explica: "Os arquétipos específicos,

atuantes na base da existência de cada indivíduo, são os meios pelos quais a organização geral dos esquemas mais amplos do macrocosmos pode alcançar expressão determinada em qualquer momento do tempo. Os arquétipos são os veículos através dos quais se individualizam os esquemas universais de vida na experiência, e a sincronicidade é o princípio explicativo pelo qual o acaso e o sentimento de intersecção dessas experiências podem ser reconhecidos e compreendidos no tempo".²⁴

Já nos referimos em um capítulo anterior ao aspecto dual do arquétipo, possibilitado pela sua natureza psicóide, de se manifestar interiormente em imagens e exteriormente como acontecimento físico. O fenômeno da sincronicidade, por ser organizado por um arquétipo, também compartilharia do aspecto físico e do psíquico e apareceria em certas situações carregadas emocionalmente, onde um arquétipo foi ativado no inconsciente do indivíduo se manifestando também como um acontecimento externo, isto é, fora da psique. Jung chamou de aspecto transgressivo do arquétipo a esta propriedade que ele possui de uma manifestação não exclusivamente psíquica. "(os arquétipos) embora estejam associados a processos causais ou "portados" por eles, com tudo estão continuamente ultrapassando seus próprios limites, procedimento este a que eu daria o nome de transgressividade porque os arquétipos não se acham de ma-

neira certa e exclusiva na esfera psíquica, mas podem ocorrer também em circunstâncias não psíquicas".²⁵

Seria importante ressaltar o fato, de que apesar da característica dual do arquétipo, existe sempre uma unidade subjacente, e que é desta unidade que depende a experiência essencial do significado, sendo talvez o maior propósito do evento sincronístico. A partir da coincidência significativa das imagens psíquicas com os acontecimentos exteriores, Jung postula uma hipótese sobre o significado subsistente em si mesmo. Existiria um significado à-priori na própria natureza, independente da consciência humana. Um fator formal da natureza ao qual Jung denominou de "conhecimento absoluto".²⁶

Neste momento do texto consideramos conveniente fazer uma pequena síntese das idéias desenvolvidas sobre a sincronicidade. Poderíamos pensar, a partir do momento em que se dá o evento sincronístico, o ponto onde ocorre uma significação. Quando várias linhas de eventos interligadas no tempo -cada qual com sua causalidade- estão se convergindo, são interceptadas e organizadas por fatores arquetípicos no seu nível psicóide, fazendo-as convergir para uma determinada constelação, criando um significado. Isto ocorre em um nível muito profundo da psique, onde o psíquico e o físico não se diferenciam um do outro, aproxi-

mando-se do estado indiferenciado da natureza. E devido ao caráter dual do arquétipo psicóide. o evento sincronístico se demonstrará tanto no aspecto psíquico como físico. Mas o que faz com que essas manifestações coincidam, é o significado comum dado pelo arquétipo. O arquétipo funcionaria então como um ordenador à-priori e transpsíquico e também como um produtor de sentido, que funciona como uma unidade abrangente, onde macrocosmo e microcosmo se encontram, possibilitando que as realidades do universo se expressem e reflitam na vida do indivíduo.

Para Jung foi de grande importância encontrar modelos de pensamentos análogos na física, pois era delicada a questão da sustentação do arquétipo em si como um princípio de ordenação. Relata Frey-Rohn que "también el físico había comprobado la existencia de determinadas leyes -leyes de probabilidad- que se referían a ordenaciones acausales de hechos físicos"²⁷; e Sella cita uma passagem do livro de um físico chamado Born, onde ele expõe estas idéias: "se até na natureza inanimada o físico se encontra perante os limites absolutos em que cessa a rígida conexão causal que deve ser substituída pela estatística, deveríamos estar preparados, no reino das coisas vivas e nos processos ligados à consciência e à vontade, para encontrar-mos barreiras insuperáveis, em que uma explicação mecanicista, objectivo da velha filosofia natural, se torna de-

cididamente vazia de significado".²⁸

No decorrer da exposição nos deparamos com a questão relativa aos domínios ou às características últimas da psique e da matéria. E agora nos colocamos a questão: será que estas realidades no seu sentido mais profundo podem ser determinadas e diferenciadas? A física quântica renunciou ao antigo objetivo de procurar a essência real dos fenômenos, e passa a se preocupar com as relações entre os diferentes aspectos da realidade.²⁹ Isto porque os físicos se depararam com a realidade paradoxal do mundo atômico. Nos experimentos se depararam com um elétron que em alguns momentos pode ser uma partícula e, em outro, uma onda; e descobrem depois, que ele não é uma "coisa em si", mas que sofre transformações contínuas e não possui uma propriedade intrínseca, mas o que ocorre é uma variação no seio das interações em curso. Isso significou para eles, que já não se pode mais chegar ao elemento último da matéria e que só podem perceber os efeitos das interações.³⁰ Conforme discutimos no primeiro capítulo, Jung chega a uma conclusão muito semelhante quando fala do arquétipo. Para ele o arquétipo em si é irrepresentável e só pode ser apreendido de uma maneira aproximada através das representações transmitidas pelo inconsciente.

