

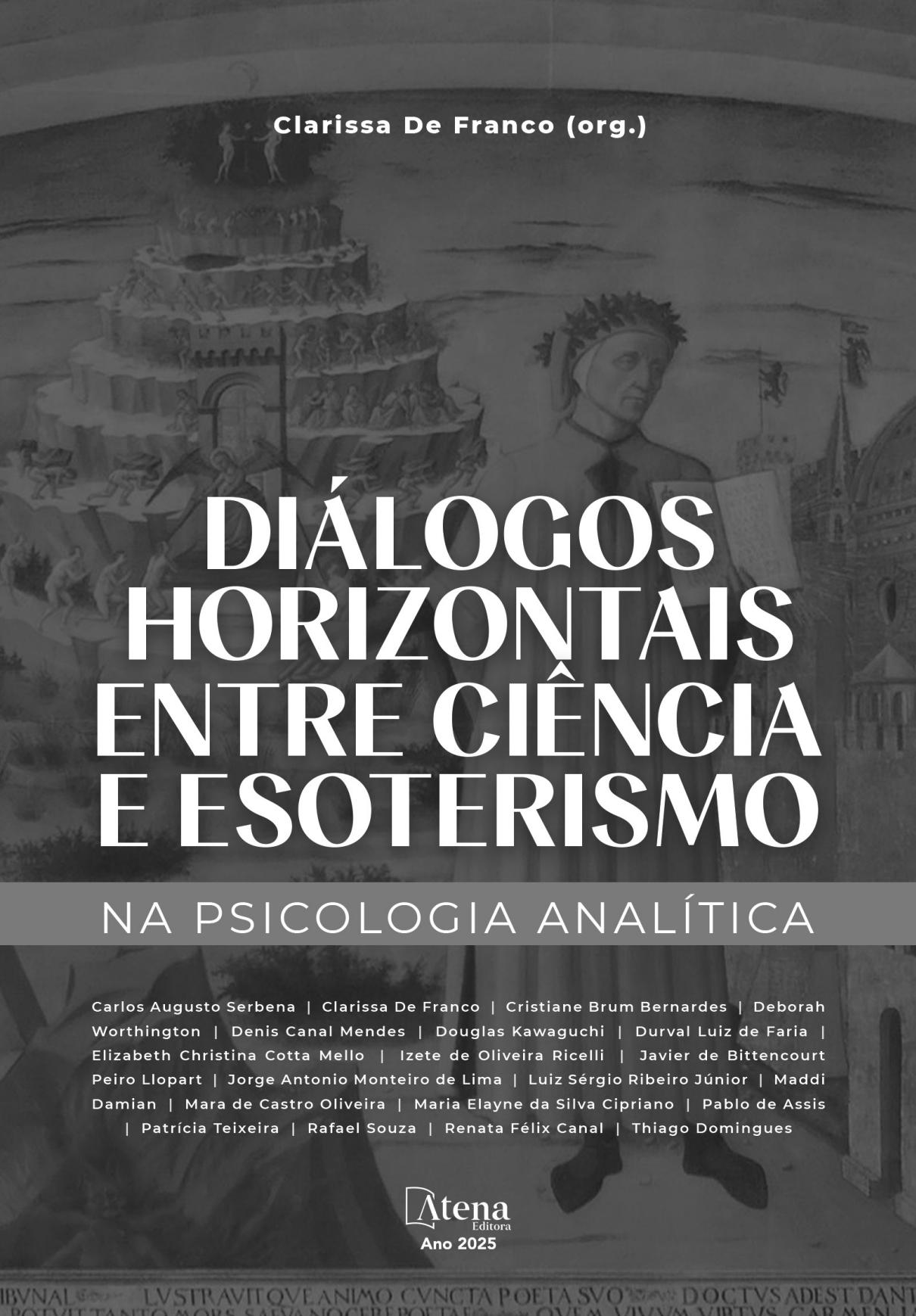
Clarissa De Franco (org.)

DIÁLOGOS HORIZONTAIS ENTRE CIÊNCIA E ESOTERISMO

NA PSICOLOGIA ANALÍTICA

Carlos Augusto Serbena | Clarissa De Franco | Cristiane Brum Bernardes | Deborah Worthington | Denis Canal Mendes | Douglas Kawaguchi | Durval Luiz de Faria | Elizabeth Christina Cotta Mello | Izete de Oliveira Ricelli | Javier de Bittencourt Peiro Llopart | Jorge Antonio Monteiro de Lima | Luiz Sérgio Ribeiro Júnior | Maddi Damian | Mara de Castro Oliveira | Maria Elayne da Silva Cipriano | Pablo de Assis | Patrícia Teixeira | Rafael Souza | Renata Félix Canal | Thiago Domingues


Atena
Editora
Ano 2025



Clarissa De Franco (org.)

DIÁLOGOS HORIZONTAIS ENTRE CIÊNCIA E ESOTERISMO

NA PSICOLOGIA ANALÍTICA

Carlos Augusto Serbena | Clarissa De Franco | Cristiane Brum Bernardes | Deborah Worthington | Denis Canal Mendes | Douglas Kawaguchi | Durval Luiz de Faria | Elizabeth Christina Cotta Mello | Izete de Oliveira Ricelli | Javier de Bittencourt Peiro Llopert | Jorge Antonio Monteiro de Lima | Luiz Sérgio Ribeiro Júnior | Maddi Damian | Mara de Castro Oliveira | Maria Elayne da Silva Cipriano | Pablo de Assis | Patrícia Teixeira | Rafael Souza | Renata Félix Canal | Thiago Domingues

 **Atena**
Editora
Ano 2025

Editora chefe

Prof^a Dr^a Antonella Carvalho de Oliveira

Editora executiva

Natalia Oliveira

Assistente editorial

Flávia Roberta Barão

Bibliotecária

Janaina Ramos

Projeto gráfico

Luiza Alves Batista

Nataly Evilin Gayde

Thamires Camili Gayde

Imagens da capa

iStock

Edição de arte

Luiza Alves Batista

2025 by Atena Editora

Copyright © Atena Editora

Copyright do texto © 2025 O autor

Copyright da edição © 2025 Atena

Editora

Direitos para esta edição cedidos à Atena Editora pelo autor.

Open access publication by Atena Editora



Todo o conteúdo deste livro está licenciado sob uma Licença de Atribuição Creative Commons. Atribuição-Não-Comercial-NãoDerivativos 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0).

O conteúdo da obra e seus dados em sua forma, correção e confiabilidade são de responsabilidade exclusiva do autor, inclusive não representam necessariamente a posição oficial da Atena Editora. Permitido o download da obra e o compartilhamento desde que sejam atribuídos créditos ao autor, mas sem a possibilidade de alterá-la de nenhuma forma ou utilizá-la para fins comerciais.

Os manuscritos nacionais foram previamente submetidos à avaliação cega por pares, realizada pelos membros do Conselho Editorial desta editora, enquanto os manuscritos internacionais foram avaliados por pares externos. Ambos foram aprovados para publicação com base em critérios de neutralidade e imparcialidade acadêmica.

A Atena Editora é comprometida em garantir a integridade editorial em todas as etapas do processo de publicação, evitando plágio, dados ou resultados fraudulentos e impedindo que interesses financeiros comprometam os padrões éticos da publicação. Situações suspeitas de má conduta científica serão investigadas sob o mais alto padrão de rigor acadêmico e ético.

Conselho Editorial

Ciências Humanas e Sociais Aplicadas

- Prof. Dr. Alexandre de Freitas Carneiro – Universidade Federal de Rondônia
Prof^a Dr^a Aline Alves Ribeiro – Universidade Federal do Tocantins
Prof. Dr. Américo Junior Nunes da Silva – Universidade do Estado da Bahia
Prof. Dr. Antonio Carlos Frasson – Universidade Tecnológica Federal do Paraná
Prof. Dr. Antonio Isidro-Filho – Universidade de Brasília
Prof. Dr. Arnaldo Oliveira Souza Júnior – Universidade Federal do Piauí
Prof. Dr. Carlos Antonio de Souza Moraes – Universidade Federal Fluminense
Prof^a Dr^a Caroline Mari de Oliveira Galina – Universidade do Estado de Mato Grosso
Prof. Dr. Christopher Smith Bignardi Neves – Universidade Federal do Paraná
Prof. Dr. Crisóstomo Lima do Nascimento – Universidade Federal Fluminense
Prof. Dr. Daniel Richard Sant'Ana – Universidade de Brasília
Prof. Dr. Deyvison de Lima Oliveira – Universidade Federal de Rondônia
Prof^a Dr^a Dilma Antunes Silva – Universidade Federal de São Paulo
Prof. Dr. Eloi Martins Senhora – Universidade Federal de Roraima
Prof. Dr. Elson Ferreira Costa – Universidade do Estado do Pará
Prof. Dr. Humberto Costa – Universidade Federal do Paraná
Prof. Dr. Joachin de Melo Azevedo Sobrinho Neto – Universidade de Pernambuco
Prof. Dr. João Paulo Roberti Junior – Universidade Federal de Santa Catarina
Prof^a Dr^a Juliana Abonizio – Universidade Federal de Mato Grosso
Prof. Dr. Julio Cândido de Meirelles Junior – Universidade Federal Fluminense
Prof. Dr. Kárpio Márcio de Siqueira – Universidade do Estado da Bahia
Prof^a Dr^a Lina Maria Gonçalves – Universidade Federal do Tocantins
Prof^a Dr^a Lucicleia Barreto Queiroz – Universidade Federal do Acre
Prof. Dr. Lucio Marques Vieira Souza – Universidade do Estado de Minas Gerais
Prof^a Dr^a Marcela Mary José da Silva – Universidade Federal do Recôncavo da Bahia
Prof^a Dr^a Maria Luzia da Silva Santana – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul
Prof^a Dr^a Marianne Sousa Barbosa – Universidade Federal de Campina Grande
Prof. Dr. Miguel Rodrigues Netto – Universidade do Estado de Mato Grosso
Prof^a Dr^a Natiéli Piovesan – Instituto Federal do Rio Grande do Norte
Prof. Dr. Pablo Ricardo de Lima Falcão – Universidade de Pernambuco
Prof. Dr. Saulo Cerqueira de Aguiar Soares – Universidade Federal do Piauí
Prof. Dr. Urandi João Rodrigues Junior – Universidade Federal do Oeste do Pará
Prof^a Dr^a Vanessa Bordin Viera – Universidade Federal de Campina Grande
Prof^a Dr^a Vanessa Ribeiro Simon Cavalcanti – Universidade Federal da Bahia
Universidade de Coimbra
Prof. Dr. William Cleber Domingues Silva – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Prof. Dr. Willian Douglas Guilherme – Universidade Federal do Tocantins

Diálogos horizontais entre ciência e esoterismo na psicologia analítica**Revisão:** Os autores**Diagramação:** Camila Alves de Cremo**Correção:** Yaiddy Paola Martinez**Indexação:** Amanda Kelly da Costa Veiga

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)	
D536	Diálogos horizontais entre ciência e esoterismo na psicologia analítica / Carlos Augusto Serbena, Clarissa De Franco, Cristiane Brum Bernardes, et al. – Ponta Grossa - PR: Atena, 2025. Outros autores Deborah Worthington Denis Canal Mendes Douglas Kawaguchi Durval Luiz de Faria Elizabeth Christina Cotta Mello Izete de Oliveira Ricelli Javier de Bittencourt Peiro Llopert Jorge Antonio Monteiro de Lima Luiz Sérgio Ribeiro Júnior Maddi Damian Mara de Castro Oliveira Maria Elayne da Silva Cipriano Pablo de Assis Patrícia Teixeira Rafael Souza Renata Félix Canal Thiago Domingues
<p>Formato: PDF Requisitos de sistema: Adobe Acrobat Reader Modo de acesso: World Wide Web Inclui bibliografia ISBN 978-65-258-2990-6 DOI: https://doi.org/10.22533/at.ed.906252003</p>	
<p>1. Psicologia analítica. I. Serbena, Carlos Augusto. II. Franco, Clarissa De. III. Bernardes, Cristiane Brum. IV. Título. CDD 150.1954</p>	
<p>Elaborado por Bibliotecária Janaina Ramos – CRB-8/9166</p>	

Athena Editora

Ponta Grossa – Paraná – Brasil

Telefone: +55 (42) 3323-5493

www.atenaeditora.com.br

contato@atenaeditora.com.br

DECLARAÇÃO DO AUTOR

Para fins desta declaração, o termo 'autor' será utilizado de forma neutra, sem distinção de gênero ou número, salvo indicação em contrário. Da mesma forma, o termo 'obra' refere-se a qualquer versão ou formato da criação literária, incluindo, mas não se limitando a artigos, e-books, conteúdos on-line, acesso aberto, impressos e/ou comercializados, independentemente do número de títulos ou volumes. O autor desta obra: 1. Atesta não possuir qualquer interesse comercial que constitua um conflito de interesses em relação à obra publicada; 2. Declara que participou ativamente da elaboração da obra, preferencialmente na: a) Concepção do estudo, e/ou aquisição de dados, e/ou análise e interpretação de dados; b) Elaboração do artigo ou revisão com vistas a tornar o material intelectualmente relevante; c) Aprovação final da obra para submissão; 3. Certifica que a obra publicada está completamente isenta de dados e/ou resultados fraudulentos; 4. Confirma a citação e a referência correta de todos os dados e de interpretações de dados de outras pesquisas; 5. Reconhece ter informado todas as fontes de financiamento recebidas para a consecução da pesquisa; 6. Autoriza a edição da obra, que incluem os registros de ficha catalográfica, ISBN, DOI e demais indexadores, projeto visual e criação de capa, diagramação de miolo, assim como lançamento e divulgação da mesma conforme critérios da Atena Editora.

DECLARAÇÃO DA EDITORA

A Atena Editora declara, para os devidos fins de direito, que: 1. A presente publicação constitui apenas transferência temporária dos direitos autorais, direito sobre a publicação, inclusive não constitui responsabilidade solidária na criação da obra publicada, nos termos previstos na Lei sobre direitos autorais (Lei 9610/98), no art. 184 do Código Penal e no art. 927 do Código Civil; 2. Autoriza e incentiva os autores a assinarem contratos com repositórios institucionais, com fins exclusivos de divulgação da obra, desde que com o devido reconhecimento de autoria e edição e sem qualquer finalidade comercial; 3. A editora pode disponibilizar a obra em seu site ou aplicativo, e o autor também pode fazê-lo por seus próprios meios. Este direito se aplica apenas nos casos em que a obra não estiver sendo comercializada por meio de livrarias, distribuidores ou plataformas parceiras. Quando a obra for comercializada, o repasse dos direitos autorais ao autor será de 30% do valor da capa de cada exemplar vendido; 4. Todos os membros do conselho editorial são doutores e vinculados a instituições de ensino superior públicas, conforme recomendação da CAPES para obtenção do Qualis livro; 5. Em conformidade com a Lei Geral de Proteção de Dados (LGPD), a editora não cede, comercializa ou autoriza a utilização dos nomes e e-mails dos autores, bem como quaisquer outros dados dos mesmos, para qualquer finalidade que não o escopo da divulgação desta obra.

SUSPIRO INICIAL	1
EIXO 1: PSICOLOGIA ANALÍTICA E INSTRUMENTOS ORACULARES	
CAPÍTULO 1	9
IMAGENS ARQUETÍPICAS NUMINOSAS DE UMA MULHER EM METANOIA: DIÁLOGOS ENTRE PSICOLOGIA ANALÍTICA E EPISTEMOLOGIAS FEMINISTAS POR UM CAMINHO AUTOETNOGRÁFICO COM O JOGO SÍMBOLOS DO INCONSCIENTE	
Clarissa De Franco	
 https://doi.org/10.22533/at.ed.9062520031	
CAPÍTULO 2	37
LEITURA ASTROLÓGICA DE LILITH COMO FERRAMENTA DE INTEGRAÇÃO PSÍQUICA E SOCIAL NA PERSPECTIVA JUNGUANA	
Cristiane Brum Bernardes	
 https://doi.org/10.22533/at.ed.9062520032	
CAPÍTULO 3	70
C. G. JUNG E O I CHING: NOVOS TEMPOS DA EPISTEMOLOGIA, PSICOLOGIA Elizabeth Christina Cotta Mello	
 https://doi.org/10.22533/at.ed.9062520033	
CAPÍTULO 4	109
APRESENTAÇÃO DO JOGO TERAPÊUTICO JUNGUANO SÍMBOLOS DO INCONSCIENTE: UMA NOVA TÉCNICA PARA A CLÍNICA E A PESQUISA EM PSICOLOGIA ANALÍTICA	
Clarissa De Franco	
Thiago Cruz Domingues	
Maria Elayne da Silva Cipriano	
Renata Felix Canal	
 https://doi.org/10.22533/at.ed.9062520034	
CAPÍTULO 5	149
A ASTROLOGIA NA OBRA DE CARL GUSTAV JUNG Patrícia Teixeira	
 https://doi.org/10.22533/at.ed.9062520035	
EIXO 2: JUNG, FILOSOFIA E ESPIRITUALISMO	
CAPÍTULO 6	166
A MÍSTICA E A SAÚDE MENTAL Jorge Antonio Monteiro de Lima	
 https://doi.org/10.22533/at.ed.9062520036	
CAPÍTULO 7	180
CARL JUNG E FREDERIC MYERS ENTRE A CIÊNCIA E O ESPIRITUALISMO	

SUMÁRIO

MODERNO	
Luiz Sergio Ribeiro Junior	
 https://doi.org/10.22533/at.ed.9062520037	
CAPÍTULO 8	201
TRADIÇÕES HERMÉTICAS E AS PERSPECTIVAS DA PSIQUE EM C. G. JUNG	
Carlos Augusto Serbena	
 https://doi.org/10.22533/at.ed.9062520038	
CAPÍTULO 9	222
A FACE DIANTEIRA DE JANUS: EM BUSCA DE UMA NOVA DEFINIÇÃO DE INTUIÇÃO A PARTIR DE UM DIÁLOGO ENTRE CIÊNCIA, PSICOLOGIA ANALÍTICA E EXPERIÊNCIA PSICODÉLICA	
Douglas Kawaguchi	
 https://doi.org/10.22533/at.ed.9062520039	
CAPÍTULO 10.....	242
A BIOGRAFIA HUMANA E A RELAÇÃO COM O OUTRO E O SI-MESMO	
Deborah J. Worthington (Debbie)	
 https://doi.org/10.22533/at.ed.90625200310	
CAPÍTULO 11	253
O DIÁLOGO ENTRE A PSICOLOGIA ANALÍTICA E A FILOSOFIA EM DIREÇÃO AO CUIDADO DE SI	
Maddi Damian	
 https://doi.org/10.22533/at.ed.90625200311	
CAPÍTULO 12.....	270
O SUBLIME AVESSO EXPERIÊNCIA ESCRITURAL E POÉTICA DA INTIMIDADE EM JUNG E FERNANDO PESSOA(S)	
Thiago Domingues	
 https://doi.org/10.22533/at.ed.90625200312	
EIXO 3: PSICOLOGIA ANALÍTICA E A PSIQUE PROFUNDA	
CAPÍTULO 13.....	283
SINCRONICIDADE: UM PENSAMENTO COMPLEXO?	
Izete de Oliveira Ricelli	
 https://doi.org/10.22533/at.ed.90625200313	
CAPÍTULO 14.....	294
O LIVRO VERMELHO: UMA COMPREENSÃO DA PSIQUE PROFUNDA	
Denis Canal Mendes	
Durval Luiz de Faria	
 https://doi.org/10.22533/at.ed.90625200314	

CAPÍTULO 15.....314

FOGO: SIMBOLISMO, SACRALIDADE E SUA POTÊNCIA NA TRANSFORMAÇÃO DA CONSCIÊNCIA

Rafael Souza

Clarissa De Franco

Javier de Bittencourt Peiro Llopert

 <https://doi.org/10.22533/at.ed.90625200315>

CAPÍTULO 16.....331

O CORPO DO PSICOTERAPEUTA: A VIVÊNCIA SOMÁTICA NA PRÁTICA CLÍNICA JUNGIANA

Mara de Castro Oliveira

Durval Luiz de Faria

 <https://doi.org/10.22533/at.ed.90625200316>

CAPÍTULO 17.....349

SINCRONICIDADE E FUNÇÃO TRANSCENDENTE: PROPOSTAS DE CARL JUNG PARA UMA PSICOLOGIA CIENTÍFICA

Pablo de Assis

 <https://doi.org/10.22533/at.ed.90625200317>

A PROPOSTA DO LIVRO E A RELAÇÃO COM A PESQUISADORA

Clarissa De Franco (org.)

O suspiro inicial refere-se a explicitar alguns pontos de partida, compreendendo que tais pontos estarão sempre em construção e revisão. Conforme indicamos no primeiro capítulo deste livro, o processo de metanoia ou o “declínio da parábola da vida” (Carl Jung, 2013a), trouxe a mim uma série de reflexões, transformações e impactos emocionais que atravessaram esta obra.

Nesse complexo exercício de deparar-me com o escuro da alma, redescobri a “junguianeidade” feminista e mística em meus olhares e, de forma humilde, compartilho uma pontinha de tal processo, com as articulações deste livro.

Sou Clarissa De Franco. Muito prazer. Mãe do Dani e do Leo, sempre gostei de estudar e de articular conhecimentos de matrizes diferentes, o que me fez pesquisar sobre gênero, religião, teatro, jogos de tabuleiro, psicologia, com diversas formações e atuações desde menina.

Formei-me como psicóloga na Universidade Presbiteriana Mackenzie em 2004, com estágio clínico em Psicologia Analítica e passei a atuar na abordagem junguiana como psicoterapeuta. Na mesma época, também me formei como atriz no Senac/SP, depois como astróloga na Escola Gaia e fiz cursos livres sobre tarô, aspectos que foram permitindo um olhar transdisciplinar e horizontal para o conhecimento, sem hierarquizações entre os saberes.

Após este período, trilhei caminho acadêmico e clínico. Fiz Mestrado e um primeiro Doutorado em Ciências da Religião (PUCSP), onde também estudei por dois anos como aluna ouvinte no departamento vizinho, de Psicologia Clínica, no Núcleo de Estudos Junguianos. Alguns anos depois, quando morei na Argentina com minha família, cursei um segundo Doutorado em Psicologia (UCES, Argentina) e realizei pesquisas de Pós-doutorado em Estudos de Gênero, e já no Brasil, em Ciências Humanas e Sociais (UFABC), além de um terceiro Estágio Pós-Doutoral no Núcleo de Estudos Junguianos do PPG em Psicologia Clínica da PUCSP, no qual desenvolvi pesquisa sobre uma ferramenta terapêutica que eu mesma desenvolvi, com base nos estudos junguianos de sonhos, o jogo Símbolos do Inconsciente.

Sou professora titular dos Programas de Pós-Graduação (Mestrado e Doutorado) em Psicologia da Saúde e em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo e atuo como psicóloga concursada na Universidade Federal do ABC nos campos de Direitos Humanos, Políticas Afirmativas e Saúde

Mental. Também sou professora da Uniaberta em cursos de Especialização em Psicologia Analítica e docente do Instituto Freedom, em que leciono Psicologia Analítica e Gênero e Psicologia Analítica e Interpretação de Sonhos. Sou também coordenadora do Núcleo de Estudos e Pesquisas Junguianas da Universidade Metodista de São Paulo, que reúne pesquisadoras(es) e interessadas(os, es) em Psicologia Analítica.

Possuo diversos livros e artigos publicados, dentre eles: Psicologia pós-junguiana e os debates contemporâneos de gênero e sexualidade (como organizadora em 2022), Epistemologia da horizontalidade: tecendo nexos entre saberes e viveres (como organizadora em 2023), Inspirações das “mulheres de Lesbos”: a imaginação encarnada na defesa de direitos humanos de mulheres lésbicas nos Círculos Sagrados (2022), Decolonialidade do saber nas teorias junguianas para o debate de gênero: imagens arquetípicas de um sagrado não-binário como caminho de elaboração do complexo cultural da LGBTfobia (2022), Sagrado não binário Sagrado Não-Binário? O conceito de psique androgina na reformulação do debate de gênero no Sagrado Feminino (em parceria com Flor Maranhão em 2019), entre diversos outros. Escrever é um caminho que me acompanha para a criação e cura da alma, como nos lembra Hillman.

Como psicóloga clínica, atuo com foco em interpretação de sonhos, e tive um canal sobre este tema: youtube.com/claristica. Atuei por muitos anos como colaboradora de canais de autoconhecimento, como o Portal Personare e também escrevi para outros canais: Editora Abril, Brasil 247, Folha de S. Paulo, como colaboradora.

Como se pode ver, tenho aproximado os campos: espiritual, terapêutico, esotérico, religioso e sagrado de um lado, e político, social, acadêmico, de outro, junto com elementos do lúdico, buscando articular temas como: Gênero, Religião e Psicologia Analítica; Direitos Humanos e Espiritualidade; Psicologia, Saúde e Espiritualidade; Saberes Oraculares com estudos e conhecimentos científicos em uma caminhada de abertura para o conhecimento vindo de fontes diversas, reconhecendo a riqueza de articular saberes de forma transdisciplinar e horizontal. As cartas sempre foram uma fonte importante reflexão sobre meu micro e macrouniverso e elas também me ajudaram a conectar-me com o universo lúdico, dos jogos de tabuleiro, linguagem que propicia uma conexão intuitiva e leve com nosso inconsciente pessoal e coletivo.