Segundo Frey-Rohn, "para aclarar la diversidad de

perturbaciones que se daban en el plano atómico como consecuencia de la entrada en juego del observador, el físico se había visto obligado a abandonar la idea de causalidad. Eran primordialmente los problemas de la observación e de la complementariedad...los que parecían hacer necesario complementar la idea de causalidad mediante la idea de la ley natural estadística. Ambas cosas conducían a la introducción de lo intuitivamente inaprehensible en las consideraciones teóricas".³¹ Para Bohr³², o elaborador do princípio da complementaridade, as categorias tradicionais da física de avaliação do macrocosmos -causa-efeito, espaço-tempo, onda-corpúsculo- não podiam ser utilizadas no mundo atômico; e segundo Selleri, para o físico "a única possibilidade que restava pareceu-lhe ser a de utilizar estas noções vulgares, mas renunciando a uma explicação racional: a introdução inteligente de um elemento de irracionalidade pareceu-lhe o preço necessário a pagar para construir uma teoria quântica".³³ Em outras palavras, no que consistia a sua teoria da complementaridade (em relação à onda e corpúsculo), se poderia dar uma descrição em termos de espaço-tempo, ou em termos causais, mas as duas não poderiam ser dadas em conjunto. Os dois princípios são válidos e limitados, sendo que algumas vezes é necessário se utilizar um quadro teórico e as vezes outro. Enfim, este princípio aceita a existência de elementos opostos e contraditórios que não podem se reorganizar em uma síntese

se, mas há a necessidade da coexistência dos dois elementos. Este princípio da complementaridade de Bhor, é muito semelhante ao princípio de complementaridade psíquica com que trabalha Jung, conforme vimos no primeiro capítulo.

Um princípio essencial da teoria quântica nos fala sobre o ato de observação que intervêm no objeto observado, determinando inclusive grande parte das propriedades dos fenômenos observados. Este princípio coloca a consciência do observador humano em um lugar de destaque, postulando inclusive que observador e a coisa observada formam um único e mesmo sistema.³⁴ Isso significa que o homem através de sua psique influencia a observação do objeto, ele é um co-determinante do mundo fenomenal. Essa interpretação do real abole conseqüentemente a divisão cartesiana entre matéria e mente, observador e coisa observada.

O que não é colocado em questão nem por Jung nem pelos físicos quânticos, é o fato de existir uma comunicação ou uma interação entre psique e matéria. Sobre o tema Jung faz uma reflexão: "A psique não pode ser coisa inteiramente diversa da matéria, pois, se o fosse, como poderia movimentar a matéria? E a matéria não pode ser estranha à psique, pois como poderia esta produzir a matéria? A psique e a matéria estão em um só e mesmo mundo, e uma coisa participa da outra, senão qualquer ação recíproca seria

impossível".³⁵

Tanto Jung como os físicos quânticos acreditavam que esta realidade unitária que engloba matéria e psique, não pode ser visualizada por nós e transcende a nossa apreensão consciente, mas sendo que a multiplicidade empírica se apoia nesta unidade. Segundo Jung:

"nem tudo o que existe está ao alcance do nosso conhecimento, razão pela qual não temos condições de fazer afirmações acerca de sua natureza total. A microfísica está descobrindo instintivamente seu caminho em direção ao lado desconhecido da matéria, da mesma maneira como a psicologia dos complexos está se dirigindo para o lado desconhecido da psique [...] Mas uma coisa sabemos com certeza: a realidade empírica tem fundamento transcendental. O terreno comum da microfísica e da psicologia profunda é tanto físico como psíquico e, portanto, nenhum, mas antes uma terceira coisa, uma natureza neutra que podemos, no máximo, perceber por meio de indícios, visto ser sua natureza transcendental".³⁶