Nesse sentido, cheguei até o momento, despertada para minha “junguianeidade- místico-feminista” ou em minha “misticidade-feminista-junguiana”, ou ainda a minha “feminilidade-junguiana-mística”, que, para além das perspectivas mitológicas e arquetípicas do feminino, trouxeram a mim importantes revisões sobre os modos de viver e fazer ciência, sobre os binarismos

e essencialismos de gênero dentro da abordagem junguiana e articulações com a psicologia profunda e complexa dos estudos dos sonhos e da alquimia.

Após essa apresentação, agradeço e agradeço. Porque é na rede de relações que se tecem todas as histórias. E a dessa obra não é diferente. O Livro: “Diálogos Horizontais entre Ciência e Esoterismo na Psicologia Analítica” tem o compromisso de articular saberes e viveres de forma horizontal e crítica, honrando o ser humano Jung que enfrentou os preconceitos de sua época para defender o então indefensável, sob a pena de ser tachado como místico e ver sua teoria desqualificada em função deste rótulo. Nossa proposta envolve bagunçar os rótulos e as tradições epistemológicas, metodológicas, sem, com isso, invalidar a importante caminhada das ciências contemporâneas.

APRESENTAÇÃO DOS CAPÍTULOS

É com tal espírito de articulação e horizontalidade entre saberes e fazeres que este livro se apresenta. Alguns dos capítulos que compõem esta obra já foram parcial ou integralmente publicados. O Livro foi dividido em três eixos: 1) Psicologia Analítica e Instrumentos Oraculares, 2) Jung, Filosofia e Espiritualismo e 3) Psicologia Analítica e Psique Profunda.

EIXO 1: PSICOLOGIA ANALÍTICA E INSTRUMENTOS ORACULARES

No primeiro eixo, apresentamos um texto que investiga as próprias experiências emocionais recentes de *Clarissa De Franco*, de título: *Imagens arquetípicas numinosas de uma mulher em metanoia: diálogos entre Psicologia Analítica e epistemologias feministas por um caminho autoetnográfico com o jogo Símbolos do Inconsciente*. O capítulo promove articulações teóricas entre a Psicologia Analítica e as epistemologias feministas, a partir de um processo metodológico autoetnográfico, que explora aspectos do desenvolvimento espiritual da própria autora, diante da vivência da metanoia, etapa da meia-idade em diante. O artigo utiliza como instrumento de pesquisa o jogo junguiano Símbolos do Inconsciente, criado pela própria autora, observando imagens arquetípicas da autora ligadas à dimensão espiritual e religiosa.

Este texto foi alocado no eixo dos instrumentos oraculares em função do uso do jogo Símbolos do Inconsciente, que não é um oráculo propriamente, como podem ser considerados o Tarô ou o I-Ching, já que não tem como perspectiva previsões ou buscas de respostas ligadas a agentes externos divinos ou espirituais, mas trabalha com ampliação de consciência de imagens e símbolos vindos do próprio self.

O segundo capítulo, de *Cristiane Brum Bernardes, Leitura astrológica de Lilith como ferramenta de integração psíquica e social na perspectiva junguiana*, traz uma análise do símbolo de Lilith dentro do universo astrológico como uma estratégia para integração psíquica do feminino e do masculino. A autora promove reflexões sobre alguns conceitos clássicos da Psicologia Analítica, como arquétipo, inconsciente coletivo, complexo, sombra, anima, animus, produzindo uma ressignificação sobre a interpretação hegemônica de Lilith, que tem servido como instrumento de repressão e negação de elementos fundamentais da psique humana no que se refere à sexualidade, principalmente.

Já *Elizabeth Christina Cotta Mello*, com o capítulo: *C. G. Jung e o I Ching: Novos Tempos da Epistemologia, Psicologia* apontou no terceiro capítulo fundamentos epistemológicos da Psicologia junguiana, em diálogo com a ferramenta do I Ching. A proposta aponta para a importância dos estudos de Jung sobre o Oriente e sobre o I Ching, tendo como fundamento a questão da temporalidade através do conceito de sincronicidade e estudos da física e da alquimia a partir de sua colaboração com Richard Wilhelm.

O quarto capítulo é um esforço coletivo de apresentação para a comunidade junguiana de uma nova técnica que pode ser utilizada na prática clínica junguiana e também em pesquisas no campo da Psicologia Analítica: o jogo Símbolos do Inconsciente. O artigo abordou os principais pontos da fundamentação do instrumento, seus objetivos, elementos, instruções e procedimentos. O jogo tem como objetivo principal promover um espaço de ampliação de consciência sobre um tema de vida. O título do capítulo é: *Apresentação do jogo terapêutico junguiano Símbolos do Inconsciente: uma nova técnica para a clínica e a pesquisa em Psicologia Analítica*, e foi organizado pelas autoras e autor: *Clarissa De Franco, Maria Elayne da Silva Cipriano, Renata Canal e Thiago Domingues*.

Fechando os trabalhos do primeiro eixo, temos o capítulo cinco: *A Astrologia na obra de Carl Gustav Jung*, de *Patrícia Teixeira*, que aborda o estudo da Astrologia na obra de Jung na construção da Psicologia Analítica, mais especificamente no que diz respeito à qualidade do tempo no desenvolvimento do conceito de sincronicidade. O texto apresenta trechos das cartas trocadas entre colegas, amigos e profissionais, registradas no livro *Cartas* que vai do ano de 1906 até 1960.

EIXO 2: JUNG, FILOSOFIA E ESPIRITUALISMO

O segundo eixo conta com os capítulos de seis a doze. No sexto capítulo: *A Mística e a Saúde Mental*, *Jorge Antonio Monteiro De Lima* articula o universo religioso e espiritual com a Psicologia Analítica, investigando a mística como

um campo da experiência humana em diálogo com conceitos junguianos, como ego, self, persona e individuação. O autor conclui, indicando que a religiosidade não pode ser vista como psicopatologia e que a mística se apresenta como um campo de investigação científica extremamente interessante na exploração da psique humana, envolvendo estudos sobre sensibilidade, intuição e empatia.

Já o capítulo sete: *Carl Jung e Frederic Myers entre a ciência e o espiritualismo moderno*, de *Luiz Sergio Ribeiro Junior*, trata das relações entre o inconsciente da Psicologia Analítica de C. G. Jung e a “consciência subliminal” do pesquisador do espiritualismo moderno e da psicologia, Frederic Myers. Luiz Sergio conclui que o inconsciente da teoria junguiana se assemelha à “consciência subliminal” de Myers em seus aspectos inatista, polipsíquico, psicodinâmico e criativo-simbólico. A partir daí, discute como o pensamento junguiano se apresenta filiado à esfera das psicologias subliminais da virada do século e indica que as pesquisas espiritualistas da época possuem tanta relevância para a história das psicologias dinâmicas quanto a psicologia anormal dos hipnotistas franceses do mesmo tempo.

Carlos Augusto Serbena é o autor do oitavo capítulo: *Tradições Herméticas e as perspectivas da psique em C. G. Jung*. O texto aproxima o pensamento junguiano da Nova Era, tecendo associações críticas e ponderando sobre pontos de contato que indicam que o pensamento junguiano e da Nova Era são “consoantes na concepção de busca de totalidade, do significado espiritual, ultrapassando as instituições religiosas”. Além disso, o autor indica que o modelo junguiano ultrapassa o reducionismo da lógica causal de ciência, permitindo consolidar uma perspectiva mais ampliada da psique, mitica-religiosa, materializada nos mitos, na religião e nas ciências herméticas, para compreender a personalidade humana e a psique.

O pesquisador *Douglas Kawaguchi* apresenta o nono capítulo: *A face dianteira de Janus: em busca de uma nova definição de intuição a partir de um diálogo entre ciência, Psicologia Analítica e experiência psicodélica*. Em suas palavras, Douglas indica que: “a partir de um olhar para a epistemologia da ciência e com o formato de um ensaio, este trabalho convida a uma reflexão fronteiriça, no encontro entre neurociência cognitiva e psicologia analítica, em busca da criação de uma nova definição de intuição, que seja científica e monista, mas também holística e plausível”, com foco em gerar reflexões sobre a consciência, o inconsciente e a relação entre ambos e com nossa materialidade.

A biografia humana e a relação com o outro e o si-mesmo é o tema do décimo capítulo, de *Deborah J. Worthington*. O texto aborda a experiência do amor e dos relacionamentos a partir de articulações entre a Psicologia Analítica e a teoria dos setêniós de Rudolf Steiner, da Antroposofia. Deborah conceitua cada

uma das sete fases, ligadas a etapas do desenvolvimento humano, apontando para aspectos dos relacionamentos e da consciência sobre o eixo ego-self.

O capítulo onze: *O diálogo entre a Psicologia Analítica e a Filosofia em direção ao cuidado de si*, de *Maddi Damian*, aponta as dimensões epistemológica, cognitiva e consciente tanto da Filosofia ocidental e clássica, quanto da Filosofia oriental, indicando como a partir das metodologias de construção do conhecimento produz-se as tarefas da sabedoria e do cuidado de si. Para o autor, a filosofia seria um “caminho para a libertação do sofrimento e teria uma dimensão soteriológica”, o cuidado de si. Nesse sentido, o texto articula a Filosofia e a Psicologia Analítica na construção desse caminho de cuidado.

Finalizando este eixo, *Thiago Domingues* nos brinda com o capítulo doze: *O sublime avesso: experiência escritural e poética da intimidade em Jung e Fernando Pessoa(s)*, em que traz percursos imaginativos para uma “poética da intimidade” em Jung e Pessoa, como, nas palavras do autor, uma espécie de “cartografia labiríntica dos inumeráveis estados do ser”. A experiência escritural é aprofundada a partir da heteronomia pessoana e de “fantasias junguianas” presentes no Livro Vermelho.

EIXO 3: PSICOLOGIA ANALÍTICA E A PSIQUE PROFUNDA

O terceiro eixo traz os capítulos de treze a dezessete, abordando aspectos clínicos e analíticos ligados a uma dimensão da psique profunda. *Izete De Oliveira Ricelli* apresenta o capítulo treze: *Sincronicidade: um Pensamento Complexo?*, no qual aproxima a Psicologia Complexa ou Analítica com o pensamento complexo de Edgard Morin. Izete argumenta que Jung desafiava “as pedras angulares da ciência de sua época - a estatística e a experimentação”, trazendo reflexões sobre as perspectivas, dados teóricos, epistemológicos e paradigmáticos do conceito de Sincronicidade na atualidade.

Já o décimo quarto capítulo, de *Denis Canal Mendes, Durval Luiz de Faria: O Livro Vermelho: uma compreensão da psique profunda*, aborda um olhar sobre o papel do Liber Novus: O Livro Vermelho, de Carl Gustav Jung (1875-1961) e sua relevância para a psicologia junguiana. Nas palavras dos pesquisadores, “tem como objetivo mostrar através de autores junguianos contemporâneos, o impacto dele nos fundamentos e na prática da visão junguiana”.

O capítulo quinze: *Fogo: simbolismo, sacrilígio e sua potência na transformação da consciência*, dos pesquisadores *Clarissa De Franco, Rafael Souza, Javier de Bittencourt Peiro Llopis* trata do simbolismo do fogo, por meio de referências de dicionários de símbolos, de representantes da Psicologia Analítica, também de autores que refletem sobre o campo simbólico, como

Gaston Bachelard, a partir da perspectiva de estudos junguianos alquímicos sobre a fase *calcinatio* e sobre significados ligados aos aspectos simbólicos e arquetípicos do fogo.

A pesquisadora *Mara de Castro Oliveira* e o pesquisador *Durval Luiz De Faria* apresentam o capítulo dezesseis: *O Corpo do psicoterapeuta: a vivência somática na prática clínica junguiana*. O texto discute a perspectiva do/a psicoterapeuta sobre os fenômenos somáticos na prática clínica junguiana, por meio de uma revisão sistemática feita em cinco bases de dados: Pubmed, Google Acadêmico, BVS Psicologia, BVS Psicologia Brasil, e Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações, no período de 2007 a 2017. Os resultados apontaram para o crescente interesse pelos fenômenos somáticos entre psicoterapeuta e paciente.

Encerrando os trabalhos do livro, *Pablo de Assis* nos oferece o texto: *Sincronicidade e função transcendente: propostas de Carl Jung para uma psicologia científica*, em que busca demonstrar como o trabalho do psicólogo Carl Jung permite, “dentro de sua construção epistemológica, alternativas teóricas para os conceitos de causalidade e as limitações da lógica formal, utilizadas desde Aristóteles: a sincronicidade e a função transcendente”. Descrevendo e articulando estes dois conceitos, o autor apresenta a perspectiva analítica da Psicologia científica de Jung.

Eixo 1: Psicologia Analítica e instrumentos oraculares

Autoras e autores deste Eixo:

Clarissa De Franco
Cristiane Brum Bernardes
Elizabeth Christina Cotta Mello
Maria Elayne da Silva Cipriano
Patrícia Teixeira
Renata Félix Canal
Thiago Domingues

CAPÍTULO 1

IMAGENS ARQUETÍPICAS NUMINOSAS DE UMA MULHER EM METANOIA: DIÁLOGOS ENTRE PSICOLOGIA ANALÍTICA E EPISTEMOLOGIAS FEMINISTAS POR UM CAMINHO AUTOETNOGRÁFICO COM O JOGO SÍMBOLOS DO INCONSCIENTE

Clarissa De Franco

Psicóloga, pesquisadora e professora doutora dos Programas de Pós-Graduação em Psicologia da Saúde e em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo. Psicóloga junguiana, Doutora em Psicologia e em Ciências da Religião com Pós-Doutorado em Estudos de Gênero, em Ciências Humanas e também em Psicologia Clínica (Junguiana). Coordenadora do Grupo de Estudos de Gênero e Religião Mandrágora NETMAL. Coordenadora do Núcleo de Estudos e Pesquisas Junguianas da Metodista. Psicóloga concursada atuando com Políticas Afirmativas e Direitos Humanos na Universidade Federal do ABC. Professora do Instituto Freedom. Professora da Uniaberta. Trabalho clínico com foco em análise de sonhos e com aplicação do jogo Símbolos do Inconsciente, criado pela autora. Astróloga, taróloga, escritora de diversos artigos e livros, com colaboração com canais de autoconhecimento, como Personare. Linhas de pesquisa: Psicologia Analítica e Gênero; Psicologia Analítica e Interpretação de sonhos; Alquimia e Psicologia Analítica; Religião, Gênero e Direitos Humanos; Psicologia, Morte e Espiritualidade.



RESUMO: O artigo promove articulações teóricas entre a Psicologia Analítica e as epistemologias feministas, a partir de um processo metodológico autoetnográfico, que explora aspectos do desenvolvimento espiritual da própria autora, diante da vivência da metanoia, etapa da meia-idade em diante. O artigo utiliza como instrumento de pesquisa o jogo junguiano Símbolos do Inconsciente, criado pela própria autora, observando imagens arquetípicas da autora

ligadas à dimensão espiritual e religiosa. Nas exposições, argumenta-se que muitas das propostas e princípios metodológicos da abordagem junguiana, que se baseiam na linguagem da imaginação e exaltam o aspecto do numinoso na psique (dimensão religiosa, espiritual e transcendente que desperta uma realidade desconhecida subjacente a todas as coisas), conduzem a perspectivas convergentes com as epistemologias feministas, como: valorização da sensibilidade e dos afetos como método científico, proposta autoetnográfica (investigar a si mesma, suas próprias experiências e vivências emocionais e deduzir conceitos e formulações a partir desse movimento) e noção de complementaridade no lugar de dicotomias.

PALAVRAS-CHAVE: Psicologia Analítica; epistemologias feministas; autoetnografia; Símbolos do Inconsciente; desenvolvimento espiritual.

1 | INTRODUÇÃO

Primeiramente gostaria de agradecer à Milena Kapp Sedor, cujo trabalho de mestrado em Psicologia (2024), inspirou parte de minhas costuras neste texto. Fica o convite para, em uma próxima oportunidade, estreitarmos a relação e as possibilidades de produções em parcerias.

Início este texto com uma prática epistemológica feminista: a de situar nossa relação com o campo de estudo. Não sei quantas vezes me apresentei nessa vida. Cada vez, possivelmente, de uma maneira distinta da anterior e da próxima. Mais importante para este texto do que saber que há muitas Clarissas e quem são cada uma delas ou elas em conjunto, é saber que a Clarissa que vos fala é a que tem sido impactada por um contexto que costumamos chamar de metanoia, ou do Dicionário (Dicio, 2020, s.p):

Significado de Metanoia (substantivo feminino). Mudança, transformação de caráter ou na maneira de pensar. Mudança que resulta ou é motivada por algum tipo de arrependimento. Remorso por alguma falha; penitência. Modificação espiritual; conversão. Modo novo de conceber ideias, de se comportar, de enxergar a vida e a realidade. Do grego metánoia. “mudança de sentimentos”.

Sim, estou em reforma. Mas não para melhor atender ninguém, senão a mim mesma. Para a Psicologia Analítica, a metanoia refere-se à parábola de “descida” da vida (Jung, 2013a), em que o ego, como centro da consciência, perde lugar no protagonismo de nossa psique para o Self, arquétipo da totalidade da psique e também uma instância inconsciente, conectada ao desenvolvimento espiritual de nosso ser. O ego, então, que teima em controlar nossas ações e projetar-nos para um mundo de palco e palmas, passa a estar a serviço do self, sem rédeas, guiando-se pela escuridão da descida.

Na meia-idade, segundo Jung (2013a, p. 778) “o Sol começa a declinar e este declínio significa uma inversão de todos os valores e ideias cultivados durante a manhã (...) A luz e o calor diminuem e por fim se extinguem”. Neste momento da vida, “só aquele (ou aquela)¹ que se dispõe(m) a morrer conserva a vitalidade, porque, na hora secreta do

¹ Inserção nossa (e aquela).

meio-dia, se inverte a parábola e nasce a morte” (p. 800). Para ele, “a segunda metade da vida não significa subida, expansão, crescimento, exuberância, mas morte, porque o seu alvo é o seu término” (p. 800). Não aceitar esse fato é como recusar-se ao chamado da vida, abrindo mão da vida possível e vivível naquele momento.

Inseguranças, perdas, instabilidade identitária, questionamentos e crises existenciais são típicas desta fase. Marie Louise Von Franz (2021), ao descrever o caminho de interpretação de sonhos de um paciente que também era terapeuta e tinha quarenta anos, apontou as vulnerabilidades que ele sentia sendo um analista “jovem”, como se seu caminho profissional estivesse começando. Dizem que a vida começa, afinal, depois dos quarenta.

Neste momento que posso chamar de recolhimento crepuscular em minha vida, descobri-me consciente do que desde sempre esteve ali como semente, como um retorno ao início de mim mesma, que permitiu ser levado para longe nas marés cotidianas. O “empurrão metanoico” que o inconsciente promove para a consciência se expandir em meio às reviravoltas de roteiros de vida, conduz a este reencontro com pedaços nossos que deixamos para trás, em benefício de qualquer pessoa ou situação que não a gente mesma. Olho para meu quintal, revisando minhas práticas, falas e escolhas e refletindo sobre a quais senhores têm servido meus (nossos) suores formatados.

A proposta contém certa dose de ousadia, já que costura elementos de ordem pessoal, com algumas escolhas teóricas e metodológicas em articulação entre epistemologias feministas e Psicologia Analítica. Particularmente, quatro pontos serão destacados nas articulações aqui apresentadas: 1) a proposta autoetnográfica e a valorização dos afetos como proposta científica, algo que perpassa tanto as epistemologias feministas quanto a Psicologia Analítica; 2) a noção de complementaridade e integração no lugar de dicotomias e binarismos; 3) a dimensão do numinoso na psique (dimensão religiosa, espiritual e transcendente que desperta uma realidade desconhecida subjacente a todas as coisas), e 4) a pesquisa autoetnográfica sobre as imagens arquetípicas numinosas da autora no período recente, início da metanoia.

2 | AUTOETNOGRAFIA E ESCRITA AFETIVA: ENCONTRO DAS CRÍTICAS DE EPISTEMOLOGIAS FEMINISTAS AO FAZER CIENTÍFICO COM ASPECTOS DO FAZER CIÊNCIA EM PSICOLOGIA ANALÍTICA

A etnografia tradicional foi proposta e descrita por Malinowski (1976). Já a autoetnografia é uma abordagem qualitativa “que busca analisar experiências pessoais para entender fenômenos culturais, utilizando princípios da autobiografia e da etnografia” (Aila Nunes, 2019, p.16). A autoetnografia se desenvolve a partir da narrativa pessoal da pesquisadora, para expandir seus significados a problemáticas sociais. É uma abordagem que permite “sentir os dilemas morais e pensar junto com a história ao invés de pensar sobre ela” (Aila Nunes, 2019, p.16).

Na autoetnografia, a autora ou autor se fazem presentes na construção do objeto de pesquisa, sendo, ao mesmo tempo sujeitas/os/es e objetos. Não há objeto sem a participação da subjetividade de quem olha, sente e dá significado a ele, já que o objeto é transformado e criado a partir da subjetividade da pessoa que pesquisa. Mais do que isso, na autoetnografia, escreve-se a partir de si, integrando pesquisadora, observadora, participante e objeto, apresentando conexões significativas entre fenômenos humanos que reverberam na subjetividade psíquica de um indivíduo ao mesmo tempo que impacta a coletividade. Ao expor a si mesma/o, suas vulnerabilidades e as imagens que conectam pesquisadora e objeto, “cria-se a alma do objeto”, parafraseando o psicólogo junguiano James Hillman, que indica que o ato de criação da consciência se dá a partir do “atravessamento” psíquico e emocional destas imagens que falam à psique.

A pesquisadora Milena Kapp Sedor (2024, p. 57) indica que:

ao implicar um texto que compartilha experiências e afetos mobilizados no próprio corpo daquele (ou daquela) que escreve, a pesquisa autoetnográfica com frequência nasce do imprevisto, ou seja, de situações que acometem o/a pesquisador/a para além de seu desejo a mobilizá-lo tão profundamente que impulsionam-no, aí sim, a escolher pela centralidade/inevitabilidade dessa escrita, a construir no diálogo com essa tortuosa terapêutica, a documentação/exploração científica de determinado fenômeno sensível.

A autoetnografia acompanha uma postura central das epistemologias feministas. As críticas epistemológicas centrais do feminismo ao fazer científico, e que, sob expressivos esforços, têm adentrado os muros da(s) ciência(s) – ainda que de maneira quase que paralela às epistemologias tradicionais, sem um diálogo de duas ou mais vias –, foram pautadas principalmente em desvelar e combater ideais de produção de conhecimento e de identidade científica ancorados em pressupostos como: neutralidade, objetividade, universalidade, distanciamento entre sujeita/o e objeto e pesquisadoras/es e pesquisadas/os/es, busca pela verdade como fundamento único, palpável e último, pressupostos tais que são comumente associados a um modelo patriarcal de ciência.

Pesquisadoras como Rae Langton (2000), Helen Longino (2001), Diana Maffía (2008), Donna Haraway (1995), entre outras, apontam que as concepções ideais de conhecimento e ciência envolvem “perigos” ligados aos pressupostos de neutralidade, distanciamento entre sujeito e objeto, objetividade. Nestes ideais, há escolhas e produções de sujeitos e visões de mundo que levam a justificar as exclusões.

Haraway (1995) lembra que a distância entre sujeitos e objetos serve para desagenciar os objetos, aqueles e aquelas a quem se estuda, e, com isso, dar poder aos sujeitos protegidos em seus laboratórios, computadores e *papers*. Desse modo, tornam-se passivos os objetos estudados, retirando de si sua autonomia, voz, identidade e conhecimento sobre si mesmos. Desloca-se o locus de saber, já que a pessoa participante da pesquisa vê sua história contada por outra pessoa. Uma violência epistêmica. A autora (Haraway, 1995) propõe como alternativa metodológica e epistemológica, estabelecer

relações com os objetos a partir da localização de saberes, uma forma de objetividade parcial e situada, que não cai no relativismo radical que nega qualquer possibilidade de acesso a fatos concretos, tampouco se apega ao conceito de uma objetividade empírica adaptada ao feminismo, como seria, segundo Haraway, a proposta de “empiricismo feminista” de Sandra Harding (1986).

A objetividade parcial e corporificada dos conhecimentos situados de Haraway (1995) considera tensões, contradições e ressonâncias. Tem a responsabilidade de trazer visibilidade ao lugar de onde falam sujeitas e sujeitos, não como um lugar de fala estanque (“vim daqui”), e sim, como uma honestidade de partilhar com leitoras/es as transformações que afetaram o processo de construção da pesquisa e das relações na produção de conhecimento, ciente das problemáticas e tensões que envolvem as escolhas de pesquisa.

Hellen Longino (2001, p. 217) complementa, afirmando compreender a ciência “mais como prática que conteúdo, mais como processo que produto”, indicando, portanto, que o fazer científico e sua lógica estão para muito além dos objetos que investiga, derramando-se expressivamente nas relações estabelecidas com estes objetos, os/as sujeitos/as produtores/as do conhecimento e a disseminação do conteúdo produzido.

Retomando Haraway (1995, p. 29), ela aponta que “a responsabilidade feminista requer um conhecimento afinado à ressonância, não a dicotomias”. E conclui: “o feminismo ama outra ciência: a ciência e a política da interpretação, (...) do gaguejar e do parcialmente compreendido. O feminismo tem a ver com as ciências dos sujeitos múltiplos(...), consequente com um posicionamento crítico num espaço social não homogêneo e marcado pelo gênero” (Haraway, 1995, p. 31). Nesse sentido, a ciência também tornou-se um espaço de reivindicação feminista visando, não apenas à equiparação de oportunidades de lugares de fala e à reparação de situações de exclusão e de invisibilidade das mulheres e de grupos minoritários de gênero como os LGBTs; mas também à reconstituição e, sobretudo, à desconstrução de lógicas internas do próprio fazer científico e de seus pressupostos.

Portanto, a produção científica feminista passa por escolhas políticas incontornáveis, das quais pesquisadoras não podemos nos esquivar, sem o ônus da ingenuidade ou intencionalidade dirigida à manutenção destes sistemas de poder. A ciência que passa pela crivagem do gênero é uma ciência na qual o distanciamento comumente associado às perspectivas da neutralidade e objetividade torna-se uma armadilha metodológica. Nesse caminho, a autoetnografia encontra-se com reivindicações fundamentais para as epistemologias feministas, assim como também são os caminhos e pressupostos da Psicologia Analítica, conforme demonstraremos a seguir.

A Psicologia Analítica ou junguiana foi construída a partir de exercícios que podem ser considerados próximos de muitas das perspectivas subversivas que as epistemologias feministas propõem (Milena Sedor, 2024). Podemos dizer que algumas das principais obras de Carl Gustav Jung, como Memórias, Sonhos e Reflexões (1995) e o Livro Vermelho (2009), entre outras, constituíram-se como exercícios autoetnográficos, em que o autor

explorou a si mesmo a sua psique enquanto desenvolveu sua teoria, fazendo de sua alma o locus central da criação de um campo científico.

A abordagem junguiana sofre com o estigma de não científica. Em relação a tais visões, Jung poderia esclarecer por meio de seus textos, indicando que: “não se trata de uma mera evolução de teorias e práticas anteriores, mas muito mais de uma renúncia total a elas, em favor da atitude menos preconcebida possível” (Carl Jung, 2013a, p.18). Ou, em suas palavras, o que faz dele alguém que goza do mérito de “ser um inconsciente que se realizou” (Carl Jung, 2016b).

Característica de seu ímpeto como pesquisador autoetnográfico, Jung indicou: “é por necessidade que escrevo minhas primeiras lembranças. Se eu me abstendo um só dia, tenho indisposições físicas. No momento em que trabalho minhas memórias, as indisposições desaparecem e meu espírito se torna lúcido” (Carl Jung, 1995, contracapa).

A perspectiva de que temos imagens e símbolos arcaicos em nossa psique começou a se desenhar ainda na infância e juventude de Jung, quando ele mantinha escondida uma imagem esculpida e pintada por ele de um “homenzinho” talhado em madeira. Tal homenzinho, segundo ele, produzia nele uma “prazerosa segurança” em situações difíceis (p. 33), em suas palavras: “quando fazia algo errado, quando minha sensibilidade era ferida, ou quando a irascibilidade de meu pai e a saúde precária de minha mãe me oprimiam” (p. 33). Esse episódio forneceu princípios que mais tarde foram consolidados como uma grande teoria científica: o conceito de inconsciente coletivo (Carl Jung, 2000).

Como vemos, os escritos de Jung eram bastante viscerais e afetivos, ao encontro das propostas feministas. Em uma de suas passagens, explica o rompimento com Freud a partir de dois sonhos. Em ambos, aparecia uma figura masculina que se revelava não real, um fantasma ou espírito de alguém morto, no primeiro, o fiscal de uma alfândega e no segundo, um cavaleiro medieval (Carl Jung, 1995, p. 146-148).

Aila Nunes (2019) indica que justamente por ser a autoetnografia uma metodologia que estabelece sua principal fonte de dados na autoria, tal estratégia evitaria a exposição de outras/os participantes aos riscos de um estudo científico, apresentando-se como uma alternativa para explorar temas sensíveis emocionalmente. A autoetnografia expõe nossas vulnerabilidades, ambiguidades e contradições, representando um desafio a quem o sustenta e ao mesmo tempo um caminho epistemológico corajoso, com a potência de conduzir seus pares a vivenciarem descobertas a partir de seus próprios sentidos e afetos.

Milena Kapp Sedor (2024, p. 55) indica que

a autoetnografia estruturalmente faz-se bagunceira frente às normas, tensionando tanto o ortográfico/sintático, como as próprias formas/formatações acadêmicas. (...) Vale intuir, todavia, que ela o faz não a toa ou sem razão de ser, mas justamente, como pondera Raimoni (2020, p.10) “por se propor a construir um conhecimento visceral, que também valoriza e (re) constrói teoria e prática.

Podemos comparar tais exercícios autoetnográficos com o conceito feminista de objetividade situada (Haraway, 1995). A objetividade parcial e corporificada ou situada envolve uma postura política de revisão de pressupostos epistemológicos e metodológicos, que envolvem noções de distanciamento e neutralidade, consideradas por muitas feministas, como Helen Longino (2001), Diana Maffia (2008) e Donna Haraway (1995), não somente falaciosas, mas também um reforço a posturas patriarcas em ciência. Lembramos que a neutralidade em geral é um traço do machismo estrutural científico, pois invisibiliza as produções de mulheres. O neutro é, na verdade, masculino.

Portanto, articular história de vida da pessoa pesquisadora com o objeto de estudo e de pesquisa, situa publicamente seu lugar de fala e de vínculo com relação ao que produz, tornando-se, ao contrário do que a ciência tradicional indica, um ponto forte da sua produção. No sentido aqui exposto, do caminho autoetnográfico, tanto a escrita feminista quanto a escrita junguiana apresentam-se como vulneráveis, já que traduzem realidades emocionais.

No caso da Psicologia Analítica, observa-se que utilizar as referências da própria biografia de Jung, trazendo diversos sonhos e conteúdos pessoais explorados pelo autor em seus livros, foram uma forma de construção de um caminho afetivo-empirista argumentativo que se consolidou como um vasto repertório de teorias, métodos e técnicas.

3 I NOÇÕES DE COMPLEMENTARIDADE E INTEGRAÇÃO NO LUGAR DE DICOTOMIAS E BINARISMOS

Em Memórias, Sonhos e Reflexões (1995), Jung definiu-se como alguém “no entre” duas personalidades, sendo a Personalidade 1 ligada ao espírito científico médico de sua época – pragmática, cética, racional, lógica – e a Personalidade 2 associada com as religiões herméticas, o ocultismo e os sonhos: intuitiva, afetiva.

Essa ambiguidade entre estes polos das duas personalidades aparece em vários momentos de sua obra e pode ter fornecido as bases para um conceito central da Psicologia Analítica: a de que a psique se desenvolve por meio de pares complementares, que seriam energias consideradas como polos ou opostos complementares. Este ponto de sua teoria foi muito questionado em estudos de gênero, que chamam atenção para a produção discursiva e normativa de dicotomias e binarismos, nas quais a pluralidade e as nuances de subjetividade se perdem. De maneira equivocada, a teoria junguiana foi enquadrada inicialmente como um campo que reforça os binarismos de gênero, já que os conceitos de animus e anima (que produzem imagens arquetípicas masculinas e femininas na psique humana), muitas vezes são compreendidos como dicotômicos.

Antes de apresentarmos um contraponto a essa visão, vamos à compreensão do debate sobre os binarismos de gênero dentro do campo científico. A pesquisadora de gênero Diana Maffia (2018, p. 2) lista as duas colunas abaixo, indicando que uma coluna está associada a características atribuídas socialmente ao feminino e outra ao masculino.

OBJETIVO	SUBJETIVO
UNIVERSAL	PARTICULAR
RACIONAL	EMOCIONAL
ABSTRACTO	CONCRETO
PÚBLICO	PRIVADO
HECHOS	VALORES
MENTE	CUERPO
LITERAL	METAFÓRICO

Maffia, Diana (2018, p. 2)

Não é preciso um exercício exaustivo para reconhecer com qual coluna feminino e masculino são socialmente associados. Há, nesse tipo de pensamento dicotômico, toda uma lógica de oposição e mútua exclusão, como se nada mais houvesse fora do binarismo apontado e como se ambas as características apresentadas como polaridades não estivessem parcialmente contidas umas nas outras. Nossa “atitude natural”² (Suzane Kessler; Wendy Mackenna, 1978) diante destas questões é aceitar quase que automaticamente que homens seriam mais objetivos e racionais e as mulheres mais emotivas, intuitivas e menos lineares.

A ciência moderna, comumente identificada com os atributos visualizados na coluna esquerda acima, constitui-se como um pilar de autoridade do saber, que atribui poder epistêmico àquelas/es que se identificam e são socialmente identificadas/os com a sua lógica. Nesse sentido, o que foge a esta lógica é excluído da ciência por um atestado tácito de falta de credibilidade. As mulheres têm ocupado este lugar de invisibilidade, exclusão e desautorização epistêmica. O constructo acerca do ser mulher envolve uma “contaminação” emocional, que leva a uma subjetividade desaconselhada para a ciência “séria”.

Fortes contribuições são oriundas dos estudos pós-coloniais e mostram como a desigualdade, marginalização e hierarquização de grupos ocorrem em diversas instâncias, inclusive na linguagem. Não é por acaso que a pesquisadora pós-colonialista Gayatri Spivak (2010) aponta a violência epistêmica sofrida pelos povos subalternos e colonizados, em especial as mulheres. “A mulher, como subalterna, não pode falar, e quando tenta fazê-lo, não encontra os meios para se fazer ouvir” (Spivak, 2010, p.15).

Numa evidente e árdua tarefa de desconstrução e crítica aos princípios que sustentam esta lógica científica e epistemológica, diversas investigadoras têm trabalhado. A pesquisadora de filosofia Rae Langton (2000) aponta algumas formas de exclusão das mulheres no campo da produção do conhecimento. Dentre elas, está o cenário de que as mulheres seriam percebidas como um “objeto misterioso”, difícil de ser acessado, com uma complexidade atrelada ao universo emocional e subjetivo. Ela complementa indicando que “quando filósofos definem seres humanos como animais racionais, (...) assumem que as mulheres estão fora”³ (Langton, 2000, p. 130).

2 O conceito de “atitude natural” vem da Fenomenologia e do pesquisador Edmund Husserl (1931), que descreve axiomas inquestionáveis que perpassam a vivência de um grupo sobre determinados temas, como se tais pressupostos já fossem dados universais da realidade, sem relação direta com existências particulares. As atitudes naturais de gênero foram assinaladas pelas pesquisadoras Kessler e Mckenna, 1978.

3 Tradução nossa.

Esta forma de exclusão das mulheres acaba por culpabilizá-las por serem uma “terra incógnita”, e jamais responsabilizar aqueles que têm dificuldades ou que necessitariam revisar seus métodos para conhecer modos plurais de subjetividades. Além disso, Langton (2000) considera que o processo educacional cria lacunas de participação e produção cognitiva das mulheres em diversos âmbitos, como o linguístico e científico, retirando-lhes a autoridade subjetiva de “saber que sabem”, confiar em seu próprio repertório de conhecimento e se verem reconhecidas, com uma credibilidade social. Nesse sentido, ela aponta que tanto no lugar de sujeitas como de objetos de conhecimento, as mulheres têm sido excluídas, mesmo que parcialmente, ou, quando dentro, estão submetidas à lógica dominante do fazer científico.

A identificação social das mulheres com seus corpos, fruto de processos como a objetificação, também afetam sua relação com a ciência e com a produção de conhecimento, uma vez que dentre as dicotomias apontadas por Maffía (2018), os corpos, em um dualismo cartesiano, seriam situados como opostos ao universo mental. E são as mentes que têm interessado à ciência por séculos, que retira dos corpos uma autoridade epistêmica, criando novos dualismos. Nesse sentido, as mulheres levariam suas opiniões para as pesquisas, enquanto os homens (como ideal de masculinidade, não homens em si) levariam seus argumentos e fundamentos, gozando de respeitabilidade.

Os binarismos de gênero, para os quais várias autoras e autores chamam atenção (Judith Butler, 2001; 2003, Londa Schienbinger, 2001; Diana Maffía, 2008) sustentam exclusões, invisibilizações e violências de gênero, na medida em que estabelecem artificialmente definições estáticas, pré-concebidas, fixas que tendem a naturalizar padrões, discursos e comportamentos ligados ao gênero e estabelecem hierarquias e desigualdades nas relações de gênero.

As revisões epistemológicas da Psicologia Analítica têm indicado que essa teoria está, ao contrário do que se supõe, afinada com as proposições críticas aos binarismos de gênero, já que postula uma psique androgina e uma “subversão das polaridades de gênero” (Clarissa Franco, Flor Maranhão, 2019, p. 130). Conforme apontamos em artigo anterior (Franco, Maranhão, 2019), a visão da Psicologia Analítica foca-se nas perspectivas de complementaridade e não de dicotomia.

Com a proposta de Jung de integração, união, fusão, conciliação de opostos (*coincidentia oppositorum*), baseada em uma dimensão mítica de busca pela totalidade e integralidade perdidas, os conceitos de *animus* e *anima* ganham uma perspectiva que foge do dualismo binário e caminha para a androginia. (Franco, Maranhão, 2019, p. 141).

Jung estudou filosofia oriental, alquimia, princípios herméticos, astrologia, mitologia, e muitas outras fontes. A concepção de energias complementares em sua teoria baseia-se na perspectiva oriental de que a diferença é parte do todo, de que o todo é composto por partes que se complementam e se integram entre si. Em resumo, a lógica oriental privilegia

o “e” (um e outro em conjunto, formando o todo), enquanto a lógica ocidental prioriza o “ou” (um ou outro, em que consequentemente existe a exclusão binária de uma das partes em desvantagem de poder). Em outras palavras, o pensamento ocidental trabalha com lógicas computacionais binárias, que produzem exclusões: de um lado homens, de outro mulheres. Assim como pretos/as ou brancos/as, cisgênero ou transgênero, heterossexuais ou homossexuais, norte ou sul... Já Jung e sua dimensão de opostos complementares é herdeiro de filosofias herméticas antigas e também concepções orientais, que envolvem as noções de Yin e Yang, para as quais a complementaridade e a integração são a chave.

Vemos que tal compreensão incutida na Psicologia Analítica é presente também em movimentos do ecofeminismo, em que ser humano e natureza são um todo indissociável e que as relações de gênero, saindo da chave patriarcal, podem revelar outros arranjos de cuidado e compreensão dos ciclos corporais e ambientais (Bárbara Flores; Salvador Trevizan, 2015).

Portanto,

por mais que reconheçamos que as perspectivas iniciais de Jung apoiaram o reforço aos binarismos de gênero e podem ter dado espaço para formulações personificadas sobre o feminino e o masculino, se seguirmos profundamente seus argumentos, em especial os contidos em obras em que ele dialoga com princípios alquímicos, como *O Livro vermelho* (2002) e *Mysterium e Coniunctionis* (2012), e na obra *Arquétipos e o Inconsciente Coletivo*, reconheceremos que Jung postula, de fato, uma psique híbrida, em que animus e anima estariam presentes como energias e representações do masculino e do feminino sem um conteúdo definido em todos os seres humanos, atuando de forma complementar no dinamismo da psique. (...) Esse caminho integrador coloca os conceitos de animus e anima como polaridades energéticas complementares na psique, que teriam como finalidade primordial a produção de uma síntese simbólica e psicológica, conhecida como Coniunctio, união alquímica, ou “casamento sagrado”. A sígia ou par de opostos é vivenciada com base na ideia de integralidade. (Clarissa Franco, Flor Maranhão, 2019, p. 141).

O destino das polaridades complementares é uma consciência híbrida que transcende as partes e integra no processo de individuação as vivências de gênero e sexualidade individualmente, cada pessoa a seu modo. Para a Psicologia junguiana, portanto, a psique andrógina é a base e, ao mesmo tempo, a meta da consciência, o que libera as vivências de gênero e sexualidade para existirem de diferentes maneiras. É preciso revisitar a teoria junguiana para aplicá-la adequadamente em relação aos arquétipos de animus e anima e da compreensão sobre o papel da polaridades na psique, que, diferentemente do que eventualmente é afirmado, não deve ser compreendido como matéria essencialista, binária e dicotômica, conforme o pensamento ocidental.

4 | O ASPECTO NUMINOSO NA TEORIA JUNGUIANA

O último trecho da fundamentação teórica antes de partirmos propriamente para as análises autoetnográficas refere-se ao aspecto numinoso, transcendente e espiritual da

psique, conforme postulado pela teoria junguiana, já que este artigo aborda as imagens arquetípicas de espiritualidade e religião de uma mulher em metanoia.

Carl Jung cresceu em uma família protestante e desde muito cedo percebeu a religião como um tema de relevância nas relações e valores humanos. Escreveu várias obras que abordaram o tema da religião de modo evidente e direto, como: Psicologia e Religião (2012), Interpretação Psicológica do Dogma da Trindade (1988), O Símbolo da Transformação na Missa (1985), Resposta a Jó (1979) e Psicologia e Religião Oriental (1980).

Para esclarecer, mesmo tendo tido uma formação protestante, ele afirma: “não tomo como ponto de partida qualquer credo religioso, mas sim a psicologia do *homo religiosus*, do ser humano que considera e observa cuidadosamente certos fatos que agem sobre ele e sobre seu estado geral” (Carl Jung, 2012, p. 22).

A ideia de “observar cuidadosamente” vem do conceito de religião como *religio*, no sentido de *relegere*, ou ter uma atenção e um cuidado escrupulosos, zelosos e atentos aos ritos. (Bruno Portela, 2013). Nesse sentido, Jung irá afirmar que a religião é “um equilíbrio entre o eu e o não-eu psíquico, uma religio, ou seja, um levar em conta escrupulosamente a presença das forças inconscientes, que não podemos negligenciar sem correr perigo” (Carl Jung, 1998, p. 80).

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. (Jung, 2012, p.10)

Observamos um esforço do autor ao demonstrar a presença dos arquétipos nos símbolos religiosos (2012) e também em identificar a religião como uma característica da psique. “Qualquer que seja a natureza da religião, não resta a menor dúvida de que seu aspecto psíquico, empiricamente constatável, reside nessas manifestações do inconsciente” (Carl Jung, 1991, p. 41).

Em Psicologia e Religião Oriental (1980), Jung caracteriza o pensamento oriental como um tipo introvertido e o ocidental como um tipo extrovertido, identificando diferenças na experiência religiosa ocidental e oriental a partir desta tipologia, sendo que o ser humano ocidental seria, segundo ele: “dependente da graça de Deus (...) e da redenção sancionada por Deus” (Carl Jung, 1980, p. 18), já o Oriente tem a lógica da “autorredenção” (p.18).

Em O Livro de Jó (1979), Jung enfrenta a questão do bem e do mal, apresentando uma imagem de Javé com características reconhecidas como humanas e contraditórias, como cólera, ciúmes e excessos emocionais. No entanto, conforme indica Jung (1979,

p. 17): “(...) não é disto que trataremos nesta obra, e sim da forma pela qual uma pessoa criada e instruída no cristianismo se confronta com as trevas divinas tais como aparecem no Livro de Jó e como essas trevas agem sobre tal pessoa”.

Já em *Interpretações Psicológicas do Dogma da Trindade* (1988), Jung teceu importantes críticas ao dogma cristão da trindade (Pai, Filho e Espírito Santo), reconhecendo tal padrão em outras doutrinas religiosas, como o hinduísmo (Brahma, Vishnu e Shiva), na mitologia greco-romana (Zeus, Poseidon e Hades). Para Jung (1988), o modelo da trindade não comporta de forma adequada o todo da psique, já que exclui o quarto elemento (o feminino, o mal ou a matéria), recalando-o na sombra. A quaternidade para Jung tem uma função compensatória de equilíbrio energético da psique, como no caso das quatro funções psíquicas.

De um modo geral, Jung analisou como conteúdos arquetípicos da alma embasam as mais diversas religiões. Nesse sentido, via a religiosidade como uma função inerente à psique, considerando-a um instinto, ou algo que transcende as limitações humanas. Para Jung, a psique constrói imagens religiosas, reconectam-nos à origem humana, que seria transcendente (Carl Jung, 2012).

Para abordar a dimensão numinosa da psique, Jung apoiou-se em autores da Fenomenologia da Religião, principalmente Rudolf Otto (2007) , que emprestou o termo *numen* do latim, que significa “poder divino”. Otto observou as reações afetivas das pessoas frente ao sagrado, ou numinoso, que segundo ele manifesta-se por meio do *mysterium tremendum et fascinans* (*mistério terrível ou tremendo e fascinante*).

Podemos, então, reconhecer que para Otto o numinoso refere-se a algo misterioso e desconhecido, que se faz perceber pelo “arrepiajar dos pelos”, destacando-se das experiências comuns. A ambiguidade presente em “tremendo e fascinante” mistura-se a concepções judaico-cristãs, que envolvem, ao mesmo tempo, a ideia de um Deus punitivo e severo, ao qual se deve temer, e também o fascínio de um fenômeno irracional, atraente, inexplicável e emocionalmente profundo.

O *tremendum* envolve uma manifestação ligada a medo, temor, terror, sendo aquilo que nos faz tremer diante do sagrado e sua manifestação. Segundo Otto (2007), é composto pelas dimensões de *Majestas*, relativa à majestade ou grandiosidade com qual a experiência se apresenta, trazendo-nos o sentimento de finitude diante de algo grandioso; e *Orgê*, ligado à comoção e força que ocorrem no indivíduo a partir do contato com o objeto sagrado. Embora *Orgê* seja uma energia poderosa do numinoso, também está ligado ao terror que a dimensão do *Tremendum* impõe. Já o *fascinans* (fascinante) envolve a atração que o objeto numinoso produz em nossa psique e traz as etapas de *Augustus*, que impacta o indivíduo com a sensação de santidade; e o *Sebastus* que se manifesta impondo reverência e veneração.

A perspectiva de Rudolf Otto (2007) de que o numinoso não é uma dimensão teológica, e sim da experiência fenomenológica humana, abriu caminhos para que Jung

aproximasse a noção de numinoso dos conceitos de arquétipo e de inconsciente coletivo. Jung (2012) passa, então, a compreender que existe uma série de experiências primordiais no desenvolvimento da psique, nas quais o ser humano entra em contato com um sagrado por meio das imagens arquetípicas, que provoca nele o sentimento do numinoso, similar ao *mysterium tremendum et fascinans*.

O arquétipo, sob esta perspectiva, é tremendo e fascinante, pois provoca uma revelação de símbolos e imagens que conectam o indivíduo à experiência humana como um todo, permitindo equilíbrio e integração entre polaridades psíquicas, em especial o ego (centro da consciência) e o self (centro da totalidade da psique). Tal revelação, no entanto, para Jung, não é metafísica, mas psíquica.

Ele conclui: “a experiência religiosa é expressão da existência e funcionamento do inconsciente. Não é verdade que possamos ter êxito só com a razão e a vontade. Ao contrário, estamos sempre sob efeito de forças perturbadoras que atravessam a razão e a vontade, isto é, são mais fortes do que as últimas duas (...) precisamos da religião (Carl Jung, Cartas à Piero Cogo, 21/09/1955. Cartas, v. II, 2003, p. 439).

Estas forças perturbadoras com as quais tomamos contato por meio das imagens arquetípicas promovem o sentido numinoso da experiência religiosa para a psique.

5 I O CAMINHO AUTOETNOGRÁFICO DE UMA MULHER NA METANOIA.

Agora, volto a mim e à minha autoetnografia. Passei todas as noites dos anos de 2006 até o início de 2023 chorando. Dezessete anos chorando, o que contabilizam seis mil, duzentas e nove noites, se minha matemática de anos bissextos estiver funcionando. Assim como Jung, eu “brincava” comigo mesma em relação ao meu próprio comportamento, alegando existir a Clarissa do dia: ativa e cheia das ideias, mãe, pesquisadora, terapeuta junguiana, astróloga, professora, taróloga, escritora – e a Clarissa da noite, que chorava no escuro, recorrendo ao tarô, à Astrologia, ao I Ching e às escritas de sonhos para acalmar os pensamentos repetitivos, obsessivos e dominantes, enquanto todas as demais pessoas da casa dormiam. Por metade da minha vida, acostumei-me a dormir de duas a três horas por noite, ciente dos prejuízos cognitivos e espirituais que a longo prazo tal situação poderia me trazer.

Como psicóloga, claro que busquei muitas formas de tratamento, compreensão sobre os sintomas e encaminhamentos terapêuticos múltiplos e contínuos. Recebi em um momento desafiador da vida o diagnóstico de Transtorno Bipolar do tipo 2, que não chega a ser tão grave ou causar grandes prejuízos como o tipo 1. No “meu” tipo, episódios de hipomania (euforia, agitação mental, excitação, alta produtividade, insônia) são combinados com episódios depressivos leves, como o choro com pensamentos repetitivos e negativos. Busquei auxílio em xamãs, médicas e técnicas de vários tipos: ayahuasqueiras, benzedeiras, cartomantes, psicólogas, psiquiatras, médiuns, acupunturistas, meditação,

mindfulness, conselho de mãe de santo, passe espírita, terço, mudras, yoga, mapa astral, melatonina, entre muitas outras tentativas. Coloco tais especialistas e técnicas lado a lado, porque prezo verdadeiramente pela horizontalidade entre saberes e viveres, e reconheço cada uma das “magias e suas eficácia”, sejam científicas ou de saberes tradicionais e populares. Tais magias me ajudaram a seu tempo e modo, com imagens que foram sedimentando camadas de conscientização sobre meu desenvolvimento psíquico.