Jung sabia ser limitada a possibilidade de conhecimento da natureza transcendental, tanto do mundo interior da psique como do exterior da matéria, e achava que tais interesses ultrapassavam o âmbito da ciência e do empírico, sendo possível ser planteado somente como um interesse metafísico. Mas isso não fez com que ele se esquivasse de desenvolver modelos de complementaridade entre a física e a psicologia, ou entre matéria e espírito, sabendo inclu-

sive que não se tratava de verdades, mas sim de "planteamentos úteis".³⁷ Porque Jung estava interessado, acima de tudo, em mostrar segundo seu ponto de vista que há uma unidade subjacente no mundo, e que matéria e psique fazem parte de uma mesma totalidade e devem constituir duas formas de expressão dessa mesma coisa. Em suas palavras:

"puesto que psique y matéria estan contenidas en uno y el mismo mundo, estando además en constante y recíproco contacto y basandose ambas, en última instancia, en factores transcendentales inintuibles, no solo existen la posibilidad, sino hasta una cierta probabilidad, de que la materia y la psique sean dos aspectos distintos de una y la misma cosa. En ese sentido apuntan, a mi entender, los fenómenos de la sincronicidad, en los que, sin que medie relación causal, lo no psíquico puede comportarse como psíquico, y viceversa. Ahora bien, nuestros actuales conocimientos no nos permiten mucho más que comparar la relación del mundo material y el psíquico con dos conos cuyos vértices se tocan y no se tocan en un punto carente de extensión, en un auténtico punto cero."³⁸

Até pouco tempo, o conceito ou experiência do Tao-tão presente no pensamento oriental-, de um princípio unificador do universo, ligando tudo o que existe no mundo, esteve ausente do pensamento científico ocidental. Mas Jung com a sua psicologia profunda, também nos proporciona a visão de um modelo de mundo unitário, onde as categorias tradicionalmente separadas como espírito e matéria ou corpo e alma, podem ser novamente reconciliadas. E os mun-

dos aparentemente incomensuráveis da psique e da matéria podem ser compreendidos como dois aspectos dessa mesma unidade.

NOTAS

1. JUNG, Carl Gustav. *O segredo da Flor de Ouro*. Petrópolis, Vozes, 1983. Foi a primeira vez que Jung se referiu em seus escritos à sincronicidade.
2. JUNG, Carl Gustav. *Sincronicidade*. Petrópolis, Vozes, 1984, pág. 16.
3. PROGOFF, Ira. *Jung, Sincronicidade e Destino Humano.*, São Paulo, Cultrix, 1989, pág. 9.
4. JUNG, Carl Gustav. *Sincronicidade*, ed. cit.; Jung usa o termo no prefácio do livro.
5. PROGOFF, Ira, op. cit. pág. 52.
6. WILHELM, Richard. *I Ching- o livro das mutações*. São Paulo, Pensamento, 1989, pág. 23.
7. JUNG, Carl Gustav. *Sincronicidade*, ed. cit. pág. 54.
8. SELLERI, Franco. *Paradoxo e realidade. Ensaio sobre os fundamentos da microfísica*". Lisboa, Fragmentos, pág. 200.
9. Idem, pág.25. Na citação que faz Selleri, ele está se referindo à Feyerabend, Paul K. in "Contra il método". Milão, Feltrinelli, 1979.
10. O trabalho de Pauli chama-se "A influência das imagens arquetípicas na formação das teorias científicas de Kepler", publicado no livro de Jung e Pauli, "Naturerblörung und Psyche" <Explicação da natureza e psique), Zurique, Ensaio do Instituto C.G.Jung, 1952, vol. IV. Citado no livro de Jaffé, Aniela, op.cit.
11. SELLERI, Franco, op. cit., pág. 202.
12. Idem.
13. JUNG, Carl Gustav. *Sincronicidade*. ed, cit., pág. 1.
14. Idem, pág. 77.
15. Idem, pág. 29.
16. Para um melhor esclarecimento do método, cfr. WILHELM, Richard, op. cit.
17. JUNG, Carl Gustav. *Sincronicidade.*, ed. cit. pág. 28.
18. Para maiores esclarecimentos, ver CAPRA, Fritjof, op. cit., pág. 34.
19. PROGOFF, Ira. op. cit. pág. 19.
20. CAPRA, Fritjof. op. cit. pág. 72.
21. PROGOFF, Ira, op. cit. pág. 117.
22. JUNG, Carl Gustav. *Sincronicidade*.ed. cit. pág. 16.
23. Idem, pág. 29.
24. PROGOFF, Ira, op. cit. pág. 129.
25. JUNG, Carl Gustav. *Sincronicidade*, ed. cit. pág. 80.
26. Idem, pág. 71.
27. FREY-ROHR, Liliane, op. cit. pág. 27.