Embora tenha recebido o diagnóstico há cerca de vinte anos, nunca fui de me prender a ele. Acabei vivendo, de forma a atribuir o choro da Clarissa da noite a uma experiência traumática do passado ligada ao amor e não à fase depressiva do Transtorno Bipolar. A chave interpretativa para mim era uma mescla entre argumentos psicológicos e espirituais, algo entre minha “tortice” mental e talvez carmas de outras vidas. No início da vida adulta, vivenciei acontecimentos que acabaram se tornando um peso grande de se carregar, envolvendo amores, amizades, e desencontros de muitas ordens. Foram situações marcantes, solitárias e doloridas, que nunca consegui enfrentar de forma equilibrada.

Vivi assim, por anos, em uma relação ambígua com a espiritualidade e comigo mesma, oras xingando a vida, oras agradecendo, mas em geral com uma dor que não saía da alma. Mesmo entendendo que meu funcionamento era meio torto, sendo terapeuta, sabia que a tortice era coisa humana e não uma prerrogativa da especialidade de minha pessoa.

Aos refúgios da noite, acrecentei os do dia: jogos de tabuleiro com meus filhos, escritas e estudos para saciar a mente inquieta. Mestrado, doutorado um, doutorado dois, pós-doutorado um, dois, três... estudos e mais estudos, tentando costurar conhecimentos de matrizes políticas com os místicos... parecia uma estrada cheia de caminhos paralelos que se encontravam de fato no infinito.

Em 2021, iniciei minha carreira como docente de Pós-Graduação Stricto Sensu e achei que esse fato acalmaria minha sangria interna, mas não houve acordo por dentro. A paz parecia distante. No ano seguinte, após caminhar durante anos muito solitariamente com meus sintomas, pensamentos, criações e choros, construí um novo sentido para meu trabalho e minha vida. Atuando há anos como psicóloga analista de sonhos, criei um jogo terapêutico, chamado Símbolos do Inconsciente, baseado em fundamentos da Psicologia Analítica ligados ao estudo dos sonhos e que foi validado em pesquisa recente de PósDoutorado em Psicologia Clínica (Franco, 2024). Não por acaso, o jogo veio também a partir de um sonho, em que via os relatos de sonhos de pacientes meus e minhas se tornarem cartas e caírem em uma grande roda com elementos (água, fogo...). Ali começou uma caminhada vigorosa de transformação da minha relação com a espiritualidade.

Em fevereiro de 2023, com quarenta e dois anos de idade, após vinte e cinco anos de relacionamento amoroso com a mesma pessoa, meu parceiro decidiu encerrar o que ele entendeu ser uma “tristeza sem fim”, já que eu chorava ininterruptamente (mesmo trabalhando, produzindo, vivendo, viajando e amando) e a interpretação de parte da “causa”

estava ligada a ele e à nossa relação. Temos dois filhos adolescentes, na época com 11 e 13 anos. Foi algo muito surpreendente para mim. Lutei para tentarmos mais, pedi, mas dentro de cinco meses, estávamos separados.

Foi, claro, uma mistura grande de sentimentos. Eu associava nossa história a algo do destino, da espiritualidade. Até então, eu tinha uma relação com a espiritualidade muito ambígua. Tinha raiva e me sentia no direito de xingar os santos e santas, entidades, deuses e deusas, na mesma medida que me sentia no direito e dever de agradecer. Recordo-me que em um momento de fúria em relação ao passado, eu estava dentro do carro, parada, antes de entrar em algum lugar, e realizava uma sessão longa de xingamento direcionada à espiritualidade. Eu olhava para o alto, como se falasse diretamente com as entidades que moram no céu, por dentro do vidro do carro, com o indicador em riste. Após alguns minutos, percebi que havia do lado de fora uma pessoa que parecia estar em situação de moradora de rua olhando-me fixa e atonitamente, como quem pensa: “Eu que estou vivendo na miséria e ela que fica falando sozinha, xingando o ar?”. A cena realmente parecia incrivelmente bizarra. Durante anos, me diverti com esse meu momento.

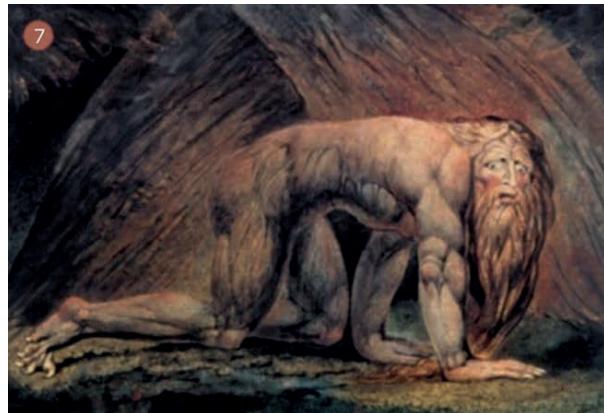
As imagens arquetípicas numinosas que traremos a seguir são desse processo recente, pós-divórcio e foram colhidas em madrugadas acordadas e catalogadas pela Clarissa da noite por meio de sessões com o jogo Símbolos do Inconsciente.

6 | IMAGENS ARQUETÍPICAS NUMINOSAS DE UMA MULHER NA METANOIA COM O JOGO SÍMBOLOS DO INCONSCIENTE

O jogo Símbolos do Inconsciente é uma ferramenta terapêutica que tem como objetivo ampliar a consciência sobre um tema de vida. O capítulo quatro deste Livro irá apresentar esta ferramenta com mais profundidade, que também pode ser conhecida em: www.simbolosdoinconsciente.com.br (Franco, 2024). Os fundamentos do jogo são junguianos e envolvem processos como amplificação simbólica, imaginação ativa, conceitos como fases alquímicas, entre outros (Clarissa Franco, 2024). O jogo possui noventa cartas divididas em três tipos: Cartas de Narrativa (relatos de sonhos com autorização para publicação e uso), Cartas de Imagem (de artistas renomados e renomadas em domínio público, algumas produzidas para o jogo pela artista Bia Teixeira, algumas imagens alquímicas e pinturas do pintor suíço Peter Birkhäuser que trabalhou com Carl Gustav Jung, pintando sonhos de pacientes) e Cartas de Zona de Sombra (ligadas a temas recorrentes em pesadelos). As cartas são interpretadas a partir de um roteiro conduzido, baseado em passos de interpretação de sonhos. Os jogos serão apresentados de forma resumida e seletiva, sem as sínteses finais e, com foco nas imagens arquetípicas numinosas do processo da autora em metanoia.

Primeiro jogo pós-divórcio e início da metanoia (Jogo 1): Tema de Vida escolhido (TV): “Por que a história aconteceu dessa forma, com tanta dor? Por que eu

fui tratada assim pela espiritualidade?" Como se pode ver, a pergunta do primeiro jogo pósdivórcio contém elementos de um discurso vitimista.



Carta 1: 7.I: Nabucodonosor, William Blake

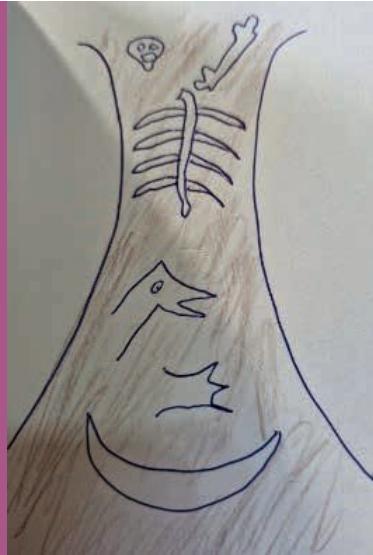
História (H): “Havia um homem preso que tinha ficado louco. Ele enlouqueceu por conta da prisão na caverna por anos. Ficou isolado, foi tratado como um animal. Algo do passado foi mal compreendido e a pena foi muito maior do que seria justo. Ele tinha feito algo, mas todos deram as costas e o isolaram. Ele foi ficando magoado, perdido e louco”. **Emoções e Palavras-Chave (EPCH):** “mágoa, loucura, isolamento, solidão, injustiça, desproporcionalidade, prisão, estar perdido”. **Título (T):** “A destruição de uma vida”. Personagens (P): “1) Homem isolado, perdido, louco, se sentindo injustiçado e incompreendido. 2) Pessoas do passado que agiram com injustiça”. **Desfecho pós-história (D):** “Ele conseguiu sair da caverna com ajuda de uma pessoa de fora que entrou na caverna para pesquisar. Ele foi cuidado em um hospital, recebeu apoio, mas demorou para se recuperar”. **Fase Alquímica (FA):** “Coagulatio: preparo para uma nova vida, dar forma ao que se quer, compreender o próprio desejo”. **Símbolo escolhido (S):** “Caverna: distorção da realidade (Mito da Caverna), limitações, prisão, também proteção, segurança, útero”. **Relação da carta com o tema de vida (RTV):** “Acontecimentos do passado entendidos como injustiça. Choros noturnos e pensamentos repetitivos compreendidos como uma forma de “loucura” em consequência do isolamento. Limitações impostas a si mesma, afinal o homem poderia ter saído da caverna pelas próprias pernas”. **Imagens arquetípicas numinosas:** “Caverna: talvez existam outras realidades além da realidade que é percebida no momento”.



Carta 2: 17.I: Puer, de Peter Birkhäuser

História (H): “A menina tinha um segredo. Ela conseguia ir até o céu de noite e ver o sol antes dele aparecer. Ela fazia isso todas as noites. Sabia o que aconteceria no outro dia, porque o sol contava para ela”. **Emoções e Palavras-Chave (EPCH):** “segredo do universo, visão, mistério, compreensão maior das coisas”, **Título (T):** “O movimento de enxergar o que não pode ser visto e pedir cumplicidade do universo”. **Personagens (P):** “1) Menina que quer ver tudo, compreender todos os mistérios e segredos do universo”. 2) Sol: portador dos mistérios do universo”. **Desfecho (D):** “Ficou durante anos fazendo isso. Depois, conseguiu autorização do sol para publicar a história”. **Fase Alquímica (FA):** Sublimatio: “enxergar a partir de outros pontos de vista, mudar a perspectiva”. **Símbolo (S):** “Sol: luz, força, consciência, identidade. **Relação da carta com o tema de vida (RTV):** “Comportamento noturno da Clarissa da noite, que abre tarô e seu jogo em busca de compreensão e cumplicidade do universo”. **Imagens arquetípicas numinosas:** “Sol: consciência, força, lugar de brilho no mundo. Noite: reinterpretação do sintoma da Clarissa da noite: lugar de acessar conhecimentos sensíveis, de tocar o *Anima mundi* (a alma do mundo)”.

Caminhava através de uma floresta sombria ao longo do rio Reno. Chegando a uma pequena colina, na verdade um túmulo, comecei a cavar. Pouco depois, encontrei com grande espanto ossos de animais pré-históricos. Vivamente interessado, compreendi no mesmo instante que devia estudar a natureza, o mundo em que vivemos e todas as coisas que nos cercam. (Relato adaptado de Memórias, sonhos e reflexões, de Carl Gustav Jung).



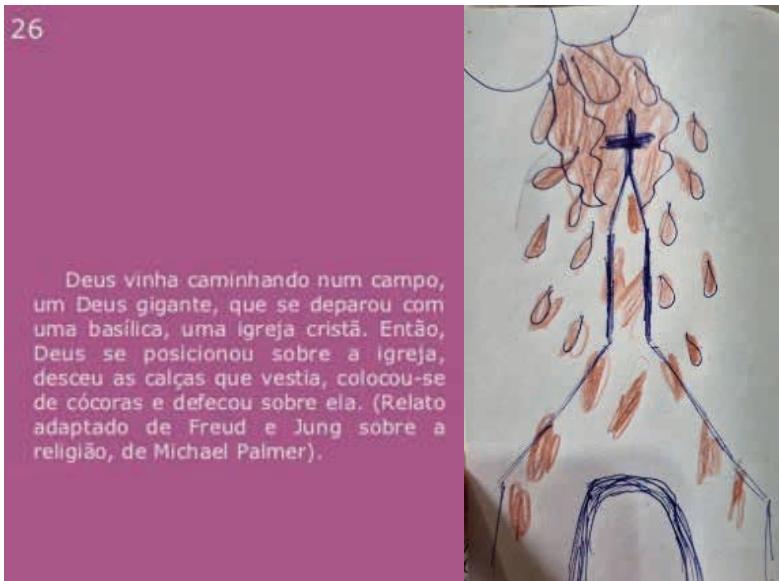
Carta 3: 4.N e Desenho (DS) da autora para a carta

Destaques do Desenho (DS): “profundezas, variedade, conhecimento”. **Emoções e Palavras-Chave (EPCH):** “mortos (passado), estudos, busca por conhecimento”.

Título (T): “Aprofundando a compreensão das coisas”. **Personagens (P):** “1) Eu em exercício de compreensão e aprofundamento das coisas da vida. 2) Ossos de animais pré-históricos: mortos, passado”. **Desfecho (D):** “Eu faço registros das descobertas, continuo estudando e depois publico os achados”. **Fase Alquímica (FA):** Mortificatio: “Aceitar o fim, a vida tem ciclos. O passado são histórias para serem contadas”. **Símbolo (S):** “Ossos: estrutura, aquilo que sobra de uma existência, pode ser a força do passado que persiste, mas pode ser também os resquícios e registros que permanecem como aprendizados”.

Relação da carta com tema de vida (RTV): “O passado pode ser visto como histórias interessantes e curiosas”. **Imagens arquetípicas numinosas:** “Mortificatio: ossos. O que fica é o que vai. O que de fato sobra”.

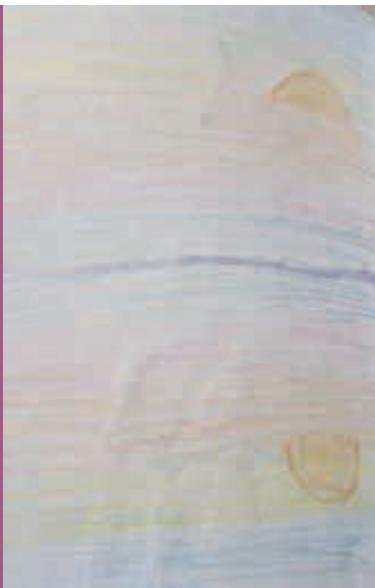
Jogo 2: Tema de Vida (TV): Como curar o pensamento obsessivo relativo a pessoas do passado? Observação: dificuldades com grupos, rivalidade no amor, rejeição, traição, solidão, dor.



Carta 1: 26.N e Desenho (DS) da autora para a carta

Destaques do Desenho (DS): “Merda que vem do alto. Merda sagrada”. **Emoções e Palavras-Chave (EPCH):** “Choro, destino, Deus “cagando” para quem se preocupa com ele, deboche”. **Título (T):** “Espalhando merda”. **Personagens (P):** “1) Deus: o filho da puta que espalha merda. 2) Merda: o que estava ruim se espalhou e tudo foi piorando. 3) Igreja: comunidade que é agredida, o grupo, nós, as pessoas envolvidas”. **Desfecho (D):** “A comunidade se reuniu para limpar a Igreja. A fé não foi abalada”. **Fase Alquímica (FA):** Mortificatio: “Aceitar o fim, os ciclos. As fezes podem virar adubo”. **Símbolo (S):** “Igreja: conectar-me aos locais, valores e pessoas com quem me sinto acolhida. Qual é a minha Igreja?”. **Relação da carta com tema de vida (RTV):** “Parênteses abertos: meu inconsciente foi odiado por mim no momento em que trouxe no Desfecho que a fé não foi abalada. Como não foi abalada diante de um Deus cruel, debochado? A relação é óbvia, entendia que Deus e a espiritualidade cagaram em nossas cabeças”. **Imagens arquetípicas numinosas:** “Deus cruel, debochado, com prazer em espalhar merda em grupos que se preocupam com a espiritualidade. Destino como agente cruel”.

O céu estava muito bonito. Era final da tarde, e uma linha alaranjada estava no horizonte. A cidade, sempre meio cinza, ganhou aquele colorido especial. Eu estava saindo do trabalho e quando passei no corredor do espelho d'água, aquele céu ficou refletido ali na água, como um espelho, mesmo, que duplicava a realidade de cima e de baixo. (Relato adaptado de trabalho clínico).



Carta 2: 25.N e Desenho (DS) feito pela autora para a carta

Destaques do Desenho (DS): “O que está em cima é como o que está embaixo. Princípio hermético. Semelhanças e correspondências entre mental, espiritual, material e emocional. Eu e pessoas do passado temos mais semelhanças do que eu gostaria de admitir. Todas queríamos ser admiradas, amadas e reconhecidas em nossa potência de ser no mundo.”. **Emoções e Palavras-Chave (EPCH):** “Horizonte, olhar, laranja, beleza”. **Título (T):** “O que está em cima é como o que está embaixo”. **Personagens (P):** “1) Céu, Terra e Água: três planos: espiritual, físico e emocional. Falta o mental”. **Desfecho (D):** “Pessoa volta para a casa com a sensação de que está tudo alinhado em seu lugar, em equilíbrio, está tudo bem”. **Fase Alquímica (FA):** Coniunctio: “Agradecer, colher o que importa, a essência da vivência, integrar as experiências boas e ruins”. **Símbolo (S):** “Céu: inspiração, convite para elevar a consciência, buscar sonhos, o sagrado em mim. Há olhos reconhecendo os processos da Terra”. **Relação da carta com tema de vida (RTV):** “Acalmar os pensamentos sobre pessoas do passado. Reconhecer semelhanças, ser capaz de integrar bem e mal”. **Imagens arquetípicas numinosas:** “Céu como fonte de inspiração, elevação de consciência e reconhecimento. Planos integrados, tudo acontecendo em equilíbrio. O que está em cima é como o que está embaixo”.

Jogo 3: Tema de Vida (TV: Como mudar a forma de enxergar o que aconteceu na minha história? Quais imagens o jogo traz para que eu desenvolva meu olhar?

Eu estava em uma cidade da Itália entre as 12 e 13 horas. O sol inundava as ruazinhas. Muitas pessoas vinham em minha direção, e eu sabia que as lojas fechavam para almoço. No meio desse fluxo humano, caminhava um cavaleiro vestido com uma armadura. Subia a colina em direção a mim. Usava um capacete antigo e uma cota de malhas, sobre ela trazia uma veste branca, com uma cruz vermelha tecida no peito e nas costas. Aquilo me impressionou, mas as outras pessoas pareciam não perceber. Tive a impressão de que era completamente invisível para os outros. Eu me interrogava sobre o significado dessa aparição e ouvi, como se alguém respondesse – apesar de não haver ninguém por perto: "Sim, é uma aparição que volta regularmente, sempre entre doze e treze horas, o cavaleiro passa por aqui, há muito tempo e todos sabem disso" (Relato adaptado de Memórias, sonhos e reflexões, de Carl Gustav Jung).



Carta 1: 13.N e Desenho da autora para a carta

Emoções e Palavras-chave (EPCH): “aparição, algo antigo, passado, realidade estranha, horário, repetição, doze, treze, cinco, sol, cruz (sacrifício)”. **Título (T):** “A aparição do passado que sempre se repete”. **Personagens (P):** “1) Cavaleiro ou aparição: fantasma, passado, algo fora de lugar no tempo e espaço, que sempre se repete, como um pensamento obsessivo ou um espírito obsessor. 2) Eu: vendo o que ninguém mais percebe, solitária. 3) Voz que confirma aparição: legitimadora, única testemunha da história é um agente espiritual ou uma força de dentro de mim”. **Desfecho pós-história (D):** “A aparição vai se distanciando e some no horizonte”. Sem **Fase Alquímica (FA). Escolha do Símbolo (S):** número 13: a amplificação trouxe o arcano 13 do tarô: “morte, transformação, aceitação dos ciclos da vida, ‘tem que morrer para germinar’” **Relação da carta com o tema de vida trazido (RTV):** “Para mudar a forma de enxergar o que aconteceu em minha história, preciso entender que a tristeza envolve uma aparição do passado que volta sempre no mesmo horário (no meu caso, nas madrugadas), sendo algo do campo do imaginário. Imaginário não é contrário ao real. É real em mim, apesar da solidão. Mas é preciso ser capaz de aceitar o fim do ciclo para me transformar. Essa aparição que carrega a cruz no peito, símbolo do sacrifício, não tem mais razão de estar”. **Imagens arquetípicas de numinosas:** “1) Aparição ou fantasma: presença de alguma entidade ou agente não humano que sempre reaparece, como um espírito obsessor. Ligada à história do meu passado, aos pensamentos repetitivos. 2) Cruz como sacrifício, remetendo ao sacrifício de Jesus na cruz e a meu próprio sacrifício em relacionamentos”.



Carta 2: 26.I: Baleia, de Bia Teixeira

História (H): “Foi uma surpresa. Duas amigas estavam passeando de barco e uma aparição aconteceu. Uma baleia gigante surgiu de repente. Elas ficaram maravilhadas e ao mesmo tempo com medo, mas isso fez o passeio valer a pena. Pareceu algo como um presente do destino”. **Emoções e palavras-chave (EPCH):** “surpresa, aparição (de novo!), maravilhamento, medo, valeu a pena”. **Título (T):** “O que fez valer a pena”. **Personagens (P):**

“1) Amigas: parceria de vida. 2) Baleia: fenômeno repentino, surpreendente e gigantesco”.

Desfecho pós-história (D): “A baleia voltou para o fundo do mar e as duas passaram um tempo ainda tentando processar tudo que tinha acontecido”. **Fase Alquímica (FA):** Solutio:

“dissolver as mágoas, aceitar o fluxo, misturar minhas dores nas dores do mundo, para poder nascer de novo”. **Símbolo (S):** “Baleia: Jonas, Pinóquio, útero, novo nascimento,

preparação para um novo ciclo”. **Relação da carta com o tema de vida (RTV):** “Observar o que fez a história valer a pena. O fenômeno repentino, gigantesco e surpreendente (baleia e talvez divórcio?) pode trazer coisas boas. Aceitar o fluxo, prepararse para o novo”.

Imagens arquetípicas numinosas: “Fenômeno surpreendente como presente do destino. Baleia: fenômeno tremendo e fascinante, renascimento, útero. Reinterpretar significado do divórcio”.



Carta 3: 14.I de Peter Birkhäuser

História (H): “No laboratório, um doutor é surpreendido com um experimento de outros médicos pesquisadores que se soltou da sala de pesquisa. Era um bicho grande, gigante, na verdade. Tentou espantá-lo com um rolo grande de projeto. Foi uma aventura”. **Emoções e Palavras-chave (EPCH):** “surpresa, experimento, pesquisa, algo gigante, aventura”. **Título (T):** “A aventura no laboratório”. **Personagens (P):** “1) Doutor pesquisador que tenta espantar o experimento fujão. 2) Bicho gigante: experimento fujão.”. **Desfecho (D):** “O pesquisador vai acalmando o bicho, enquanto grita por ajuda. Depois, ri do acontecido”. **Fase Alquímica (FA):** Separatio: “analisar, tomar decisões, separar o que fica e o que vai, o que serve e o que não serve”. **Símbolo (S):** “Doutor/a: conhecimento, pesquisa, investigação, estudo, sabedoria, cura”. **Relação da carta com tema de vida (RTV):** “Algo grande sai fora do controle, do âmbito do que é conhecido e controlado. É algo pontual, aprender a ver como uma aventura, rir do acontecido”. **Imagens arquetípicas numinosas:** “Cultivo da sabedoria, principalmente no descontrole. Bicho tremendo e fascinante, mas não traz perigo de fato”.

Jogo 4: Tema de Vida (TV): Quais seriam, então, imagens da sabedoria que devo cultivar nesse momento?

Precisávamos dispor os elementos do pentágono ou octógono para uma apresentação, um esboço dos diferentes aspectos de minha personalidade. Havia octógonos grandes e pequenos, todos com a mesma estrutura em cerâmica. Pareciam chineses, com um desenho geométrico em relevo. A parte em relevo era mais irregular, a reentrância era mais polida. A coisa era muito bela e clássica, à chinesa. Eterna, como só o chinês pode ser. (Relato adaptado de Breve curso sobre sonhos, de Robert Bosnak).



Carta 30.N e Desenho (DS) da autora para a carta

Desenho (DS): “pluralidade, facetas, fases e arquétipos do feminino: 1) criança (ingenuidade, espontaneidade, leveza e pontência de vida), 2) ‘donzela’ (arquétipo ligado à mulher em sua juventude e início da vida adulta, descoberta sexual, beleza, foco no amor romântico e em encontrar seu lugar no mundo), 3) mãe (mulher grávida, capaz de gerar, criar, cuidar, nutrir, independente de ser um/a filho/a ou projetos no mundo, no auge de sua potência), 4) velha (sábia, espiritualizada, recolhida em seu próprio processo, consciente do caminho). **Emoções e Palavras-chave (EPCH):** “Percepção, consciência, organização, escolhas, reconhecimento das várias Clarissas que habitam em mim”. **Título (T):** “Exercício de reconhecimento e preparação para dividir e compartilhar com o mundo”. **Personagens (P):** “Várias Clarissas: Octógonos: infinito, ciclos, poder, espírito e matéria. Pentágonos: mudanças, centro, criatividade, caos, desafios. Responsabilidade com várias facetas”. **Desfecho pós-história (D):** “Organizar uma nova teoria a partir de mim e de meus aspectos”. **Fase Alquímica (FA):** “Separatio: caminhos, consciência, escolhas, analisar, organizar, escolher o que fica e o que vai, participação ativa na construção dos processos. Causa e efeito: responsabilidades”. **Escolha do Símbolo (S):** “Cerâmica: olhar para o feminino e estratégias do feminino (arte em cerâmica, vaso, em que cabem os sonhos)”. **Relação da carta com o tema de vida trazido (RTV) e imagens arquetípicas de numinosas:** “Sabedoria veio pelas imagens do feminino em suas várias idades e arquétipos (criança, mulher ou donzela, mãe e velha)”.

7 | RESPIRO FINAL

Em conclusão, aponto para a grande tarefa que temos em nossas mãos. Há pelo menos uns quarenta anos, discute-se a revisão das posturas epistemológicas tradicionais e dominantes com base nos pressupostos das epistemologias feministas. E seguimos ainda fazendo ciência como se estivéssemos sob o paradigma iluminista do ser racional que evoca neutralidade atrelada à perspectiva de ética em ciência.

Assumir posições e afetos no fazer científico, assumir vozes, erros, medos, dilemas, assumir vulnerabilidades pessoais e conceituais, dificuldades metodológicas, assumir que produzimos realidades e passamos a agir de acordo com essas produções como se elas sempre estivessem estado na vida cotidiana, assumir que o trabalho científico é menos relevante para o mundo do que ele gostaria de ser, assumir que o projeto de modernidade não vigorou e que o critério científico não é superior a outras formas de acesso ao conhecimento, enfim, assumir e modificar muitas lógicas, é o começo de narrativas e conhecimentos mais afinados com vivências e ciências reais e possíveis.

Nosso texto procurou demonstrar articulações entre as epistemologias feministas e a Psicologia Analítica, em especial pelos caminhos da autoetnografia e dos afetos na produção, que visam à integração e integralidade e também à constante transformação e desenvolvimento do ser no mundo e do mundo no ser. Nossa posição vinda das fontes que aqui apresentamos é a de que dicotomias e essencialismos paralisam o caminhar científico, social e pessoal.

Em resumo, as imagens arquetípicas numinosas de uma mulher na metanoia que se apresentaram em meu processo fazem consonância a estas reivindicações apresentadas na fundamentação teórica: 1) “*Mortificatio*, ossos, aparição como pensamentos repetitivos: o passado pode ser visto como histórias interessantes e curiosas, é preciso reconhecer e aceitar o fim dos ciclos, integrando experiências boas e ruins”. 2) Reinterpretar sintomas: “noite pode ser um lugar de acessar conhecimentos sensíveis, de tocar o *Anima mundi* (a alma do mundo) e talvez existam outras realidades além da que é percebida no momento, já que permaneci muito tempo na ‘caverna’”. 3) “Deus e o destino apareceram em algum momento como crueis e debochados, junto com uma ideia de sacrifício (cruz) e peso”, no entanto, 4) Os fenômenos grandiosos de *mysterium tremendum et fascinans*: “baleia, bicho grande no laboratório” trazem perspectivas de renascimento e não de perigo de fato. 5) “As imagens de sabedoria a serem cultivadas envolvem arquétipos femininos (criança, mulher ou donzela, mãe e velha) e estratégias femininas (cerâmica), para assumir com consciência, a força, e meu lugar de brilho no mundo (Sol)”.

Enfim, uma mulher na metanoia, as Clarissas do dia e da noite, encontram-se para celebrar as instabilidades de sua caminhada espiritual. Grata ao escurecer da vida.

REFERÊNCIAS

- BRENNAN, Anne; BREWI, Janice. **Arquétipos junguianos: a espiritualidade na meia-idade.** São Paulo: Madras, 2004.
- DICIO. **Dicionário Online de Português.** Porto: 7Graus, 2020. Disponível em: <<https://www.dicio.com.br/>>. Acesso em: 27/09/2024.
- FLORES, Bárbara Nascimento; TREVIZAN, Salvador Dal Pozzo. **Ecofeminismo e comunidade sustentável.** Rev. Estud. Fem. 23 (01), Jan-Apr 2015.
- FRANCO, Clarissa De. **Livro do Jogo Símbolos do Inconsciente.** São Paulo: Ludens, 2024. Disponível em: www.simbolosdoinconsciente.com.br
- FRANCO, Clarissa De; MARANHÃO, Eduardo Meinberg de Albuquerque (Flor Maranhão). Sagrado não binário. O conceito de psique androgina na reformulação do debate de gênero no sagrado feminino. **Mandrágora**, n. 2, 2019.
- HARAWAY, Donna. Saberes Localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, (5), pp. 07-41, 1995.
- HARDING, Sandra. **Science Question in Feminism.** New York. Comell University Press, 1986.
- HILLMAN, James. **Ficções que curam.** Psicoterapia e imaginação em Freud, Jung e Adler. São Paulo: Verus, 2010.
- HOLLIS, James. **A passagem do meio: da miséria ao significado da meia-idade.** São Paulo: Paulus, 1995.
- HUSSERL, Edmund. **Ideas.** New York. Humanity Press, 1931.
- JUNG, Carl Gustav. **Ab-reação, análise dos sonhos e transferência.** Petrópolis: Vozes, 1998.
- JUNG, Carl Gustav. **A natureza da psique.** 10^a ed. Petrópolis: Vozes, 2013a.
- JUNG, Carl Gustav. **A prática da psicoterapia.** 16^a ed. Petrópolis: Vozes, 2013b.
- JUNG, Carl Gustav. **Arquétipos e o Inconsciente Coletivo.** Petrópolis: Vozes, 2000.
- JUNG, Carl Gustav. **Cartas. vol. I, II, III.** Editado por Aniela Jaffé em colaboração com Gerhard Adler. Petrópolis: Vozes, 2003
- JUNG, Carl Gustav. **Interpretación Psicológica do Dogma da Trindade.** Petrópolis: Vozes, 1988
- JUNG, Carl Gustav. **Memórias, Sonhos, Reflexões.** São Paulo: Nova Fronteira, 1995.
- JUNG, Carl Gustav. **Mysterium coniunctionis: investigación sobre la separación y la unión de los opuestos anímicos en la alquimia.** Madrid: Trotta, 2002.
- JUNG, Carl Gustav. **O livro vermelho.** Petrópolis: Vozes, 2009.

- JUNG, Carl Gustav. **Os fundamentos da psicologia analítica.** Petrópolis: Vozes, 2017.
- JUNG, Carl Gustav. **O Símbolo da Transformação na Missa.** Petrópolis: Vozes, 1985.
- JUNG, Carl Gustav. **Psicologia e Alquimia.** Petrópolis: Vozes, 1991.
- JUNG, Carl Gustav. **Psicologia e Religião.** Petrópolis: Vozes, 2012.
- JUNG, Carl Gustav. **Psicologia e Religião Oriental.** Petrópolis: Vozes, 1980.
- JUNG, Carl Gustav. **Resposta a Jó.** Petrópolis: Vozes, 1979.
- KESSLER, Suzanne; MCKENNA, Wendy. **Gender: an ethnometodological approach.** Chicago, University of Chicago Press, 1978.
- LANGTON, Rae. Feminism in epistemology: exclusion and objectification. In Miranda Fricker & Jennifer Hornsby (eds.). **The Cambridge Companion to Feminism in Philosophy.** Cambridge University Press. pp. 127—145, 2000.
- LONGINO, Helen. Can there be a feminist science? In: Wyer, Mary et al (org.). **Women, Science and Technology.** Nova York: Routledge, 2001.
- MAFFÍA, Diana. **Contra las dicotomías: feminismo y epistemología crítica.** Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género. Universidad de Buenos Aires, 2018.
- MALINOWSKI, Bronislaw. Objeto, Método e alcance desta pesquisa. In: **Os Argonautas do Pacífico Ocidental.** São Paulo: Abril Cultural, 1976.
- MAIER, Michel. **Atalanta Fugiens.** Hyeronymus Galler, 1617.
- MCCANN, Hannah. Epistemología del sujetx. El desafío de la teoría queer a la sociología feminista. **WSQ: Women`s Studies Quarterly.** 44: 3 & 4 (Fall/Winter), 224- 243, 2016.
- NUNES, Aila. **Tornando-se mãe de gêmeas prematuras: uma perspectiva autoetnográfica.** Dissertação (Mestrado em Psicologia), Universidade Federal da Bahia, 2021.
- OTTO, Rudolf. **O Sagrado: aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional.** São Leopoldo: Sinodal EST, 2007.
- PORTELA, Bruno de Oliveira Silva. O conceito religião no pensamento de Carl Gustav Jung. **Sacrilegens,** Juiz de Fora, v.10, n.1, p. 46-61, jan-jun/2013.
- SCHINBINGER, Londa. **Has Feminism Changed Science?** Harvard University Press, 2001.
- SEDOR, Milena Kapp. **Uma dissertação feita (quase) até o fim: articulações entre Psicologia Analítica e epistemologias feministas.** Dissertação (Mestrado em Psicologia). Curitiba. Universidade Federal do Paraná, 2024.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

STEIN, Murray. **No meio da Vida: Uma Perspectiva Junguiana.** São Paulo: Paulus, 2007.

VON FRANZ, Marie-Louise. **Psicoterapia.** 2^a ed. São Paulo: Paulus, 2021.

CAPÍTULO 2

LEITURA ASTROLÓGICA DE LILITH COMO FERRAMENTA DE INTEGRAÇÃO PSÍQUICA E SOCIAL NA PERSPECTIVA JUNGUIANA¹

Cristiane Brum Bernardes

Jornalista, Especialista em Psicologia Junguiana (IJEP/Paulus), Mestra em Comunicação e Informação (UFRGS), Doutora em Ciência Política (IESP/UERJ). Astróloga formada pela UNIPAZ-DF, pela Escola de Astrologia de Brasília e pela Mercury Internet School of Psychological Astrology (MISPA), de Londres. Mantém o blog *Crônicas Uranianas*, assim como os perfis com o mesmo nome nas redes sociais. Pesquisadora de Gênero e Política; Gênero e Psicologia Analítica; Comunicação e Política.



RESUMO: O objetivo deste capítulo é analisar a leitura astrológica do símbolo de Lilith como uma estratégia para integração psíquica do feminino e do masculino. A partir da reflexão sobre os conceitos de arquétipo, inconsciente coletivo, complexo, projeção, persona, sombra, Anima e Animus, formulados dentro do arcabouço junguiano, argumenta-se que a desarmonia entre feminino e masculino é um causa importante para o fenômeno contemporâneo da violência de gênero, bem como uma série de sintomas e problemas de relacionamentos decorrentes dele. A recuperação histórica do percurso interpretativo desenvolvido astrologicamente sobre Lilith mostra como as culturas patriarcais colaboraram para a repressão e a negação de elementos fundamentais da psique humana, relacionados principalmente com sua expressão sexual e criativa. Nesse sentido, reelaborar o símbolo de Lilith dentro da Astrologia Psicológica consiste em reconhecer as tensões básicas que nos conformam e reconstruir o lugar do feminino em nós, individual e socialmente.

PALAVRAS-CHAVE: Uso simbólico da Mitologia; Simbologia Astrológica;

¹ Este capítulo é uma versão revisada do Trabalho de Conclusão de Curso apresentado pela autora em 2022 na Especialização em Psicologia Junguiana do Instituto Junguiano de Estudos e Pesquisas (IJEP/Paulus).

1 | INTRODUÇÃO

O tema deste capítulo surge de uma reflexão pessoal sistemática sobre a temática do feminino iniciada intuitivamente em 2015, quando ingressei no curso de Formação em Astrologia da Unipaz-DF, em Brasília, mas também se conecta com preocupações profissionais e políticas exacerbadas pelo contexto social e político da última década. Apesar de fazer psicoterapia desde 2008, travei contato com os escritos de Jung e sua releitura por astrólogos ao ter meu interesse direcionado para a Astrologia Psicológica, vertente criada no século XX.

Ao conhecer o símbolo astrológico de Lilith percebi que havia encontrado uma imagem suficientemente poderosa para explicar uma série de percepções sobre o meu relacionamento com o feminino e sobre temas que sempre me provocaram reflexões políticas: o feminismo, o machismo, a desigualdade de gênero, a violência contra mulheres etc. Astrologicamente, Lilith é o ponto focal vazio da elíptica que a Lua descreve em torno da Terra quando atinge o seu apogeu, isto é, quando está mais distante do planeta. Quando falamos de Lilith – Lua Negra na astrologia, portanto, estamos nos referindo a uma relação entre dois corpos celestes simbolicamente identificados com o feminino – a Terra e a Lua.

As imagens suscitadas pelo símbolo resultaram em um trabalho de pesquisa astrológica sobre a relação entre Saturno e Lilith como representações da sombra psíquica (Bernardes, 2019a). Contudo, para além do entrecruzamento de meus percursos acadêmico e pessoal de autoconhecimento, ressalto o papel do debate de gênero no contexto político e social contemporâneo. Autores de diversas áreas do conhecimento apontam para a centralidade do tema na polarização política contemporânea (Bourdieu, 2010; Lacerda, 2019; Puwar, 2004). No Brasil, a Lei 13104/15, que instituiu a figura do feminicídio no Código Penal, por exemplo, é um acontecimento da última década que mostra a centralidade da temática no campo político. Aliás, os dados do projeto “Violência contra a mulher em dados”, do Instituto Patricia Galvão, dão conta que, no Brasil, uma mulher é vítima de estupro a cada 10 minutos, três mulheres são vítimas de feminicídio por dia² e 76% das mulheres já sofreram assédio e violência no ambiente de trabalho.

É importante mencionar ainda que o atravessamento por esses temas e questionamentos tomou um caráter mais coletivo quando ingressei nos estudos astrológicos. A partir do atendimento astrológico, que realizei desde 2017, pude perceber que as dificuldades que me atravessam pertencem a outras mulheres e também aos homens, para além do meu círculo de relações pessoais. A constante queixa dos clientes e sua incessante busca por explicações para seus padrões de relacionamento, especialmente

² Mais informações em: <https://dossies.agenciapatriciagalvao.org.br/violencia-em-dados/>

sexuais e afetivos, obrigou-me a buscar ferramentas para a compreensão mais aguçada dessas características nos símbolos astrológicos. Durante os atendimentos, passei a ver o símbolo de Lilith como um caminho não apenas para a compreensão dos processos que os clientes vivenciam, mas especialmente para a aceitação desses processos e dificuldades. Todos esses pontos, portanto, deixam clara a relevância - política, cultural, sociológica, psicológica e astrológica - do tema abordado neste estudo.

Em relação à pertinência do tema no campo da Psicologia Analítica, vários autores já analisaram questões relativas ao feminino (Cavalcanti, 1993; Hillman, 2020; Jung, E.; 2006; Neumann, 2000, 2017) e ao símbolo de Lilith (Colonna, 1980; Engelhardt, 1997; Koltuv, 2017) dentro da abordagem junguiana, como mostram vários estudos recentes (Amaral, 2020; Bins, 2024; Fernandes, 2020; Ferreira, 2020; Lopes, 2020). Bárbara Pessanha, que segue a trilha de Koltuv (2017) e Engelhardt (1997) e propõe uma compreensão da simbologia de Lilith dentro do arcabouço junguiano, destaca que “Lilith poderia ser um indivíduo com a *Imago Dei* desconectada dos conceitos externos, que respeita apenas seus valores a despeito do coletivo” (Pessanha, 2020). Nesse sentido, esta pesquisa tenta avançar no conhecimento das imagens arquetípicas conectadas ao feminino sob a visão da Psicologia Profunda.

O objetivo geral deste estudo de caráter bibliográfico é avaliar, dentro do arcabouço junguiano, a potencialidade do símbolo astrológico de Lilith para a integração psíquica. Para isso, será preciso: 1) apresentar a imagem arquetípica de Lilith a partir da conceituação junguiana; e 2) descrever o potencial integrador das dimensões do feminino/masculino do símbolo astrológico, enquanto ferramenta de autoconhecimento. A partir dessa recuperação teórica das imagens arquetípicas de feminino e masculino dentro da Astrologia Psicológica e dos escritos junguianos, refletir sobre a potencialidade do símbolo de Lilith para a integração psíquica e social dessas energias.

A pergunta essencial deste trabalho é: como a leitura astrológica de Lilith, balizada por conceitos junguianos, pode contribuir para a compreensão da relação entre feminino e masculino na psique e, portanto, para integração psíquica? Assumo a hipótese de que a simbologia astrológica da imagem arquetípica de Lilith traz uma chave para a compreensão da relação entre feminino e masculino em nosso inconsciente, servindo como ferramenta para o trabalho consciente com aspectos sombrios da psique.

Este trabalho exploratório de caráter conceitual e teórico faz uma revisão bibliográfica a partir dos escritos de Jung, a maioria deles pertencentes às Obras Completas³. A aplicação conceitual dos termos ao campo do conhecimento da Astrologia Psicológica será realizada com apoio na literatura de área e em observações empíricas da autora a partir da prática astrológica. Não serão usados dados pessoais de clientes, tendo em vista os imperativos éticos da pesquisa científica.

³ Daqui por diante as Obras Completas serão indicadas por OC, com os respectivos volumes indicados na sequência. Por exemplo, “Psicologia do Inconsciente” será identificada como: (OC 7/1).

O texto está estruturado em três partes, além desta Introdução e da Conclusão. Na primeira, discuto alguns conceitos básicos de Jung que têm relação com a temática abordada. O item 2 aborda a simbologia astrológica do feminino, relacionando tais símbolos com os conceitos junguianos. Por sua vez, o item 3 recupera parte dos sentidos mitológicos, históricos, culturais, psicológicos e astrológicos de Lilith para apresentá-la como instrumento para integração psíquica entre feminino e masculino.

2 | O FEMININO NA TEORIA JUNGUIANA

Antes de mergulharmos na reflexão sobre a simbologia astrológica e psicológica de Lilith e suas consequências para integração psíquica, será preciso abordar alguns conceitos básicos desenvolvidos pelo psiquiatra e psicoterapeuta suíço Carl Gustav Jung (1875-1961), além de contribuições de outros autores da Psicologia Analítica, campo de conhecimento criado por ele. Somente assim será possível compreender como a leitura astrológica de Lilith pode contribuir para o desenvolvimento da consciência sobre a imagem arquetípica do Feminino e de sua relação com o Masculino em cada um de nós.

O primeiro conceito a ser trabalhado é o de arquétipo, “o conceito mais fundamental e distintivo da Psicologia Analítica” (HOPCKE, 2012, p.23), definido por Jung como “imagens humanas universais e originárias” (OC 7/1, 2011, p.77) que se localizam em uma camada mais profunda do inconsciente, denominada por ele de “Inconsciente Coletivo” (JUNG, OC 7/1, 2011, p.77). A definição de duas camadas inconscientes, uma pessoal e uma impessoal, ou coletiva, que se relacionam de forma dinâmica em nós, é um argumento junguiano essencial para este trabalho, uma vez que permite conectar o individual com o coletivo de forma não apenas sociológica, mas também psicológica. Tópico discutido mais recentemente por autores que argumentam sobre a necessidade de integração psíquica entre masculino e feminino como demanda individual e coletiva.

A necessidade atual da humanidade de chegar a um acordo com Lilith envolve um conflito que é, ao mesmo tempo, coletivo e individual. Ele origina-se de rupturas nas relações humanas, entre homem e mulher e entre sexo e Eros, e se expressa em uma surdez opaca de sentimento e afeto característica da sociedade contemporânea. (COLONNA, 1980, p.334 – tradução nossa)⁴

Para Jung, enquanto o inconsciente pessoal é “uma camada mais ou menos superficial do inconsciente” (OC 9/1, 2014b, p.12), o inconsciente coletivo é “uma camada mais profunda, que já não tem sua origem em experiências ou aquisições pessoais, sendo inata” (JUNG, OC 9/1, 2014b, p.12). Assim, o inconsciente coletivo é composto de conteúdos universais, isto é, “idênticos em todos os seres humanos, constituindo, portanto, um substrato psíquico comum de natureza psíquica suprapessoal que existe em cada

4 Original em inglês: “The necessity today for mankind to come to terms with Lilith involves a conflict that is, at the same time, both collective and individual. It arises out of splits in human relationships, as between man and woman and between sex and Eros, and expressed in an opaque deafness of feeling and affection characteristic of contemporary society”.

indivíduo” (JUNG, OC 9/1, 2014b, p.12). Estes conteúdos universais compostos de “tipos arcaicos – ou melhor – primordiais, isto é, de imagens universais que existiram desde os tempos mais remotos” (JUNG, OC 9/1, 2014b, p.13) são os arquétipos. Interessante mencionar que o termo não foi criado por Jung, ele próprio informando que a palavra já havia sido usada desde a antiguidade por autores como Hermes Trimegisto, Dionísio Areopagita, Filo Judeu ou Irineu.

Tais tipos arcaicos ou formas universais, “imagens primordiais” ou “caminhos virtuais herdados” (JUNG, OC 7/2, 2015d, p.26) são, para a psique, o que os instintos são para o corpo, isto é, “representações coletivas”, no termo de Levy-Brühl citado por Jung (OC 9/1, 2014b, p.13 e 52), motivos psíquicos preexistentes e herdados.

Os instintos são, entretanto, fatores impessoais, universalmente difundidos e hereditários, de caráter mobilizador, que muitas vezes se encontram tão afastados do limiar da consciência, que a moderna psicoterapia se vê diante da tarefa de ajudar o paciente a tomar consciência dos mesmos. Além disso, os instintos não são vagos e indeterminados por sua natureza, mas forças motrizes especificamente formadas, que perseguem suas metas inerentes antes de toda conscientização, independendo do grau de consciência. Por isso eles são analogias rigorosas dos arquétipos, tão rigorosas que há boas razões para supormos que os arquétipos sejam imagens inconscientes dos próprios instintos; em outras palavras, representam o *modelo básico do comportamento instintivo*. (JUNG, OC 9/1, 2014b, p.52-53 – grifo no original)

A caracterização do conceito de inconsciente para incluir o coletivo como um fator importante para a análise psicológica demonstra a preocupação de Jung com o ambiente social e as influências que o contexto sócio-histórico exerce sobre os indivíduos. Chama a atenção, nesse sentido, um trecho do prefácio à Primeira Edição de *Psicologia do Inconsciente*, escrito em 1912 e reescrito em 1916, durante a Primeira Guerra Mundial, no qual Jung afirma que o “homem civilizado ainda é um bárbaro” (OC 7/1, 2011 [1916], p.10), a julgar pelos acontecimentos da época: “A psicologia do indivíduo corresponde à psicologia das nações. As nações fazem exatamente o que cada um faz individualmente; e do modo como o indivíduo age, a nação também agirá” (JUNG, OC 7/1, 2011, p.10 - grifos no original). Essa base de significados coletiva e compartilhada dos arquétipos, de caráter mitológico, é central para a linguagem astrológica e, por isso, um ponto essencial para compreensão deste trabalho.

Um aspecto importante, contudo, é a diferenciação entre arquétipos, as formas coletivas “inefáveis”, e as imagens arquetípicas, ou representações pessoais a que temos acesso em nossa psique individual. Assim, a definição junguiana dos arquétipos como “padrões de comportamento” traz clareza ao ponto, uma vez que eles se manifestam empiricamente nos sujeitos humanos por meio das imagens arquetípicas que provocam efeitos.

Como diz a própria definição, os arquétipos são fatores e temas que agruparam os elementos psíquicos em determinadas imagens (que denominamos

arquetípicas), mas de um modo que só pode ser conhecido pelos seus efeitos. Os arquétipos são anteriores à consciência e, provavelmente, são eles que formam as dominantes estruturais da psique em geral, assemelhando-se ao sistema axial dos cristais que existe em potência na água-mãe, mas não é diretamente perceptível pela observação. Como condições a priori, os arquétipos representam o caso psíquico especial do “*pattern of behaviour*” [esquema de comportamento], familiar aos biólogos e que confere a cada ser vivente a sua natureza específica. Assim como as manifestações deste plano biológico fundamental podem variar no decurso da evolução, o mesmo ocorre com as manifestações dos arquétipos. Do ponto de vista empírico, contudo, o arquétipo jamais se forma no interior da vida orgânica em geral. Ele aparece ao mesmo tempo que a vida. (JUNG, OC 11/2, 2013c, p.70, nota de rodapé 2)

Assim, quaisquer conteúdos ou figuras do inconsciente coletivo que nos cheguem individualmente por meio de imagens arquetípicas sempre serão confrontados com a nossa psique pessoal, diferenciando-se dela (JUNG, OC 7/1, 2011). Em outras palavras, todos temos em nós os demônios, feiticeiras e toda sorte de criaturas que habitam ou já habitaram historicamente o inconsciente coletivo. Porém, tais figuras arquetípicas serão dotadas de sentido a partir de nossa experiência pessoal. Sendo assim, o arquétipo da Grande Mãe, por exemplo, será materializado em nossa psique a partir de uma imagem específica produzida com base em nossas vivências e em nosso desenvolvimento psíquico. Todos temos em nós o arquétipo, mas ele só pode ser acessado indiretamente por meio da imagem arquetípica produzida em cada um. Arquétipos, portanto, são grandes núcleos temáticos que organizam a experiência coletiva e as imagens associativas dentro do nosso inconsciente pessoal.

O processo é explicado por Jung ao falar de como os deuses e os demônios, considerados realidades indiscutíveis para os primitivos, tiveram sua existência real negada a partir do Iluminismo, quando começamos a considerá-los como “projeções da alma, como conteúdos do inconsciente” (JUNG, OC 7/1, 2011, p.106). Assim, os deuses passam a conformar as imagens associativas psíquicas que, na teoria junguiana, são chamadas de “complexos”.

Como explica Hopcke, os conceitos de arquétipo, inconsciente coletivo e complexo estão estreitamente ligados na concepção junguiana. O complexo é um “grupo de representações psíquicas e o sentimento característico ligado a esse grupo de representações” (2012, p. 28). Nas palavras do próprio Jung, “os complexos, com efeito, constituem as verdadeiras unidades vivas da psique inconsciente, cuja existência e constituição só podemos deduzir através deles” (JUNG, OC 8/2, 2014a, p.43). De forma breve, o complexo é um fator psíquico que questiona a unidade da psique ou a supremacia da vontade humana frente ao inconsciente, pois tem um valor energético que supera as nossas intenções conscientes (JUNG, OC 8/2, 2014a, p.36-37).