28. SELLERI, Franco, op. cit. pág. 144.
29. Idem, pág.72.
30. Idem, pág. 126.
31. FREY-ROHR, Liliane, op. cit. pág. 288.
32. SELLERI, Franco. op. cot. pág. 125.
33. Idem.
34. Idem, pág. 126.
35. JUNG, Carl Gustav. Aion. Estudos sobre o simbolismo do si-mesmo.ed. cit., pág. 248.
36. VON FRANZ, Marie Louise. C.G.Jung, seu mito em nossa época., São Paulo, Cultrix, 1992, pág. 199.
37. FREY-ROHR, Liliane, op. cit. pág. 291.
38. Idem, pág. 292.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A ciência moderna pareceu se constituir contra a natureza, negando a sua complexidade e sujeitando-a a um determinado número de leis que a transformam em um mundo eterno e conhecível. Estas leis que implicam um conjunto de conceitos tais como materialismo, determinismo, causalidade, legalidade, mecanicismo e racionalismo, e que descrevem o mundo em termos de trajetórias definidas; negam a liberdade e a possibilidade de inovação da própria natureza, bem como seu próprio aspecto criativo. A modernidade trouxe o desencantamento ao mundo, reduzindo-o a uma matéria que poderia ser dominada e utilizada.

No desenvolvimento do nosso trabalho procuramos mostrar como Jung rompe com o modelo racionalista-materialista e determinista-causal, criticando sua unilateralidade e mostrando a necessidade de um novo modelo que incluísse também o ponto de vista irracional. Este irracional é para Jung a própria psique com a sua capacidade de criação: "a psique como qualquer força natural é um dado irracional. A psique parece mesmo constituir um caso especial do fenômeno da vida. Com o corpo vivo partilha a psique a capacida-

de de produzir estruturas significativas e orientadas para uma finalidade por meio das quais consegue reproduzir-se e desenvolver-se. E assim como a vida enche por si mesma a terra com formas de animais e plantas, do mesmo modo cria a psique um mundo ainda maior, que é a consciência, ou melhor, o conhecimento do Universo".¹

Jung não acreditava no sonho liberal de uma ordem racional para o mundo, portadora de paz e harmonia. Os acontecimentos do mundo e o inconsciente de seus pacientes lhe mostraram a necessidade de se reconhecer o "outro lado". O século anterior deixou-nos uma visão demasiado restrita da vida com seu homem racional e suas determinações econômicas e biológicas. Esta visão do mundo é tão persistente, que apesar de fazer quase um século que sabemos da existência de um inconsciente que se opõe à consciência, os homens ainda hoje relutam em abrir mão da autoridade do eu consciente. A obra de Jung reflete a compreensão destas limitações racionalistas e procura superá-las, porque acredita que a respostas aos nossos atuais problemas deve incluir uma compreensão das profundas camadas do inconsciente, numa perspectiva individual e histórica.

Entretanto superar as limitações da razão não significa negá-la, assim como criticar a unilateralidade da perspectiva científica não supõe negar o potencial da ci-

ência. Evitando adotar uma posição metafísica e unilateral² Jung construiu sua crítica desde a psicologia, se utilizando de uma ampla base de conhecimentos. Procurou adquirir uma visão mais abrangente da realidade do mundo, dedicando-se a uma ampla gama de estudos que incluíam desde as culturas da África negra e da Oceania até mitologia grega e a religião hindu; o pensamento oriental tradicional, a alquimia medieval, a teologia e a mística cristã e o gnosticismo, bem como a obra e a personalidade de autores contemporâneos. Estes estudos entretanto -convém insistir- não constituem para Jung uma acumulação diletante de informações, mas elementos que enriquecem e fundamentam sua reflexão sobre a psicologia. "Se eu utilizo certos materiais filosóficos, religiosos e históricos -escreve- é tão somente com a finalidade de apresentar as conexões psíquicas".³

Mesmo criticando as limitações do instrumental científico, ele não o descartava utilizando-se dele para a realização de suas pesquisas. "De fato, a ciência não é um instrumento perfeito, mas nem por isso deixa de ser um utensílio excelente e inestimável, que só causa dano quando é tomado como um fim em si mesmo. A ciência deve servir e erra somente quando pretende usurpar o trono...A ciência é um instrumento do espírito ocidental e com ela se abre mais portas do que com as mãos vazias. É a modalidade da

nossa compreensão é só obscurece a vista quando reivindica para si o privilégio de constituir a única maneira adequada de apreender as coisas".⁴