O que é, portanto, cientificamente falando, um “complexo afetivo”? É a imagem de uma determinada situação psíquica de forte carga emocional e, além disso, incompatível com as disposições ou atitude habitual da

consciência. Esta imagem é dotada de poderosa coerência interior e tem sua totalidade própria e goza de um grau relativamente elevado de autonomia, vale dizer: está sujeita ao controle das disposições da consciência até um certo limite e, por isto, comporta-se, na esfera do consciente, como um *corpus alienum* (corpo estranho), animado de vida própria. Com algum esforço de vontade, pode-se, em geral, reprimir o complexo, mas é impossível negar sua existência, e na primeira ocasião favorável ele volta à tona com toda a sua força original. (JUNG, OC 8/2, 2014a, p.37)

Nesse sentido, o complexo é um “conteúdo emocional constituído de um elemento nuclear e de uma grande quantidade de associações consteladas secundariamente” (JUNG, OC 8/1, 2013a, p.21) em torno dos quais gravitam outros conteúdos. O complexo é dotado de tensão ou energia própria, isto é, “tem a tendência de formar, também por conta própria, uma pequena personalidade” (JUNG, OC 18/1, 2015a, p. 87). “Apresenta uma espécie de corpo e uma determinada quantidade de fisiologia própria, podendo perturbar o coração, o estômago, a pele. Comporta-se, enfim, como uma personalidade parcial.” (JUNG, OC 18/1, 2015a, p.87).

Em outro trecho, Jung diferencia os “complexos sociais de caráter arquetípico” dos “complexos pessoais”, mencionando a grande carga energética de ambas as manifestações e o sentimento de “numinosidade” ou fascinação que emana delas. Porém, enquanto as primeiras criam “mitos, religiões e ideias filosóficas que marcam nações e épocas inteiras”, as segundas “nunca produzem mais do que um embalo pessoal” (JUNG, OC 18/1, 2015a, p.262-263). Prossegue o autor em sua diferenciação ao mencionar que os complexos sociais são sentidos como estranhos, “vindos de fora”, enquanto os conteúdos do inconsciente pessoal “são sentidos como fazendo parte da própria alma do indivíduo” (JUNG, OC 8/2, 2014a, p.312).

A experiência trazida pelos complexos, e sua conexão com os arquétipos, pode servir para a ampliação da consciência do sujeito, por meio de um trabalho simbólico com as imagens arquetípicas. Para aprofundar a reflexão sobre esse processo, é importante analisar o conceito de projeção, relacionando-o com o feminino e o masculino como dimensões complementares de nossa psique.

Em sua conceituação dos arquétipos como imagens primordiais típicas do ser humano que não são transmitidas culturalmente, mas aparecem espontaneamente em qualquer tempo ou lugar, Jung (OC 9/1, 2014b, p.86) explica que tais formas arcaicas quase sempre se apresentam como “projeções” de conteúdos inconscientes em objetos externos: pessoas, lugares ou coisas.

Devido ao seu parentesco com as coisas físicas, os arquétipos quase sempre se apresentam em forma de projeções, e quando estas são inconscientes, manifestam-se nas pessoas com quem se convive, subestimando ou sobre-estimando-as, provocando desentendimentos, discórdias, fanatismos e loucuras de todo tipo. Não é outra a razão pela qual se diz que “fulano endeuou sicrano” ou “fulano de tal é a ‘bête noire’ de X”. (...) Pois bem, se alguém projeta o diabo no outro, é porque essa pessoa tem algo em si que

possibilita a fixação da imagem. Mas nem por isso essa pessoa tem que ser um diabo. Muito pelo contrário. Pode até ser uma pessoa boníssima, mas é incompatível com a pessoa que projeta, o que tem sobre elas um efeito “diabólico” (isto é, separador). (...) O diabo é uma variante do arquétipo da sombra, isto é, do aspecto perigoso da metade obscura, não reconhecida pela pessoa. (JUNG, OC 7/1, 2011, p.108).

Mas o que é uma projeção? Para Jung, é “um mecanismo psicológico geral que carrega conteúdos subjetivos de toda espécie sobre o objeto” (JUNG, OC 18/1, 2015a, p.154-155). Em outros termos, é o processo pelo qual atribuímos a um objeto externo (coisas, acontecimentos, pessoas, relações etc.) conteúdos, características ou problemas que não existem no objeto em si mesmo, mas dentro de nossa psique. Jung explica que a projeção não pode ser controlada ou prevista, ou seja, nunca é um ato voluntário, porque constitui um processo psíquico espontâneo, do qual apenas nos damos conta a posteriori.

Mecanismo inconsciente e automático, apenas detectado pela consciência quando já se desfez, a projeção abarca qualquer tipo de conteúdo psíquico, desde que haja uma emoção conectada a ele. Sendo compulsória, isto é, incontrolável pela consciência, em geral, se dá entre duas pessoas, mas também pode conectar o sujeito a um objeto material, como coisas e animais. A questão da projeção, segundo Jung, é que a emoção é “sempre, em algum grau, avassaladora para o sujeito, porque é uma condição involuntária, que desvia as intenções do eu. Além de tudo, ela adere ao sujeito, que não consegue desvincilar-se” (JUNG, OC 18/1, 2015a, p.156).

Sendo a projeção um mecanismo psíquico espontâneo, dotado de grande carga emocional, podemos concluir que ela está presente em todas as relações humanas carregadas de afeto, sejam de amor ou de ódio, de atração ou de repulsa, de colaboração ou de competição. O ponto, portanto, é que os afetos relacionados aos nossos complexos podem ser facilmente projetados nos outros. Quando não temos consciência dos nossos padrões internos, mais facilmente geramos uma projeção que nos produz fascinação ou negação. Ou queremos nos relacionar ardente com aquilo nos outros, ou queremos destruir aquilo nas outras pessoas, por não o suportar em nós mesmos.

Nesse sentido, é preciso assumir que o Eu consciente é apenas uma parte da psique humana, fato comprovado por fenômenos diversos relacionados às figuras que nos habitam “em regiões da alma externas à consciência do eu, e que não apenas os sonhos, mas muitas outras aparições e sintomas devem ser atribuídos aos conteúdos e atividades aí existentes” (JUNG, E., 2006, p.14). Essas figuras, quando míticas e relacionadas a motivos universais, são as imagens arquetípicas que carregamos e vamos atualizando em nós, além de projetá-las nos outros. A presença dessas imagens ou figuras é uma forma indireta de acesso ao arquétipo e consiste na única possibilidade de contato com esses conteúdos do inconsciente coletivo no nível humano individual. O arquétipo, portanto, é imutável, atemporal, associal, pois é uma forma vazia. O que muda de acordo com o tempo e o lugar são as imagens arquetípicas que adotamos. O nosso modo de lidar com os

arquétipos vai se modificando com o tempo, assim como as representações arquetípicas se modificam em cada sociedade.

O trabalho da Astrologia, especialmente em sua vertente Psicológica, consiste, basicamente, na apresentação de imagens arquetípicas acumuladas pela humanidade – representadas por signos, planetas, casas e aspectos – para os clientes, a fim de que eles possam relacioná-las com os processos de sua própria psique, isto é, com seus complexos e as imagens arquetípicas associadas a eles. Nesse sentido, a Astrologia é apenas uma entre tantas estratégias criadas por nós, humanos, para entrarmos em contato com esses conteúdos arquetípicos, projetados desde sempre no Céu, na Terra, nos planetas e nos seres cósmicos, bem como nos demais seres humanos. Uma técnica de autoconhecimento, portanto.

Entre essas figuras arquetípicas, duas têm grande significado, pois constroem “uma espécie de elo de ligação ou ponte entre o pessoal e impessoal, bem como entre o consciente e o inconsciente” (JUNG, E., 2006, p.15). São elas o Animus e a Anima, representações do masculino e do feminino arquetípico, respectivamente.

Estas duas figuras – uma é masculina, a outra feminina – foram denominadas de *animus* e *anima* por Jung. Ele entende aí um complexo funcional que se comporta de forma compensatória em relação à personalidade externa, de certo modo uma personalidade interna que apresenta aquelas propriedades que faltam à personalidade externa, consciente e manifesta. (JUNG, E., 2006, p.15)

Anima e Animus são arquétipos, segundo Emma Jung (2006), que trazem características “que normalmente estão sempre presentes em determinada medida, mas que são incômodas para a adaptação externa ou para o ideal existente, não encontrando espaço algum no ser voltado para o exterior” (JUNG, E., 2006, p.15-16). Ora, em outras palavras, são características que relegamos à Sombra, que reprimimos ou desconhecemos em nós, e que compensam a atitude consciente da Persona desenvolvida para nossa adaptação ao mundo exterior.

Antes de prosseguir, cabe um esclarecimento conceitual sobre o par de opostos definido como Persona-Sombra na Teoria Junguiana. Enquanto a primeira consiste na imagem externa, “parte da personalidade desenvolvida e usada em nossas interações, nossa face externa consciente” (HOPCKE, 2012, p.100), espécie de personagem ou máscara baseada nos papéis sociais atribuídos a nós, e que nos possibilita a adaptação social ao mundo, a segunda forma-se a partir da repressão, negação, e ignorância sobre os nossos próprios processos internos psíquicos, tais como emoções, sentimentos, medos e limites, “nossas inferioridades, nossos impulsos inaceitáveis, nossos atos e desejos vergonhosos” (HOPCKE, 2012, p.95).

Ambas são constituídas com base em nossas características pessoais, em relação ao ambiente familiar, vivências, experiências, relacionamentos e ao contexto social e

histórico mais amplo. Assim, se a Persona é exaltada em nossa convivência por sua função socializadora, a Sombra é relegada à obscuridade, sendo constituída por tudo aquilo que achamos inaceitável, feio e negativo em nós, ou que nos causa vergonha e medo da rejeição. Porém, se a Persona serve para nossa relação com o mundo externo e coletivo, cabe à Sombra permitir nossa relação com o mundo interno do inconsciente pessoal e, também, do coletivo (MAGALDI, S., 2020).

Outro ponto importante é que Jung descreve a psique humana como um objeto que só pode ser apreendido por meio de antinomias, conceito filosófico que exprime um conflito, uma oposição, uma tensão constitutiva entre duas afirmações. Sendo assim, sua teoria está alicerçada nos pares de opostos que constituem a psique, começando por consciente/inconsciente. Como ele próprio define,

(...) o si-mesmo psicológico é um conceito transcendente, pelo fato de exprimir a soma dos conteúdos conscientes e inconscientes, ele só pode ser descrito sob a forma de uma antinomia, isto é, os atributos acima mencionados devem ser completados por seus respectivos contrários, para que possam caracterizar devidamente o fato transcendental (JUNG, OC 9/2, 2015b, p.85-86).

Anima e Animus são arquétipos do Inconsciente Coletivo atualizados cotidianamente em nosso Inconsciente Pessoal por meio de imagens arquetípicas e, muito seguidamente, projetados nas outras pessoas. Segundo a teorização original de Jung, o homem teria uma Anima, isto é, uma imagem interna do feminino em si, enquanto a mulher teria um Animus, ou uma imagem interna correspondente ao masculino, compensatórias para suas Personas identificadas com seus caracteres sexuais fisiológicos.

Como explica Hopcke (2012), é preciso considerar que Jung escreve em uma época na qual os papéis sociais de homens e mulheres eram unilateralmente definidos. E ele próprio admite que tais conceitos trazem em si as imagens coletivas de masculinidade e feminilidade construídas até então. E, por isso mesmo, unilaterais, o que poderia ser a causa de muitos sintomas e problemas vivenciados coletivamente. Hopcke (2012) lembra ainda que as definições de Jung também mencionam dois princípios eternos e abstratos do comportamento humano que não residem em um gênero ou no outro, nem são relacionados intrinsecamente ao sexo anatômico de um ser humano. Assim, o Eros é o princípio feminino do relacionamento, enquanto o Logos é o princípio masculino do conhecimento (HOPCKE, 2012, p.56).

Contemporaneamente, alguns autores têm questionado a configuração tradicional e as características conceituais atribuídas a Anima/Animus (AMARAL, 2020; COLLONA, 1980; COWAN, 2021), especialmente a partir de um olhar feminino e feminista sobre a Psicologia Analítica. Rowland (2002), por exemplo, afirma que Anima e Animus não podem ser relacionados aos gêneros, uma vez que habitam o inconsciente androgino. Não pretendo adentrar na teorização sobre gênero e sua multiplicidade conceitual, tema suficiente para

um estudo completo. O ponto é considerar que temos imagens arquetípicas relacionadas ao que se convencionou chamar de Feminino e de Masculino – e que poderíamos identificar com os nomes Eros ou Yin (caos) e Logos ou Yang (ordem), conforme outras tradições culturais de pensamento – que descrevem um conjunto de características humanas que podem ser identificadas com a Persona ou com a Sombra (Anima/Animus), aparecendo de forma complementar dentro do que Jung classificou como “pares de opostos”. Assim, se alguém se identifica com as características do Masculino, adotando-as para construir sua Persona, pode relegar à Sombra, isto é, ao inconsciente, tudo aquilo considerado um componente do Feminino, e vice-versa. Quanto mais forte a repressão desses traços opostos ao inconsciente, isto é, quanto menos eles forem aceitos conscientemente como partes do Eu, mais facilmente essa Anima ou Animus serão projetados em outras pessoas, provocando repulsa ou fascinação.

Como explica Jung, “a sizígia masculino-feminino é apenas um dos possíveis pares de opostos, mas na prática é um dos mais importantes e frequentes” (OC 9/1, 2014b, p.79). Na vida cotidiana, especialmente nas experiências amorosas, a psicologia do arquétipo da Anima manifesta-se como “fascinação sem limites”, “supervalorização e ofuscamento” ou “sob a forma de misoginia em todos os seus graus e variantes, que não se explicam de modo algum pela natureza dos ‘objetos’ em questão” (JUNG, OC 9/1, 2014b, p.79). Importante lembrar que a Anima atuará em pessoas cuja Persona e o eu consciente estiverem muito identificados com aspectos do masculino. Sendo uma figura feminina, a Anima traz consigo características que também foram atribuídas ao Inconsciente, tais como: mistério, incerteza, caos, dinamicidade, irracionalidade etc. Interessante lembrar que nas culturas orientais o termo Yin, identificado no Ocidente com o feminino, traz em si mesmo a concepção do Caos em oposição à Ordem, representada por Yang – associado no Ocidente ao masculino.

Já o Animus pode se manifestar em quatro expressões que deveriam traduzir o princípio grego do Logos, da consciência, portanto. Seriam eles: a força, ou vontade dirigida; o ato, configurado pela ação; o verbo, ou expressão; e o sentido, ou o significado (JUNG, E., 2006, p 17). Assim, as imagens do Animus podem incorporar características dessas quatro expressões, seja em sonhos, fantasias, contos de fada, mitos ou sintomas.

São aspectos básicos das figuras heroicas, mas também das imagens espirituais, racionais e de conhecimento, e podem ser projetadas em professores, mentores, guias religiosos e políticos, cientistas e até mesmo em instituições, como as cortes ou os parlamentos.

As projeções de Anima e Animus provavelmente não representam algum tipo de problema grave em sociedades ou coletivos humanos nos quais há equilíbrio entre a polaridade masculino-feminino. A questão surge quando há um processo histórico e coletivo de repressão e desvalorização das características conectadas a um dos polos, levando a uma unilateralidade que sufoca as expressões de um dos lados, considerando-as sempre,

e por definição, inferiores. O próprio Jung leva esse tópico em consideração ao mencionar a unilateralidade da mentalidade patriarcal vigente há muitos milênios nas sociedades e advogar pelo trabalho consciente com a Anima por parte dos homens (COLONNA, 1980, p.332).

O problema, portanto, é que vivemos em uma ordem “excessivamente polarizada nos valores do masculino”, que “chegou ao seu ponto de saturação e iminente colapso” (CAVALCANTI, 1993, p.10). A autora defende que o feminino precisa ser resgatado, pois “a orientação da cultura no Ocidente tomou uma direção exacerbadamente masculina, em desfavor do feminino” (CAVALCANTI, 1993, p.15), conforme comprovam os exemplos e os números trazidos na Introdução deste trabalho. Fernandes (2020) também argumenta nesta linha, apontando o complexo de inferioridade masculino e a relação conturbada dos homens contemporâneos com a Anima como uma das causas para o altíssimo índice de violência contra as mulheres no Brasil e no mundo.

3 I REPRESENTAÇÕES SIMBÓLICAS DO FEMININO NA ASTROLOGIA

Depois da apresentação de alguns conceitos básicos da Teoria Junguiana, este item aborda a simbologia astrológica do feminino, relacionando tais imagens com os conceitos junguianos. O foco é a discussão sobre as formas como tais símbolos aparecem na linguagem astrológica e como eles podem ajudar os clientes a ampliar seu autoconhecimento sobre a relação entre feminino/masculino.

Cavalcanti afirma que tanto homens, quanto mulheres, perderam seu contato psíquico com o princípio feminino. Para ela, esses princípios psíquicos não estão relacionados apenas à identificação sexual ou de gênero, mas podem ser vividos ou negados psiquicamente por todos os seres humanos (1993, p.21). Concordando com a argumentação de Jung, a autora considera que temos os dois princípios em nós, ainda que um deles possa ser reprimido e relegado ao inconsciente.

Masculino e feminino são modos de existir, de estar presente no mundo, de percepção e de relação com a vida, com o outro, consigo mesmo, e com o universo como totalidade. Masculino e feminino é um ser e estar em relação.

Masculino e feminino são polaridades psíquicas que se complementam para uma percepção mais rica do mundo. No entanto, têm naturezas e orientações diferentes. Estar no mundo, perceber e se relacionar com este mundo pode ter uma direção mais solar = masculina, ou mais lunar = feminina, uma natureza mais ctônica ou mais celeste, uma expressão mais *yin* ou mais *yang*, uma qualidade mais produtiva ou mais receptiva. (CAVALCANTI, 1993, p.21)

Assim, os símbolos do masculino e do feminino falam de uma dinâmica complementar em todos nós, ainda que especifiquem um dos dois lados com mais detalhes. Mas o que é um símbolo dentro da Teoria Junguiana? Jung entendia o símbolo como “uma imagem que descreve da melhor maneira possível a natureza do espírito obscuramente pressentida”

(JUNG, OC 8/2, 2014a, p.352), isto é, algo que não pode ser totalmente conhecido, nas palavras de Hopcke (2012, p. 40). Como o próprio Jung explica, “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” (JUNG, OC 8/2, 2014a, p.352).

O símbolo nos ajudaria, portanto, a transcender nosso estado consciente, concebendo algo que está além da própria compreensão humana. Em outras palavras, “expressões do desconhecido e talvez do incognoscível, os símbolos constituem a linguagem do inconsciente” (HOPCKE, 2012, p.41). “Como representações, os símbolos são as manifestações dos arquétipos neste mundo, as imagens concretas, detalhadas e experimentais que expressam constelações arquetípicas de sentido e emoção” (HOPCKE, 2012, p. 40).

Um ponto interessante é que a força das emoções conectadas às projeções motivadas pelos símbolos e, portanto, pelos arquétipos é tão grande que, muitas vezes, não permite reduzir as perturbações que sofrem os sujeitos a causas puramente pessoais. “Considero isso um atrevimento perigoso”, afirma Jung (OC 9/1, 2014b, p.56). Assim, o autor reflete que se a neurose “causa um estado de certo modo prejudicial num número relativamente grande de indivíduos, somos obrigados a constatar a presença de arquétipos” (JUNG, OC 9/1, 2014b, p.56). Nesse sentido, se “na maioria dos casos as neuroses não são apenas fenômenos particulares, mas sim *sociais*, devemos admitir geralmente a presença de arquétipos” (JUNG, OC 9/1, 2014b p.56 – grifo no original).

Os números sobre a violência contra a mulher citados acima já serviriam como alertas para uma situação visível de desequilíbrio entre os princípios masculino e feminino em nossa sociedade. Mas não são tanto as estatísticas que nos interessam, quanto uma análise do significado de tal contexto para nossos processos psíquicos.

Quando pensamos em termos biológicos sobre a concepção humana, percebemos que antes de sermos um ovo, um embrião, um feto e mesmo uma criança, já fomos separados, já fomos dois: um óvulo e um espermatozoide. Em algum momento, para começar a nossa existência biológica, houve a fusão entre o princípio masculino e o princípio feminino. Enquanto o masculino/espermatozoide traz em si a competição em busca de um alvo, em busca de um objetivo, e se guia por estímulos bioquímicos enviados pelo alvo, o feminino/óvulo traz em si experiências muito antigas, desde a sua formação dentro de um feto feminino com três meses de idade de vida intrauterina na barriga de nossas avós. Nesse sentido, esse óvulo que eu já fui carrega a história da minha avó, porque já fui formada como um óvulo da minha mãe quando ela era apenas um feto dentro da sua própria mãe (MAGALDI, W. 2020).

Essas diferenças instintivas ou biológicas acabaram sendo transpostas simbolicamente no coletivo de diferentes formas ao longo da história humana. Colonna (1980) destaca que o fato natural de que as fases da Lua refletem a luz solar foi

simbolicamente adotado como expressão da inferioridade do feminino pela cultura patriarcal, que assumiu como valor a submissão da Lua ao Sol, identificado como “um símbolo positivo da consciência masculina” (1980, p.335).

Em muitas culturas, mas não em todas, o arquétipo do Feminino é representado pela Lua, relacionando-se com a terra, com a mãe, enquanto o Masculino é representado pelo Sol e associado ao céu e ao pai (CAVALCANTI, 1993). Essa simbologia básica também é adotada na Astrologia Ocidental, para a qual o Sol é associado ao masculino e ao pai, enquanto a Lua representa o feminino e a mãe⁵. Greene refere-se ao Sol e Lua como “um duo de macho e fêmea no mapa de nascimento, simbolizando a polaridade macho/fêmea em cada indivíduo, e a tensão implícita entre eles” (1997, p.39). Em uma leitura junguiana dos símbolos astrológicos, podemos considerar que a posição e os aspectos do Sol no Mapa Natal descrevem como o Complexo Paterno se expressa naquela pessoa, enquanto a Lua e seus posicionamentos mostra o funcionamento do Complexo Materno. Como recomenda Dione, “procurem a Lua em seus mapas e encontrarão a mãe (...). Ela lhes mostrará o que é seguro e adequado fazer porque essa área da vida sugere proteção, conforto e segurança” (1990, p.63). Greene explica em detalhes:

Esses opostos abrangem tudo, desde o sublime até o ridículo: o Sol não apenas indica, de forma muito ampla e profunda, o caminho do indivíduo em relação à plenitude, mas também diz algo sobre a imagem que ele vai projetar para a multidão; e a Lua não apenas indica o caminho pelo qual o indivíduo pode restabelecer o contato com a vida da natureza que está nas raízes do seu ser, mas também diz alguma coisa sobre a forma como ele mantém sua casa e o tipo de hábitos pessoais que manifesta. (...) (GREENE, 1997, p.39)⁶

Por outro lado, a luz e a claridade trazidas pelo Sol associam-se com o princípio do Logos, da razão, da consciência “que analisa, discrimina, estabelece regras e leis” (CAVALCANTI, 1993, p. 24). Assim, o masculino é a Ordem, o Cosmos, a direção. Pode ser ainda o poder fálico, organizador, separador, conceitual, executivo, racional, regulador, histórico, previsível (CAVALCANTI, 1993). Características que Jung associa à consciência, discriminadora e orientada por Cronos, o tempo organizado racionalmente que visa o poder e a realização. Astrologicamente, o “sol como uma entidade isolada poderá indicar o melhor caminho disponível. Simplificando, ele mostra nossos talentos, nosso lado criativo que, se for desenvolvido, reluzirá como o próprio Sol” (DIONE, 1990, p.61).

Já o Feminino representado pela Lua, por oposição, foi associado ao Inconsciente, à natureza, ao instinto, à intuição. É um “princípio não-conceitual, obscuro, inexato, imprevisível, irregular, irracional, atemporal. Possui ritmo e natureza próprios, difíceis de definir porque escapam a toda tentativa de conceituação” (CAVALCANTI, 1993, p.25). O

5 Na linguagem astrológica, Sol e Lua são considerados planetas, ou luminares, para alguns autores.

6 Interessante destacar que Liz Greene considera que o Sol representa a consciência no mapa de um homem, enquanto a Lua representa o inconsciente. Porém, o contrário ocorreria em mapas de mulheres: Lua simbolizando a consciência e o Sol, o inconsciente (GREENE, 1997, p. 40). Esse posicionamento, contudo, não é compartilhado por outros astrólogos e a própria autora afirma que pode haver exceções a essa regra.

feminino traz como características a fertilidade, a receptividade, a criatividade, o acolhimento, a nutrição, pois se refere ao princípio do Eros, que direciona para o relacionamento, para a união, para a conjunção, e não para a separação ou discriminação, como faz o Logos (CAVALCANTI, 1993). Um princípio orientado por Kairós, o tempo da paciência e dos ciclos naturais de vida e morte.