Dentro do âmbito de seu trabalho com os opostos complementares, podemos dizer que aí se insere a sua visão do que ele chama de dois modos de pensar. Estes modos de pensar seriam o pensamento fantasioso e o pensamento dirigido⁵, sendo que o primeiro se refere à imaginação, às imagens visuais e auditivas; e o segundo, à linguagem científica e lógica. Ambos seriam passíveis, como ele acreditava, de uma parceria ou complementaridade. Estes pensamentos refletem, na opinião de Jung, alguma necessidade da psique humana de contar dois tipos de história sobre a natureza das coisas (o racional e o irracional, a lógica e o mito, o civilizado e o primitivo, etc.). Considerando sua obra, percebemos que ele deu primazia àquela fala onde o mítico prevalece. Hillman nos explica que "Talves, devido à sua inclinação pela fala da alma, Jung tenha sido o primeiro em nossa época a compreender a realidade psíquica como mito; isto ele aprendeu com as histórias que lhe foram contadas por seus pacientes no sanatório de Burghölzli, em Zurique".⁶

Retomando o tema abordado no segundo capítulo, gostaríamos de indicar uma determinada linha do pensamento de

Jung , que não foi possível desenvolver neste trabalho. Criticando a unilateralidade da razão e suas conséquências para a civilização, Jung indica a necessidade da união dos opostos -matéria e espírito- separados durante séculos e alternando o predomínio exclusivo em fases diferentes da história. No seus últimos trabalhos, ele aponta a emergência de símbolos de natureza coletiva que refletiriam uma força de ordenamento e indicariam a união dos opostos. Estes símbolos apontam, arquetipicamente falando, à coniunctio como necessária para à criação de um novo indivíduo unitário, uma conjunção de espírito e matéria representada pelo masculino e feminino.

Jung aponta como um desses símbolos, o dogma da assunção de Maria, proclamado em 1950 pelo Papa Pio XII, que elevou a versão cristã do princípio feminino a uma posição radicalmente nova: o feminino foi divinizado. Matéria e espírito já não podem mais continuar extremos polares, já que o dogma anuncia sua união. A terra e o corpo feminino foram elevados a um lugar superior, porque as relações com a terra e com o lado abissal do corpo humano são uma propriedade inalienável do arquétipo feminino, como também o são sua natureza impulsiva e passional e sua relação com a matéria em geral. Esta elevação do dito "inferior", relativiza por sua vez o "superior", e assim, o espírito já não pode mais reinar absoluto. Agora a nova relação se es-

tabelece, vizando uma nova unidade.

"Entendida simbólicamente, la *Assumptio* del cuerpo representa un reconocimiento de la materia, la cual habia llegado a identificarse con el mal mismo, sólo porque una predominante tendencia pneumática impuso esa consecuencia. En sí, el espíritu y la materia son neutrales o mejor, *utriusque capax*, es decir capaces de ser lo que el hombre llama bueno e igualmente lo que llama malo. Aunque estas son designaciones de un caracter altamente relativos, estan basadas sin embargo en oposiciones reales que corresponden a la estructura energética tanto de la naturaleza física como de la psíquica, sin ellas no cabe establecer existencia alguna. No se dá posición alguna sin su negación. Pese a la extrema oposición, o mas bien precisamente por eso, un opuesto no puede existir sin el otro. Es lo mismo que la filosofía china formula diciendo que Yang (el principio luminoso, cálido, seco y masculino) contiene en si el germen de Yin (el principio oscuro, frio, húmedo y femenino) y viceversa. En consecuencia, en la materia habría que descubrir el germen del espíritu, y en el espíritu el germen de la materia".⁷

Como mostramos no terceiro capítulo, o problema central que Jung procurou solucionar foi sobre a questão de saber como o físico e o psíquico estão relacionados. Representa um dos objetivos básicos da sincronicidade, estabelecer uma conexão entre ambos.

O dogma também representava para Jung, uma tendência compensatória das ciências naturais, de postular uma imagem unitária do mundo em virtude do que ele considerava ser o período de maiores divisões políticas pelo qual a

história havia passado.⁸ Chamou à atenção de Jung, o fato do dogma ter sido precedido por inúmeras aparições marianas que em geral, eram tidas por crianças, o que o levava a pensar em uma manifestação do inconsciente coletivo, bem como o fato do próprio Papa ter tido diversas visões por ocasião da dita proclamação.⁹ E para ele isto significava que "o novo dogma exprime uma renovada esperança de realização dos anseios de paz e de equilíbrio dos contrários, associados numa tensão ameaçadora que move à alma humana na suas camadas mais profunda".¹⁰

Consideramos interessante nos valermos de uma reflexão de Hillman sobre este tema. Ele indica que esta dificuldade de harmonização entre matéria e espírito refletem, psicologicamente falando, uma dificuldade anterior que nos remete à dicotomia mente-corpo e em um nível mais profundo ao masculino e feminino. "É exatamente esta metáfora do masculino e o feminino que o dogma da Assunção questiona. Em outras palavras, a imagem uniforme do mundo dependerá das imagens masculina e feminina da psique, pois também as imagens do mundo são fenômenos em parte psicológicos".¹¹

Se como indicou Jung, o dogma da Assunção de Maria põe fim ao repúdio da feminilidade, isto apontaria à necessidade de uma transformação da visão que o homem tem da própria materialidade do corpo -historicamente associada

com a inferioridade feminina- o que implicaria na transformação da visão do feminino e conseqüentemente da visão do mundo. Neste contexto, o dogma indicaria os sinais dos tempos, no qual a mulher ganha mais terreno na luta pela sua emancipação e na sua reivindicação de igualdade de direitos em relação aos homens.

No segundo capítulo nos referimos à observação de Jung sobre o fascínio que a alma voltava a exercer sobre as pessoas. Gostaríamos de insistir agora sobre outro fascínio assinalado por ele: o exercido pelo corpo.

"el cuerpo reclama la igualdad de derecho y ejerce, como el alma, su fascinación. Si todavía se está imbuido por la vieja idea de la oposición del espíritu y la materia, se encuentra uno en un estado de división, de contradicción insoportable. Pero quien puede reconciliarse con el misterio que hace del alma el aspecto interior de la vida del cuerpo, y de este la revelación exterior de la vida del alma, comprenderá que no forman una dualidad sino una unidad; se comprenderá también que el deseo de superar por el inconsciente el grado actual de la conciencia, conduce al cuerpo, e inversamente, que la creencia en el cuerpo no permite más que una filosofía que no niegue al cuerpo en beneficio del espíritu puro".¹²

As idéias desenvolvidas por Jung em torno da questão das relações entre o corpo e a alma tem ao nosso ver profundas conseqüências sobre a psicologia tradicional e sobre as ciências em geral. Com efeito, tal psicología foi

moldada pelo paradigma cartesiano, ficando presa, em consequência, ao dualismo corpo-alma que é central a esse paradigma. Assim, a perspectiva Junguiana sobre este tema, tal como assinalada acima, aprofunda a ruptura com a psicologia tradicional, ruptura já produzida pela descoberta do inconsciente. É que, aprisionando a psicologia em uma interpretação dualista corpo-mente, e com uma ênfase exclusiva nos processos conscientes, a perspectiva cartesiana torna inevitável a produção de um conhecimento fragmentado do ser humano.

A profunda revisão que a crítica junguiana deveria produzir -ao nosso ver- nos fundamentos mesmos da psicologia, deve estender-se às diversas aplicações desta ciência. Nos referimos principalmente à psicologia da educação e à psicologia social que, moldadas elas também conforme o paradigma cartesiano, se apresentam como saberes fragmentados, produzindo teorias e práticas contraditórias e dissociadas.

Não pretendemos elevar o pensamento de Jung à categoria de "verdade absoluta", até porque colidiria frontalmente com o que ele pensava. Apesar de ter sido um dos primeiros, neste século, a voltar as costas à imagem racionalista do mundo e a trilhar novos caminhos de pensamento e investigação, no nosso entender, seu pensamento é

ainda um pensamento que esbarra em algumas dificuldades. Dificuldades expressas por um tipo de linguagem ou mesmo raciocínio que o remetem ao que ele mesmo critica: à metafísica, ao dualismo e ao pensamento representativo-científico, que contrasta com sua proposição de uma unidade do ser. Neste sentido, apesar de todos seus avanços e originalidade, Jung foi um homem de sua época. Mas acreditamos também que sua contribuição é inestimável. Além de sua teoria reconhecer a existência do inconsciente que faz exigências inegáveis e irradia influências com as quais a consciência terá que defrontar, ele nos fala de um ser humano totalizante, singular e criativo.