Como mencionado anteriormente, nossa relação com o Inconsciente Coletivo é sempre indireta, por meio do Inconsciente Pessoal que gera as vivências, experiências e imagens arquetípicas a partir de um processo de adaptação ao mundo exterior e interior. Jung ressalta que criamos uma fantasia sobre esses padrões arquetípicos, distanciando-nos mais ainda dessas imagens sagradas. Dentro do próprio simbolismo astrológico, a Lua é vista como uma contraparte do Sol, que apenas reflete o seu brilho, mas não produz luz. Em certo sentido, a Lua já representa, em si mesma, uma sombra solar, e os eclipses são eventos astronômicos carregados de simbolismo, até hoje, exatamente porque “apagam” a luz dos luminares⁷, isto é, os deixam na sombra, no escuro. Ou, em termos junguianos, na inconsciência. A saída para nos reaproximarmos das imagens arquetípicas, segundo Jung, é criar um altar para elas, um espaço sagrado controlado para que possamos nos relacionar com esses núcleos dos complexos psíquicos que nos assaltam, e dialogar com elas.

A Astrologia cria exatamente esse espaço sagrado controlado para entrar em contato com esses complexos internos, os antigos Deuses, para que possamos reconhecer Júpiter, Juno, Diana, Vênus, Saturno, Marte, Plutão, etc. dentro de nós mesmos. E ao mesmo tempo objetificando – ou projetando – essas relações em algo externo: os planetas, a fim de que possamos lidar com a enormidade, com a carga afetiva e com a numinosidade das imagens arquetípicas que nos habitam. Como conceitua Hamaker-Zondag:

Estes padrões de comportamento mentais e emocionais e os motivos por trás deles são simbolizados na astrologia pelo Sol, Lua e planetas. Cada planeta é o símbolo de um conjunto específico de demandas, vontades, necessidades e desejos que se encontram dentro de todos os homens. Cada planeta está sempre presente no horóscopo natal e cada arquétipo está seguramente alojado no nosso inconsciente coletivo. Em consequência, nós somos todos motivados pelos mesmos conteúdos arquetípicos, com a condição de que os arquétipos que comandam a aparência psicológica total são decididos pela específica configuração dos planetas no nascimento. (HAMAKER-ZONDAG, 1990, p.32 – tradução nossa⁸)

A partir do desenvolvimento da Astrologia Psicológica como um instrumento de autoconhecimento por autores como Arroyo (1993), Dione (1990), Hamaker-Zondag (1990),

7 Sol e Lua são definidos como Luminares na Astrologia por serem os corpos celestes que, antes da observação astromônica científica, eram considerados dotados de luz.

8 “These mental and emotional behaviour patterns and the motives behind them are symbolized in astrology by the sun, moon and planets. Each planet is the symbol of a specific set of wants, needs, wishes and desires to be found inside all men. Each planet is always present in the natal horoscope and each archetype is securely lodged in our collective unconscious. In consequence, we are all motivated by the same archetypal contents, with the proviso that the archetypes which rule in the total psychological make-up are decided by the specific configuration of the planets at birth.”

Greene (1997), Howell (1997) e Worthington (2017), para citar alguns, é possível entender a leitura de um Mapa Natal como um processo de esclarecimento do cliente sobre os símbolos psicológicos contidos no momento de seu nascimento. O próprio Jung, ao definir a sincronicidade como uma “coincidência significativa”, uma “conexão acausal, natural” (OC 8/3, 2014c, p.18), dentro de um processo de simultaneidade ou de “relatividade psíquica de tempo e espaço” (OC 8/3, 2014c, p.26), cria uma explicação para o funcionamento simbólico da Astrologia. Nesse sentido, a Astrologia seria um tipo de conhecimento tradicional pautado por explicações não-causais dos fenômenos que analisa, uma vez que a sincronicidade tem “menos a ver com o aspecto material dos acontecimentos do que com seu aspecto psíquico” (JUNG, OC 8/3, 2014c, p.93), o que nos remete para uma definição da Astrologia como “linguagem psíquica”, mais do que como técnica de predição.

A menção de Jung à contemporaneidade, isto é, uma coincidência no tempo que não se expressa por uma relação de causa e efeito como base do conceito de sincronicidade é o eixo da compreensão do simbolismo astrológico, permitindo fugir das explicações deterministas da astrologia tradicional. “Por causa do caráter desta simultaneidade, escolhi o termo *sincronicidade* para designar um fator hipotético de explicação equivalente à causalidade” (JUNG, OC 8/3, 2014c, p.28 – grifo no original). O conceito de sincronicidade como explicação não causal para fatos que ocorrem, aparentemente, ao mesmo tempo, é elaborado por Jung a partir de um debate dele com importantes físicos teóricos contemporâneos seus, como Albert Einstein e Wolfgang Pauli. Em seus estudos, Jung conclui que alguns fenômenos de sincronicidade estavam ligados, ou pareciam estar, aos arquétipos (JUNG, OC 8/3, 2014c), como é o caso da Astrologia.

A partir dessa coincidência significativa, ou dessa projeção de conteúdos psíquicos em objetos externos, podemos analisar a importância simbólica da leitura astrológica como ferramenta de autoconhecimento. Vejamos no próximo item como a dinâmica entre feminino e masculino se expressa em outros símbolos astrológicos.

3.1 Relacionamentos Afetivos e Símbolos Astrológicos

Outro par interessante de símbolos que fala da dinâmica entre feminino e masculino é representado pelos planetas Vênus e Marte, nomeados em homenagem aos deuses romanos por sua vez adaptados dos deuses gregos Afrodite e Ares. Sendo a Deusa do Amor e o Deus da Guerra, respectivamente, Vênus e Marte falam da dinâmica afetiva e sexual que desenvolvemos ao longo da vida. Na leitura astrológica, Vênus é basicamente nosso sentido de valores, aquilo que buscamos atrair para ter conforto, prazer, segurança e satisfação física, emocional e psíquica. Marte, por sua vez, é o nosso sentido de ação, de atitude e de conquista, nosso desejo e nossa vontade direcionada para alvos e objetivos, sejam físicos, materiais, mentais, emocionais ou sexuais. Os dois astros e seus posicionamentos na Carta Natal são usados para ampliar a compreensão da dinâmica relacional dos clientes.

Conforme a mitologia grega, apesar de bastante opositos em suas características, Afrodite e Ares eram um par ardente, que escandalizou aos demais deuses quando flagrado cometendo adultério pelo próprio marido dela, Hefesto. Desse relacionamento fora dos padrões convencionais exigidos dos humanos nasceram Fobos (Medo), Deimos (Pavor) e Harmonia. Interessante perceber, portanto, que a lógica de união entre o par de opositos feminino/masculino pode gerar sentimentos usualmente considerados negativos – ainda que bastante úteis em determinadas situações –, como o medo e até mesmo o pavor, mas, paradoxalmente, também a harmonia, ou seja, o equilíbrio entre essas energias diametralmente diferentes.

Astrologicamente, há dois símbolos planetários relacionados diretamente ao feminino: Lua e Vênus. Enquanto a Lua fala do nosso complexo materno, da nossa capacidade de acolher, cuidar e criar, Vênus traz a dinâmica dos valores próprios, do prazer, do amor e da sedução, não apenas sexual, mas afetiva e emocional. Todos os demais corpos celestes tradicionalmente incluídos na leitura dos mapas são, convencionalmente, identificados com o masculino: Sol, Marte, Júpiter, Saturno, Urano, Netuno e Plutão, ainda que em uma leitura psicológica se refiram a capacidades humanas e dimensões psíquicas que todos nós temos. Mercúrio, ainda que um pouco mais ambíguo e considerado um Deus androgino em boa parte da tradição mitológica, também é lido de forma geral como uma imagem do masculino. Ou, se quisermos, como uma característica tradicionalmente pertencente ao masculino.

Dione (1990) considera que os posicionamentos de Lua e Vênus em um mapa masculino indicam “o potencial de crescimento através da anima” (DIONE, 1990, p.64), isto é, “as qualidades criadas por esses dois planetas em virtude de suas posições no mapa formam o elemento feminino no homem” (DIONE, 1990, p.64). Nesse sentido, as características do signo e da casa onde estes planetas estão localizados podem expressar aspectos positivos ou negativos da Anima, assim como no mapa de uma mulher o Animus pode ser melhor compreendido quando se analisam os posicionamentos de Sol e Marte (DIONE, 1990, p.62). Como contrapartes inconscientes da Persona, Anima e Animus tendem a se “personificar” segundo o autor, assemelhando-se a “pequenas personalidades” que projetamos nos outros, em geral, ou que nos aparecem em sonhos (DIONE, 1990, p. 23).

Liz Greene (1997) vai na mesma direção, relacionando Sol, Lua, Vênus e Marte como os quatro planetas de relacionamento, importantes para compreensão das motivações inconscientes dos sujeitos, que conformam seus “parceiros invisíveis”. Além disso, os próprios signos do Zodíaco exibem uma essência complementar entre os pares de opositos, funcionando como eixos de características que podem funcionar na luz (consciência) e na sombra (inconsciência). A autora utiliza ainda os conceitos de Anima e Animus como base para sua explicação dos padrões de relacionamento que vivenciamos, relacionando tais conceitos com os elementos (ou funções psíquicas). Assim, tanto Anima quanto Animus

têm quatro imagens básicas que podem se expressar com maior ou menor ênfase nos mapas das nascimentos e, portanto, na psique dos indivíduos.

A Mãe, como figura da anima, é uma criatura da água; ela é, com mais frequência, a imagem que persegue o homem pensativo, de ar. A Hetaira, uma criatura de ar, é frequentemente a imagem feminina inconsciente do homem de água, orientado para os sentimentos. A Amazona, criatura de terra, pode dominar as fantasias do homem intuitivo; e a Médium, uma corporificação do fogo intuitivo, é a típica Musa do homem ligado à terra, orientado para a sensação. Da mesma forma, o Pai, que é de água, pertence à mulher de ar; o Puer, de ar, pertence ao tipo de mulher maternal, de água; o Herói, de terra, pertence à mulher intuitiva; e o Sábio, de fogo, à trabalhadora mulher da sensação. Novamente, estas são supersimplificações, mas devem proporcionar material para se pensar e para a investigação individual. (GREENE, 1997, p.123)

Obviamente, sendo a Astrologia um conhecimento que se desenvolve ao longo de milênios a partir das influências de diversas civilizações – egípcios, babilônicos, persas, chineses, gregos, romanos, hindus etc. – ela carrega em si todas as contradições das experiências humanas com as imagens arquetípicas. Não estranha, portanto, a ênfase dada às imagens arquetípicas do masculino em detrimento do feminino, uma vez que estamos falando de civilizações onde a regra patriarcal foi desenvolvida em maior ou menor grau.

Contemporaneamente, a influência do pensamento de Jung na vertente da Astrologia Psicológica se faz ainda mais presente. Além de Greene (1997) e Dione (1990), também Hamaker-Zondag (1990) enfatiza os elementos do signo de localização dos planetas, que indicam uma das quatro funções psicológicas identificadas por Jung: Fogo – Intuição, Terra – Sensação, Ar – Pensamento e Água – Sentimento, uma correlação bastante comum na astrologia contemporânea. As últimas décadas trouxeram o esforço de pesquisadoras, terapeutas e astrólogas, em sua maioria, para incluir na leitura astrológica símbolos que falem mais diretamente do feminino (GRAVELAINE, 1985; GEORGE; BLOCH, 2003⁹; JAY, 2010; LISBOA, 2013). Ou, pelo menos, de relacionar as imagens arquetípicas do masculino com suas correspondências complementares do feminino, dando ênfase aos pares divinos que conformam a mitologia e nossa própria psique, como apontou Jung.

Entre essas imagens recentemente incluídas no estudo e na interpretação astrológica, Lilith sobressai por ser calculada a partir da trajetória lunar, mostrando o ponto focal vazio da elíptica que a Lua descreve em torno da Terra quando atinge o seu apogeu, ou seja, quando está mais distante do nosso planeta. Durante algum tempo especulou-se sobre sua existência real como um planeta, asteroide ou um segundo satélite natural da Terra, mas as observações astronômicas do Século XX confirmaram que não há provas materiais que ela tenha existido fisicamente. Mais ou menos na mesma época (1927), um

9 Demetra George, astróloga estado-unidense, trabalha ainda com os quatro primeiros asteroides descobertos no começo do século XIX e que foram nomeados em homenagem a deusas olímpianas: Ceres, Juno, Vesta e Pallas Atena. Para quem desejar mais informações a respeito, sugiro consultar George e Bloch, 2003.

asteroide localizado no cinturão entre Marte e Júpiter foi nomeado de Lilith, mas quando falamos de Lilith – Lua Negra na astrologia, não é a ele que nos referimos. Não sendo um corpo celeste, mas a expressão de uma relação entre dois corpos celestes simbolicamente identificados com o feminino – a Terra e a Lua, representadas entre os gregos por Gaia e Ártemis –, Lilith torna-se ainda mais interessante como uma ideia astrológica que toma corpo apenas na segunda metade do Século XX, ainda que já existisse na mitologia de vários povos há muitos milênios.

Colonna (1980) destaca que a realidade psíquica de Lilith, que projetamos em um ponto no céu chamado de Lua Negra, calculado a partir da trajetória da Lua, é parte da dinâmica entre os princípios do masculino e feminino. Assim, um importante aspecto do problema para as mulheres é que “os homens, confrontando-as de outra polaridade, geralmente o fazem de um ponto de vista influenciado por sua própria esfera feminina inconsciente, a Anima” (COLONNA, 1980. p.332). Em outras palavras, a imagem que os homens constroem das mulheres tem a ver com aspectos de sua Sombra, da mesma forma como a Lua Negra representa aspectos sombrios, não aceitos, da Lua¹⁰.

É interessante o que diz Jacobs ao considerar que a repressão do feminino instintivo pelas culturas patriarciais, especialmente o Judaísmo e o Cristianismo, e seu princípio essencial de que o patrimônio deve ser herdado pela linhagem masculina provocou a nossa cisão interna, a difícil conciliação entre feminino e masculino dentro da psique, causando doenças e infelicidade (JACOBS, 2008, p. 20). É a essa conciliação que me refiro quando, juntamente com Jacobs, critico o estabelecimento, pela cultura patriarcal, dos princípios de que “um homem precisa saber com certeza quem são os seus filhos; a sexualidade e o corpo feminino precisam ser controlados; e a vida sexual das mulheres precisa estar, portanto, focada na procriação” (JACOBS, 2008, p. 24). Obviamente, assim como o autor, não defendo a substituição do patriarcalismo pelo matriarcalismo, ou algo que valha, mas acho que faz sentido a proposta dele de cura por meio da nossa reconexão interna com o selvagem representado por Lilith, através do respeito aos ciclos naturais do corpo e da natureza como um todo (JACOBS, 2008, p. 29).

4 | LILITH: UM CAMINHO PARA INTEGRAÇÃO

Depois da breve recuperação de alguns conceitos fundamentais de Jung e de sua conexão com o saber astrológico contemporâneo, é possível aprofundar o argumento sobre a necessidade de integração psíquica entre os princípios feminino e masculino como parte do nosso processo de autoconhecimento ou de individuação, como denomina Jung. Não é objetivo deste trabalho detalhar os conceitos de Anima ou Animus ou descrever como eles podem ser lidos astrológicamente, mas refletir sobre o paradoxo essencial entre feminino e masculino como opostos fundamentais da psique humana.

10 Esse ponto será abordado com mais detalhes no próximo item.

Também não interessa aqui tratar em detalhes como o símbolo de Lilith será trabalhado em homens, mulheres e indivíduos não binários a partir dos posicionamentos natais, mas de como essa relação entre feminino e masculino pode se estabelecer de forma consciente - integrada - por meio do trabalho com essa imagem arquetípica. Afinal, a forma como as dimensões Yin/Yang serão ativadas em cada momento da vida depende da pessoa, de suas características e do seu contexto relacional, familiar, social e cultural.

Como resume Greene,

Mas o Sol e a Lua são duas metades da mesma unidade, e ambos são necessários em seu lugar adequado. É a integração harmoniosa desses dois símbolos que os alquimistas descreviam na sua *coniunctio* ou casamento sagrado, e que nos contos de fadas é o final da história, o herói e sua amada vivendo felizes para sempre. (GREENE, 1997, p.40)

Em *Psicologia do Inconsciente* (OC 7/1, 2011), obra produzida durante a Primeira Guerra Mundial, e em *O eu e o inconsciente* (OC 7/2, 2015d), Jung discorre sobre a autonomia do inconsciente em relação à consciência, ou à sua parte que costumamos chamar de “eu”. Ao delimitar o seu conceito de “eu” como “uma espécie de complexo, o mais próximo e valorizado que conhecemos” (OC 7/2, 2015d, p.25), Jung afirma que esse núcleo é “o centro de nossas atenções e de nossos desejos, sendo o cerne indispensável da consciência” (2015d, p.25). O autor explica o que entende por consciência e aponta a vastidão do inconsciente em relação a ela: “É no inconsciente que mergulhamos todas as noites, e apenas em fases entre o dormir e o despertar é que temos uma consciência mais ou menos clara e, em certo sentido, bastante questionável quanto à sua clareza.” (JUNG, OC 7/2, 2015d, p.22).

Para Jung, portanto, a consciência “brota” do inconsciente (OC 7/1, 2015d, p.24), constituindo um “produto da percepção e orientação no mundo externo” (OC 7/1, 2015d, p.23). Nada pode ser consciente sem que haja relação com esse núcleo que reconhecemos como “eu”. Em outras palavras, a relação dos fatos psíquicos com o eu forma a consciência (OC 7/2, 2015d, p.25). Sendo assim, o processo de conscientização de tendências, características, atitudes, reações físicas, emoções, sentimentos e comportamentos próprios é uma forma de ampliar o nosso conhecimento de nós mesmos.

Esse processo de autoconhecimento pode ser auxiliado por várias técnicas, entre elas a leitura astrológica do mapa natal. Como explica Hamaker-Zondag (1990, p.22), todos os conceitos trabalhados na astrologia e os símbolos a eles correspondentes têm seus lados positivos e negativos, ou seja, uma polaridade complementar fundamental (antinomias), que foi descrita por Jung, aliás, como essencial na estruturação da psique humana. Assim, cada um dos símbolos pode ser percebido pelos clientes em sua chave luminosa, consciente, ou em sua chave sombria, inconsciente.

Essa dinâmica de autocompreensão e ampliação da consciência pode ser refletida na leitura astrológica de Lilith, símbolo cujas origens são bastante antigas e estão

conectadas com a própria origem da astrologia como conhecimento. Ao citar Lilith como o “irresistível demônio feminino da noite, de longos cabelos” que “sobrevoa as mitologias suméria, babilônia, assíria, cananeia, persa, hebraica, árabe e teutônica” (KOLTUV, 2017, p.13), Koltuv destaca que

As origens de Lilith ocultam-se num tempo anterior ao próprio tempo. Ela surgiu do caos. Embora existam muitos mitos acerca de seus primórdios, Lilith aparece nitidamente, em todos eles, como uma força contrária, um fator de equilíbrio, um peso contraposto à bondade e masculinidade de Deus, porém de igual grandeza. (KOLTUV, 2017, p.15)

4.1 Origens Mitológicas de Lilith

As duas imagens arquetípicas comumente associadas ao feminino no Mapa Astrológico são Lua e Vênus, que trazem dois aspectos que na antiguidade pertenciam à Grande Deusa: mãe e amante/esposa. Com o processo de repressão e negação do feminino realizado nas sociedades patriarcas, essas duas dimensões acabaram separadas em imagens distintas e, muitas vezes, consideradas opostas, social e culturalmente. Importante perceber ainda que, no geral, tais características são apresentadas de forma iluminada, isto é, conscientes e com um caráter socialmente positivo, em consonância com as expectativas sociais depositadas sobre as mulheres de serem boas parceiras e boas mães, garantindo a manutenção dos afetos e o equilíbrio emocional nos grupos humanos. Como já mencionamos, ao masculino e suas diferentes facetas são relacionados astrológicamente o Sol e outros sete planetas, o que mostra não apenas a diversidade de aspectos valorizados do masculino, mas também sua preponderância em relação ao feminino.

O símbolo de Lilith, contudo, faz referência a características integrantes do feminino que historicamente foram negadas, reprimidas e desvalorizadas, além de estigmatizadas. Se a Lua “representa o suporte emocional da pessoa, a base de seus sentimentos pessoais profundos, na verdade um receptáculo, bem semelhante ao inconsciente pessoal” (DIONE, 1990, p.63), Lilith faz referência à sua sombra ou, em alguma parte, a aspectos que não são apenas pessoais, mais ainda mais profundos na psique, dizendo respeito ao Inconsciente Coletivo, nos termos de Jung. E isso está representado no próprio cálculo desse ponto no céu, correspondente a uma sombra da Lua, um espaço vazio entre ela e a Terra.

Historicamente, Hurwitz (2012) destaca que o mito de Lilith faz parte da tradição judaica e também da suméria, assim como babilônica, mas somente entre os judeus durou tanto tempo e se manteve com tanta força. O autor esclarece que o arquétipo da Grande Fêmea inclui a grande mãe e a figura que Jung descreve como a Anima, isto é, a figura feminina inconsciente presente na psique de todos os homens. Lilith constitui essa imagem, por ser uma figura mitológica da deusa divina e sedutora dos homens e/ou matadora e sequestradora de crianças. Como esse mito se reflete na psique dos sujeitos

contemporâneos, traduz um problema universal segundo Hurwitz: a confrontação com o feminino sombrio ou inconsciente, considerado negativo e, portanto, proibido socialmente.

Mitologicamente, na tradição judaico-cristã, Lilith é a primeira mulher de Adão, anterior a Eva. Criada em conjunto no que ficou conhecido como “homem primordial”, Lilith era uma parte desse humano divino, isto é, a essência feminina desse ser que foi separada fisicamente dele por Deus. Interessante ainda esclarecer que o próprio Adão teria pedido pela separação, por se sentir solitário sendo uno e não poder ter relações sexuais como os outros animais. Por ter sido criada à imagem de Deus, assim como Adão, Lilith exigiu um tratamento igualitário e não teria aceitado ficar por baixo durante o coito. Adão, por sua vez, não aceitou a imposição dessas condições por ela, que, para fugir dessa situação de humilhação e submissão, foi para o deserto, onde se uniu a Lúcifer e passou a constituir um demônio ameaçador para a humanidade.

Ao longo do tempo, portanto, assim como no mito, Lilith foi perdendo seu caráter divino e integral e se tornando uma figura bipolar e sombria: a anima sedutora, por um lado, e a mãe terrível ou devoradora, por outro. Isso não era o comum nas mitologias antigas, nas quais os dois traços compunham a figura da deusa de uma forma mais integral no pensamento arcaico, em conjunto com suas dimensões positivas, ou conscientes, de companheira e mãe cuidadora.

Segundo Guttman e Johnson (2004), as origens do mito não têm a ver com a tradição greco-romana ou mesmo o Judaísmo, mas se estendem no passado até a Babilônia e a Suméria, onde Lilith era percebida como um espírito livre e que, de alguma forma, encarnava o feminino sombrio e belo, características que os hebreus veriam depois como “demoníacas” (GUTTMAN; JOHNSON, 2004, p.206). Assim também a tradição talmúdica-rabínica percebeu a figura de Lilith como perigosa, o que se conecta com a atitude patriarcal do Judaísmo de perceber o feminino como algo sempre ameaçador (HURWITZ, 2012, pos. 1644), especialmente quando ele demanda algum tipo de igualdade com o masculino ou liberdade das regras estabelecidas pelos homens. Como consequência, na tradição do Cristianismo e do Judaísmo, o feminino não foi apenas desvalorizado, mas demonizado a partir de uma atitude extremamente defensiva.

Sicuteri (1990) informa que o mito contém, resumidamente, todo o processo histórico de repressão das características atribuídas a esse feminino selvagem – ou, numa perspectiva psicológica, ao inconsciente profundo. Jay acrescenta que o nome de Lilith deriva da palavra hebraica “laylah”, que significa “noite” e representa o ponto escuro da órbita de nosso satélite brilhante, e também o lado sombrio da natureza humana (JAY, 2010, p.6). Como descreve Engelhard:

Lilith, portanto, está sempre se (re) atualizando na busca de reequilibrar, dentro do self cultural, os desvios unilaterais causados ao subjetivo, ao intuitivo, pela força repressora do dinamismo patriarcal. Ela irrompe como um vulcão, que lança suas lavas incandescentes e sua fumaça negra a grandes distâncias, causando espanto, abalo, sofrimento, medo e dor, provocando um

raro espetáculo de beleza e temor, mas também renovando, transformando e fertilizando o mundo ao seu redor, removendo o que opriime e paralisa (ENGELHARD, 1997, p. 30).

Se Lilith, como destaca Hurwitz (2012, pos. 2855), acaba provocando a separação entre o feminino (Shekhinah) e o divino, isto é, uma divisão entre mente e emoção (em termos psicológicos), nada mais natural que haja dificuldade na apreensão do significado cultural e interno do símbolo. De qualquer modo, a tarefa precisa ser realizada, como lembra Koltuv (2017 [1986]), pois o conhecimento do lado sombrio do feminino é necessário para o homem construir seu ego, criar uma fortaleza para sua consciência e personalidade. Apesar das críticas ao trabalho de Koltuv, Hurwitz concorda em uma questão essencial para a reflexão que faço neste trabalho: é preciso, de um ponto de vista psicológico, integrar parte dos conteúdos do símbolo de Lilith para que haja crescimento psíquico. Equiparando o símbolo ao conceito junguiano de Anima, ambos os autores afirmam a importância do processo de trazer Lilith à consciência, para integrá-la à experiência vivida. Porém, cabe ressaltar que numa visão mais contemporânea, a Anima e o Animus, como complexos arquetípicos, não têm gênero ou valor moral em si mesmos (AMARAL, 2020). Sendo psicopompos que nos conduzem ao relacionamento com o inconsciente coletivo presente em nós, essas duas forças arquetípicas demandam um diálogo constante com a nossa consciência para que possamos aproveitar essa energia como forma de aproximação com a nossa Alma, o que consiste no processo de individuação no vocabulário junguiano.