Jung, apesar de ter sido acusado por profissionais das áreas das ciências sociais, de ter promovido a individualidade em detrimento do coletivo, sendo taxado inclusive de "representante do ultrapassado "individualismo burguês""¹³. O que ele propunha, era um resgate do indivíduo de um processo de massificação coletiva, afim de que ele pudesse de individuar, realizando assim a sua singularidade. Em absoluto isso significa um isolamento ou uma desconsideração pelo outro, muito pelo contrário, Hillman nos explica que "Jung enfatiza a importância do relacionamento humano para fazer alma, afirmando que a alma (do homem)...só pode viver de e para os relacionamentos humanos; ...a realização consciente da unidade interna agarra-se

desesperadamente aos relacionamentos humanos como uma condição indispensável, pois sem o reconhecimento e a aceitação consciente de nossa relação com aqueles que nos cercam não se dá a síntese da personalidade".¹⁴ Ahamos ainda, que o fundamental desta visão é o fato dela nos proporcionar a possibilidade da aceitação do outro em sua individualidade -singularidade e nos indicar a necessidade da convivência com a diferença.

Para finalizarmos, acreditamos que nossa exposição nos leva a uma direção que aponta à necessidade da psicologia de rever os seus fundamentos. Tal desafio, como assinalamos anteriormente, é na verdade mais abrangente, pois se trata de questionar os valores científicos que estão na base das ciências em geral.

NOTAS.

1. JUNG, Carl Gustav. O desenvolvimento da Personalidade", Petrópolis, Vozes, 1981, pág. 95.
2. JUNG, Carl Gustav. A natureza da psique, ed. cit. pág. 216.
3. Idem.
4. JUNG, Carl Gustav, O segredo da Flor de Ouro, ed. cit. pág. 24.
5. JUNG, Carl Gustav, Símbolos da Transformação., ed. cit. pág. 11.
6. Hillman, James. op. cit. pág. 110.
7. JUNG, Carl Gustav. Arquétipos e inconsciente coletivo., ed. cit. pág. 101.
8. Idem, pág. 102.
9. JUNG, Carl Gustav. Resposta a J6., ed. cit. pág. 104.
10. Idem, pag. 102.
11. Hillman, James. op. cit., pág. 192.
12. JUNG, Carl Gustav. La psique e sus problemas actuales., ed. cit. pág 372.
13. VON FRANZ, Marie Louise, op. cit. pág. 205. O que no nosso entender revela ignorância do sentido dado por Jung ao termo individuação.
14. Hillman, James, op. cit. pág. 33.

BIBLIOGRAFIA

- BARK, Wilham Carroll. *Origens da Idade Média*, Rio de Janeiro, Zahar, 1979.
- BOLEN, Jean Shinoda. *A sincronicidade e o Tao.*, São Paulo, Cultrix, 1988.
- CAPRA, Fritjof. *O ponto de mutação.*, São Paulo, Cultrix, 1988.
- CASSIRER, Ernest. *El problema del conocimiento.*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, Vol. II.
- CAVALCANTI, Márica C. de Sá. *A razão da imanência.* IN *Razão/Desrazão.* Katz, C.S. e DORIA, F.A., Petrópolis, Vozes, 1992.
- D'AMARAL, Márcio Tavares. *Filosofia, ciência, história: por que a razão é um problema.* *Razão/desrazão.* Katz, C.S. e DORIA, F.A., Petrópolis, Vozes, 1992.
- DELEUZE, Gilles. *Para ler Kant.*, Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1976.
- EDINGER, Edward F. *Ego e arquétipo.*, São Paulo, Cultrix, 1989.
- FRANCO JUNIOR, Hilário. *A Idade Média. O nascimento do Ocidente* São Paulo, Brasiliense, 1986.
- GRIMALDI, Horacio Ejilevich. *El último de los magos.* Fundação C.G. Jung de psicología analítica, Buenos Aires, s/ano.
- GUITTON, Jean. e al. *Deus e a ciência.*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1992.
- HOELLER, Stephan A. *A Gnose de Jung.*, São Paulo, Cultrix, 1990.
- HUMBERT, Elie G. *Jung.*, São Paulo, Summus, 1985.
- HILLMAN, James. *O mito da análise.*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1984.
- HILLMAN, James, *Picos e vales.* IN *No caminho do autoconhecimento.* s/r.

JACOBI, Jolande. *Complexo, Arquétipo, Símbolo.*, São Paulo, Cultrix, 1991.

JAFFÉ, Aniela. *O mito do significado.*, São Paulo, Cultrix, 1989.

JUNG, Carl Gustav. *Ab-reação, análise dos sonhos, transferência.*, Petrópolis, Vozes, 1987.

JUNG, C.G. *A energia psíquica.*, Petrópolis, Vozes, 1983.

JUNG, C.G. *Aion. Estudos sobre o simbolismo do si-mesmo.*, Petrópolis, Vozes, 1982.

JUNG, C.G. *A Natureza da Psique.*, Petrópolis, Vozes, 1984.

JUNG, C.G. *Arquetipos e inconsciente colectivo.* Barcelona, Paidós, 1988.

JUNG, C.G. *Aspectos do drama contemporâneo.* Petrópolis, Vozes, 1988.

JUNG, C.G. *La psique y sus problemas actuales.*, s/r.

JUNG, C.G. *Fundamentos de psicologia analítica.* Petrópolis, Vozes, 1983.

JUNG, C.G. *O desenvolvimento da personalidade.*, Petrópolis, Vozes, 1981.

JUNG, C.G. *O eu e o inconsciente.*, Petrópolis, Vozes, 1982.

JUNG, C.G e WILHELM, R. *O segredo da flor de ouro.*, Petrópolis, Vozes, 1983.

JUNG, C.G. *Presente e futuro.* Petrópolis, Vozes, 1988.

JUNG, C.G. *Psicogênese das doenças mentais.*, Petrópolis, Vozes, 1986.

JUNG, C.G. *Psicologia do inconsciente.*, Petrópolis, Vozes, 1980.

JUNG, C.G. *Psicologia e religião.* Petrópolis, Vozes, 1978.

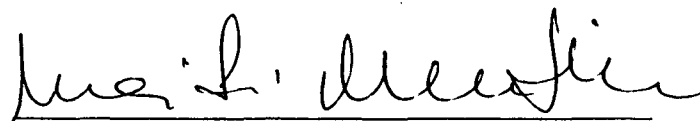
JUNG, C.G. *Psicología e alquimia.* Buenos Aires, Santiago Rueda, 1957.

JUNG, C.G. *Resposta a Job.*, Petrópolis, Vozes, 1979.

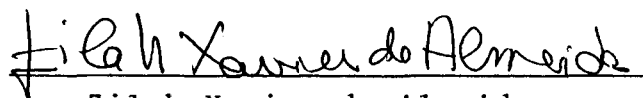
- JUNG, C.G. *Símbolos da transformação.*, Petrópolis, Vozes, 1986.
- JUNG, C.G. *Sincronicidade.*, Petrópolis, Vozes, 1984.
- JUNG, C.G. *Tipos psicológicos.*, Rio de Janeiro, Zahar, 1981.
- MORA, José Ferrater, *Diccionario de Filosofía.*, Madrid, Alianza Editorial, 1986, Vol. III e IV.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Considerações extemporâneas.*, São Paulo, Os pensadores, Abril Cultural, 1983.
- PAIVA, Vera. *As voltas do feminino.*, São Paulo, Brasiliense, 199).
- PRIGOGINE, Ilya e STENGERS, Isabelle. *La nueva alianza.* Madrid, Alianza Editorial, 1990.
- PROGOFF, Ira. *Jung, sincronicidade e destino humano.*, São Paulo, Cultrix, 1989.
- SAMUELS, Andrew e al *Dicionário crítico de análise junguiana.*, Rio de Janeiro, Imago, 1988.
- STENGERS, Isabelle. *Quem tem medo da ciência? Ciência e poderes.* São Paulo, Siciliano, 1990.
- VON FRANZ, Marie-Louise. *Adivinhação e sincronicidade.* São Paulo, Cultrix, 1991.
- VON FRANZ, M.L. *C.G.Jung. Seu mito em nossa época.* São Paulo, Cultrix, 1992.
- VON FRANZ, M.L. *Reflexos da alma.*, São Paulo, Cultrix-Pensamento, 1992.
- WEHR, Gerhard. *Carl Gustav Jung. Su vida, su obra, su influencia.* Barcelona, Paidós, 1991.
- WILHELM, Richard. *I Ching. O livro das mutações.* São Paulo, Pensamento, 1989.

Dissertação apresentada aos Srs.:

Nome dos
Componentes da
Banca Examinadora



Maria Lúcia do Eirado Silva
(Orientadora)



Zilah Xavier de Almeida



Roberto Novaes de Sá

Visto e permitida a impressão

Rio de Janeiro, 09 / 07 / 1993



Newton Sucupira
Coordenador Geral do IESAE