Em termos psicológicos, segundo Hurwitz, a Anima sempre tenta se aproximar dos homens, isto é, penetrar na consciência que ela sente que precisa absorvê-la. Somente assim, ao ser aceita por uma consciência receptiva e em prontidão, a Anima pode ser liberada e transformada. Quando o sujeito não consegue integrá-la à consciência, não há crescimento psíquico, e tanto consciente quanto inconsciente ficam estagnados. Lilith permanece instintiva e o homem aterrorizado de encontrá-la e ser dominado por ela (HURWITZ, 2012, pos. 4075-4107), o que pode acontecer na forma de projeção na parceira e nas outras mulheres, levando à misoginia, ao machismo e à violência direcionada contra as mulheres.

Como ressalta Koltuv, Lilith é o nível instintivo, primal de vida, o seu aspecto biológico, vital. É o aspecto terreno da feminilidade, natural, sexual, aquele estado pulsante e esfomeado que acomete as mulheres antes de sua menstruação, quando os hormônios “masculinos” estão no ápice (KOLTUV, 2017). Ela tem sua origem no caos, é uma força de contenção, um fator de equilíbrio, uma oposição e uma igualdade à bondade e à maldade divinas. De um ponto de vista mitológico, Lilith é a qualidade feminina rejeitada por Deus e expulsa dos céus. Os dois pares de opostos complementares são DeusShekhina, a dimensão consciente da relação entre masculino e feminino, e Diabo-Lilith, em sua dimensão sombria, isto é, inconsciente. Lilith é, portanto, a noiva do diabo. Para os homens, aparece como um demônio sedutor, enquanto as mulheres a experimentam como sua própria sombra

escura, casada com o demônio. Conhecer Lilith e seu consorte permite a integração da personalidade, do próprio SELF (KOLTUV, 2017). Em outros termos, sua energia deriva da diminuição da Lua e dos aspectos luminosos do feminino, de seu ressentimento, da noite (KOLTUV, 2017). Do inconsciente, submetido ao consciente que luta para reprimir e recalcar esses conteúdos instintivos presentes na psique.

Após o detalhamento das origens históricas do mito, Hurwitz prossegue em sua análise questionando o que este símbolo representa contemporaneamente. O que significa a confrontação com o feminino sombrio para as pessoas hoje em dia? (HURWITZ, 2012, pos. 4218). Por conta da supressão total desse mito ao longo dos tempos, pelas diversas culturas patriarcais, o autor afirma que os aspectos sombrios de Lilith foram tão enfatizados que ela não tem mais como ser integrada sem algum grau de terror. “A maioria de nós não consegue nem olhar para ela, quanto mais absorvê-la conscientemente” (HURWITZ, 2012, pos. 4075).

Sicuteri, em sua análise histórica do processo mitológico presente na figura de Lilith, destaca alguns motivos para a perseguição patriarcal ao feminino nas diferentes culturas e tradições. Segundo ele, seria impossível para os homens compreenderem esse aspecto da psique, uma vez que a feminilidade “conhece de dentro; quase nunca a partir de fora, pois traz em si, no próprio ventre — em sentido estrito e metafórico — a mais profunda experiência vital, e permanece numa perene, indissolúvel união com sua criatura” (SICUTERI, 1990, p. 61). Por conta da incompreensão masculina, a figura da bruxa e a perseguição a ela tiveram espaço em variadas épocas e sociedades.

Também Engelhard lembra que a Bruxa foi a mais “gritante” personificação de Lilith que o homem já criou, em um momento histórico – a Idade Média – em que os instintos naturais passaram a ser obsessiva e sanguinariamente reprimidos e perseguidos (ENGELHARD, 1997, p. 31). Segundo a autora, em concordância com Sicuteri, o mito de Lilith representa o nível mais antigo e primordial do arquétipo da relação homem-mulher, exatamente por trazer à tona elementos inconscientes e instintivos do humano.

Lilith é esta mulher da primeira vez, que cheia de saliva e sangue, assusta Adão. Esse sangue se relaciona ao aspecto fisiológico, vital, instintivo do ser feminino, o seu aspecto carnal, o sangue menstrual. É a sexualidade livre de tabus e proibições, que pode ser vivida mesmo durante o período menstrual. Quanto à saliva, é uma secreção erótica de caráter claramente sexual, que se extravasa no beijo profundo, essa troca espiritual, vital entre os seres (ENGELHARD, 1997, p. 32).

Segundo o argumento desses autores, assim como Koltuv, é necessário trazer Lilith à consciência por meio de perguntas, com o objetivo final de se manter longe da possessão por ela, pois sua supressão também pode ser devastadora para o indivíduo (KOLTUV, 2017). Afinal, prossegue Koltuv ao mencionar o mito bíblico, é a sabedoria salomônica que redime Lilith, espelhando o divino e o demoníaco feminino. Ela não pode ser expulsa, ela precisa ser chamada, conhecida e aceita conscientemente, pois é necessário que haja um

encontro completo entre as forças do masculino e do feminino na consciência (KOLTUV, 2017).

Como explica o próprio Jung:

Embora muitas vezes encontremos o animus e a anima inicialmente sob um aspecto negativo e antipático, contudo os dois estão bem longe de ser apenas uma espécie de espíritos malignos. Como já disse, eles apresentam também um aspecto positivo. Quer dizer: devido à sua força de sugestão positiva, numinosa, constituem as bases arquetípicas das divindades masculinas e femininas, em todas as épocas e lugares, e, por este motivo, exigem uma atenção particular, sobretudo por parte do psicólogo e, depois, de qualquer leigo dado à reflexão. Enquanto nūmens, o animus e a anima produzem ora o bem, ora o mal. O que os discrimina é a oposição dos sexos. Por este motivo, constituem sempre um par de opostos que não estão irremediavelmente separados por uma contradição lógica; em virtude da atração mútua própria desta polaridade, não somente ela promete uma unificação, como até mesmo a possibilidade. A coniunctio oppositorum foi objeto da especulação dos alquimistas, sob a figura das Núpcias Químicas, e também dos cabalistas, sob a figura de Tiferet e Malcut, ou de Deus e da Chequiná, para não aludirmos às núpcias do Cordeiro. (JUNG, OC 9/2, 2015a, p. 411)

Nesse ponto, Jung deixa clara sua percepção de que os opostos são, na verdade, complementares, ou seja, o inconsciente age de forma compensatória a quaisquer atitudes extremas da consciência. E se, aparentemente, formam uma oposição, tais aspectos da psique podem chegar a uma integração, a uma conjunção, para usar um termo astrológico. Não à toa o “motivo da Sizígia (conjunção)” ocupa tanto espaço na obra junguiana, constituindo o objetivo final da prática alquímica e do próprio processo de individuação e consistindo na união, no acasalamento, na conjunção de pares de opostos psíquicos (JUNG, OC 9/1, 2014b, p. 68).

4.2 Reconhecendo Lilith em nós

Tom Jacobs destaca que a energia feminina É, pois interessada, focada e concentrada em ser. “Traz a experiência por si mesma e conhece o mundo por si mesma”. Enquanto a energia masculina faz, uma vez que está interessada, focada e concentrada em controle e direção. Por isso, “dá forma à energia feminina” (JACOBS, 2008, p. 17). Dessa forma, o masculino observa o feminino como algo fora de controle, energia sem foco, improdutiva, e procura dar uma instrução, estrutura, disciplina e base para essa energia que simplesmente é (JACOBS, 2008).

Reconhecer a presença de Lilith na Carta Natal e trabalhar seu posicionamento e seus aspectos com os demais planetas é um exercício para facilitar a compreensão e o acesso consciente dos clientes às qualidades lunares ou femininas rejeitadas pelas culturas patriarcais, mas que continuam importantes para integração dos seres humanos com sua natureza primordial e instintiva. São elas: 1) consciência lunar (tempo de nascimento e

tempo de morte); 2) corpo, instintividade e sexualidade; 3) conhecimento interno profético e experiência acima da lógica ou da lei; 4) Deus como mãe-criadora, natureza divina e espiritual (KOLTUV, 2017, p.171-172). Nesse sentido, Lilith engloba os aspectos do feminino relegados à inconsciência e à sombra, constituintes, portanto, das imagens da Anima-Animus.

Astrologicamente, o signo onde a Lua Negra está mostra a estratégia da mãe daquela pessoa no mundo, a tonalidade, a nuance daquela mãe para a criança, especialmente durante a primeira infância. Até os sete anos, a estratégia da mãe é a mesma da criança, que está envolta no inconsciente familiar. O símbolo de Lilith relaciona-se, portanto, com a memória das sensações intrauterinas, com os talentos em estado bruto, com as sensações e afetos – traumáticos ou não – que tivemos antes de desenvolver a linguagem e o Ego. Ou seja, antes de começarmos o processo de diferenciação da nossa mãe como sujeitos independentes.

Esse posicionamento por signo e por casa dentro da mandala astrológica indica um ponto de frustração por onde a energia pode sair de forma descontrolada e imprevisível. Também representa um fator de inversão, isto é, as características esperadas daquele signo ou posicionamento podem se expressar de forma invertida, contrária, como se fossem realmente sua sombra. Segundo Jay, enquanto atribuímos à Lua os processos emocionais inconscientes e os sentimentos subjetivos, Lilith se conecta aos processos de raciocínio instintivo, uma forma de pensamento subjetivo com base na intuição (JAY, 2010, p.10). Nesse sentido, por representar o apogeu da Lua, isto é, seu ponto mais distante da Terra, Lilith, paradoxalmente, permite algum distanciamento e amadurecimento emocional quando bem utilizada.

Como um símbolo do Self social e coletivo, as demandas de Lilith em nossa vida são por um período de perspectiva impessoal. É para isso que ela ocupa a perspectiva mental, artística, produtiva socialmente, criativa ou vocacional. (...) Onde há imaturidade emocional (egoísmo) no caráter (na casa de Lilith), ela representa negação como uma disciplina. (JAY, 2010, p. 11)

Como resultado dessa imaturidade emocional, prossegue Jay (2010), podemos desenvolver sentimentos de inferioridade, de vitimização, medos cegos e fobias na área onde ela está. Lilith, portanto, pode mostrar um mecanismo de evasão ou recepção da energia vital; um ponto de acumulação de energias não utilizadas; e também um ponto de carisma inegável da pessoa. Em resumo, é um aspecto que indica como a pessoa pode atrair e seduzir os demais; como pode se relacionar com os outros, inclusive sexualmente; como pode fazer uso de habilidades e talentos não reconhecidos por ela ou pelos outros de forma útil à coletividade. Porém, Lilith também indica como a pessoa pode provocar sua própria rejeição, perseguição, isolamento e até mesmo situações violentas contra si mesma e os demais ao desafiar os preceitos morais vigentes.

A relação de Lilith com a energia sexual, sua expressão e as questões decorrentes disso são pontos comuns nas análises astrológicas. Guttman e Johnson traçam um histórico

do mito que remonta às suas origens sumérias, segundo as quais ela era um espírito que habitava um salgueiro, com um dragão a seus pés e um pássaro mítico em seus galhos (2004, p.208). Nesse sentido, Lilith habitava a Árvore da Vida, representando a própria energia da vida, o Cosmos, o Caos. No corpo humano, essa representação está muito próxima do que os orientais denominam de Kundalini, o sistema psíquico-energético que está alojado na base da coluna vertebral e está correlacionado com a energia sexual, ou com a libido em termos mais gerais (GUTTMAN; JOHNSON, 2004, p.208).

A narrativa mítica traz o simbolismo de um feminino exilado, que prefere a exclusão à submissão e à humilhação. Nas palavras de Lisboa, “lá estão as forças da negação, o desamparo e a travessia solitária pelos desertos da alma sofrida com a separação, a competição e a dominação. Ela é o exílio do feminino, da sua sexualidade e dos seus legítimos desejos” (LISBOA, 2013, p.583). Não admira, portanto, que Lilith também represente a devassidão, a crueldade e a destruição no mito, incorporando tais características em nós como forma de reação à rejeição e à separação. Segundo Lisboa, o signo, a casa e os aspectos de Lilith revelam “ferramentas libertárias e, ao mesmo tempo, potências represadas” (2013, p. 583) e tratam também de “separações, das rupturas, do desamparo, da ferida da exclusão, da sexualidade podada, das forças cruéis que impedem o exercício da liberdade de ser dono do seu corpo e do seu desejo” (LISBOA, 2013, p.583).

Como ressalta Jay (2010), o posicionamento de Lilith por signo e casa revela onde, por meio do que ou de quem, a objetividade emocional – ou sua falta – serão expressas. Nesse sentido, o trabalho com Lilith permite às mulheres e homens super identificados com aspectos do masculino – condição extremamente valorizada em sociedades machistas ou patriarcais e que possibilita, entre outras coisas, a liderança e o sucesso material e profissional – reconhecerem em si mesmos forças criativas e destrutivas que se relacionam com o nível instintivo e inconsciente de seus corpos, além de reconhecerem aquilo que lhes causa medo, paixão, frustração, furor, raiva e desespero. Em outras palavras, reconhecer a sua natureza, o que significa uma tentativa de recuperar a integralidade perdida a partir dos condicionamentos culturais.

Na medida em que a cultura se desenvolve, o ser originário bissexual torna-se símbolo da unidade da personalidade do si mesmo, em que o conflito entre os opostos se apazigua. Neste caminho, o ser originário torna-se a meta distante da autorrealização do ser humano, sendo que desde o início já fora uma projeção da totalidade inconsciente. A totalidade humana é constituída de uma união da personalidade consciente e inconsciente. Tal como todo indivíduo provém de genes masculinos e femininos e o seu sexo é determinado pela predominância de um ou outro dos genes, assim também na psique só a consciência, no caso do homem, tem um sinal masculino, ao passo que o inconsciente tem qualidade feminina. Na mulher, dá-se o contrário. Apenas redescobri e reformulei este fato na minha teoria da anima, que já há muito era conhecida. (JUNG, OC 9/1, 2014b, p.249)

Para recuperar a integralidade perdida, isto é, aproximar-se do Self, o Ego precisa se libertar da identificação estritamente corporal, do fascínio com a persona e da possessão dos complexos para sair da teia de uma existência voltada apenas para sobrevivência. De alguma forma, o Ego precisa estar submisso à necessidade evolutiva da Alma, precisa ser um missionário do processo de individuação, porque toda a mudança de padrão psíquico ou emocional passa pela consciência e pelo seu poder discricionário. Assim, precisamos reconhecer os pares de opostos que nos habitam, pois a nossa bipolaridade natural possibilita o reconhecimento da existência dos complexos, de uma sombra inconsciente e também do Ego, ele próprio um complexo essencial em sua função estruturante da consciência. Reconhecer os paradoxos que nos constituem, entre eles a nossa totalidade androgina e psicossomática, é uma etapa para o reconhecimento dos próprios instintos e de sua relação com a psique.

O instinto não é coisa isolada, nem pode ser isolado na prática. Ele sempre traz consigo conteúdos arquetípicos de caráter espiritual que, por um lado, o fundamentam e, por outro, o limitam. Em outras palavras, o instinto se apresenta sempre e inevitavelmente junto com uma espécie de visão de mundo, por mais arcaica, imprecisa e crepuscular que ela seja. O instinto nos dá o que pensar, e se não pensarmos nele livremente, então surgirá um pensamento compulsório, pois os dois polos da alma, o fisiológico e o espiritual, estão ligados um ao outro, indissoluvelmente. Por isso, não existe uma liberação unilateral do instinto, da mesma forma que o espírito, desligado da esfera instintual, está condenado ao ponto morto. Não se deve imaginar, contudo, que a sua ligação com a esfera instintual seja necessariamente harmoniosa. Muito pelo contrário, ela é cheia de conflitos e significa sofrimento. Eis por que o objetivo mais nobre da psicoterapia não é colocar o paciente num estado impossível de felicidade, mas sim possibilitar que adquira firmeza e paciência filosóficas para suportar o sofrimento. A totalidade, a plenitude da vida exigem um equilíbrio entre sofrimento e alegria. (JUNG, OC 16/1, 2013b, p.116)

Como o próprio Jung define, “é por causa de nossa cabeça lamentável que não podemos conceber corpo e psique como sendo uma única coisa” (2015a, p.49), o que significa que ambas as dimensões são necessárias no autoconhecimento: física e psíquica. Esse ponto me parece essencial para trabalhar com a simbologia de Lilith, que fala exatamente de uma dimensão corporal da experiência humana, profundamente conectada com a sexualidade e com a expressão dos nossos anseios, com o mais profundo em nós, com aquilo que é obscuro, inconfessável, aterrorizante para sujeitos criados em um contexto cultural de repressão e negação dos próprios desejos.

5 | CONCLUSÃO

Os seres humanos somos um conjunto formado por Corpo (soma), Alma (psique) e Espírito (pneuma). Dentro dessa totalidade formada por paradoxos, feminino e masculino remetem a conjuntos associativos que assumem vários significados para cada um de nós. Tais complexos associativos, conforme explica Jung, são acionados de diferentes modos

em nossa consciência, a partir das nossas experiências individuais, mas também familiares, sociais e culturais. Nesse sentido, não decidimos individualmente como esses conceitos serão acionados em nós, uma vez que a consciência em si mesma não tem uma qualidade feminina ou masculina.

Dito de outro modo, as características que socialmente são identificadas com o feminino e com o masculino aparecem projetadas em nossa consciência e formam conjuntos associativos de ideias, emoções e afetos que nos constituem. A questão é que tais características não estão nos objetos do mundo ou na consciência por si mesma, mas são atribuídos a ela e às coisas por nossa psique. Em certo sentido, as qualidades do mundo estão dentro de nós, se pensarmos que somos constituídos por imagens arquetípicas que se formam a partir de uma herança comum, de um padrão histórico que organiza a experiência do arquétipo em cada um de nós.

O confronto com Lilith pode fazer com que ela se transforme, ensina Hurwitz. O diálogo interno começa e Lilith perde um pouco da sua escuridão, compulsão e selvageria. De qualquer forma, a experiência consciente e a aceitação dos aspectos opostos de feminino e masculino – que estão na consciência e no inconsciente – contêm a possibilidade dessa integração, o que leva ao desenvolvimento de um processo de autorrealização, nas palavras do autor (HURWITZ, 2012). O ponto central, aqui, parece ser a necessidade de aceitação consciente da sombra, em suas faces feminina e masculina, para que as características sejam, ao menos, parcialmente integradas à psique e possam constituir o sujeito em sua totalidade.

É exatamente esse processo de reconexão, tanto com o mundo interno da psique, quanto com o mundo externo, o ponto mais importante para a reflexão sobre o símbolo de Lilith. Se os homens se casam com sua anima e as mulheres se casam com seu animus e grande parte dos relacionamentos ficam inviáveis assim que as projeções caem, algo que acontece inevitavelmente, entender as expectativas de um sobre o outro é a principal questão nas relações. Parte do trabalho terapêutico consiste em retirar as projeções sobre os outros, recuperando os conteúdos psíquicos que nos pertencem, o que só ocorre por meio do autoconhecimento. Entender que aquilo que buscamos no outro não é dele, mas do nosso inconsciente, que o Animus só existe dentro de nós, assim como a Anima, é um processo essencial de reconhecimento das nossas próprias capacidades, talentos, habilidades, defeitos, medos, vontades e desejos.

Nesse sentido, concordamos com Jung que “se o confronto com a sombra é obra do aprendiz, o confronto com a anima [e com o Animus, acrescento eu] é a obra-prima. A relação com a anima é outro teste de coragem, uma prova de fogo para as forças espirituais e morais do homem” (JUNG, OC 9/1, 2014b, p.49). Há um sentido moral nesse processo porque o seu resultado, muito provavelmente, contraria aquilo que gostaríamos de pensar sobre nós mesmos. Como ressalta Jung, a Anima “intensifica, exagera, falseia e mitologiza todas as relações emocionais com a profissão e pessoas de ambos os sexos”,

tornando o homem “excessivamente sensível, irritável, de humor instável, ciumento, vaidoso e desajustado” (JUNG, OC 9/1, 2014b, p.106). Não é preciso argumentar muito para perceber que entrar em contato com tais conteúdos será bastante desagradável para o Ego, muitas vezes. Da mesma forma, para as mulheres o contato com o Animus não é nada simples, pois envolve a admissão de que em seu interior existe um sujeito “rígido, cheio de princípios, legalista, dogmático, reformador do mundo, teórico, emaranhando-se em argumentos, polêmico, despótico” (JUNG, OC 9/1, 2014b, p.182)

Nesse sentido, o trabalho astrológico com o símbolo de Lilith pode nos ajudar a compreender e aceitar as dificuldades de relacionamento entre o feminino e o masculino em nós mesmos, admitindo sua presença, suas tensões e as frustrações que nos causa. Lilith, portanto, é um símbolo do movimento interno que precisamos realizar a fim de conviver melhor com as diferenças e tensões entre feminino e masculino dentro de nós, seja reconhecendo o feminino selvagem que nos habita, seja percebendo o quanto o nosso feminino se sente rejeitado, humilhado e submetido por um masculino desenfreado e opressor que projetamos nos outros e no mundo. Um esforço de união entre os opostos complementares que nos conformam para combater os processos dissociativos da contemporaneidade.

O esforço dos alquimistas em unir os opostos alcança o ponto culminante no “casamento alquímico”, que é o ato de união supremo a coroar a obra. Depois de superada a inimizade dos quatro elementos, ainda existe sempre a última e mais forte oposição, que os alquimistas não podiam exprimir mais acertadamente do que pelo relacionamento recíproco do masculino e do feminino. Ao estabelecer esta contraposição, pensa-se primeiro na força da paixão e do amor, que obriga os polos separados a se unirem, ao passo que se esquece a circunstância de que atração tão intensa somente é requerida onde existe a força oposta a separar as partes. (...) Se procurarmos conceber a natureza em sentido mais elevado como uma noção geral que abranja todos os fenômenos, veremos que um de seus aspectos é o físico e o outro o espiritual (pneumático). Desde a Antiguidade o primeiro deles é considerado o feminino e o segundo o masculino. A meta do primeiro é a união, mas o segundo tende para a distinção. Porque supervvalorizamos o aspecto físico, falta à nossa razão hoje em dia a orientação espiritual, isto é, o pneuma. (JUNG, OC 14/1, 2015c, p.171)

A leitura astrológica, em geral, pode servir como um acesso aos conteúdos inconscientes que nos habitam, projetados nos astros ou nos deuses que conformam toda a mitologia astrológica. Além disso, a aceitação e integração da imagem arquetípica de Lilith em nós é um caminho para aceitarmos a expressão livre da energia sexual nos outros, depois que passamos a admitir esse processo em nós mesmos. Assim, a integração dessa energia pode servir como uma oportunidade para travar um relacionamento mais produtivo com o feminino que nos habita, homens e mulheres, e, consequentemente, pode servir para que as relações humanas sejam mais espontâneas, autênticas, empáticas e respeitosas.

REFERÊNCIAS

- AMARAL, Cristiane Vianna. **Psicologia Junguiana na Contemporaneidade: uma leitura feminista dos conceitos Animus e Anima no ensaio A Mulher na Europa.** [Monografia] Especialização em Psicologia Junguiana. Instituto Junguiano de Ensino e Pesquisa (IJEP). Rio de Janeiro, 2020.
- ARROYO, Stephen. **Astrologia, Psicologia e os Quatro Elementos.** São Paulo: Pensamento, 1993.
- BERNARDES, Cristiane Brum. **Saturno & Lilith: Paradoxo essencial a serviço do desenvolvimento psíquico.** Blog Crônicas Uranianas. Publicado em: 17 jan. 2019. 2019a. Disponível em: <https://cronicasuranianas.com/2019/01/17/saturno-lilith-paradoxoessencial-a-servico-do-desenvolvimento-psiquico/>
- BERNARDES, Cristiane Brum. **Confrontation and Empowerment: Expressions of Saturn & Lilith in Capricorn.** Site Astrodiest. Publicado em: jan. 2019b. Disponível em: https://www.astro.com/astrology/in_cnasaturnlilith_e.htm
- BINS, Kim. Lilith: um símbolo da libertação da sexualidade feminina. In: De Franco, Clarissa; Souza, Maristela Reis (orgs.) **Astrologia, gênero e sexualidade: debates contemporâneos.** Rio de Janeiro: Telha, 2023.
- BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina.** 9ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.
- CAVALCANTI, Raïssa. **O casamento do sol com a lua.** Uma visão simbólica do masculino e do feminino. 9ª ed. São Paulo: Cultrix, 1993.
- COLLONA, M. T. Lilith, or the Black Moon. **The Journal of Analytical Psychology.** Vol. 25, Issue 4, Oct. 1980, p. 325-350.
- COWAN, Lyn. **Dismantling the Animus.** Disponível em: <http://www.cgjungpage.org/learn/articles/analytical-psychology/105-dismantling-theanimus?showall=&start=2>. Acessado em: 6 mai.2021
- DIONE, Arthur. **Jung e Astrologia. Uma interpretação dos mapas astrais segundo os arquétipos junguianos.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.
- ENGELHARD, Suely. O renascer de Lilith. **Junguiana.** Revista Brasileira de Psicologia Analítica. N° 15, dez. 1997, p. 28-41.
- FERNANDES, Anderson Antonio. **A Psicologia Junguiana Na Contemporaneidade: O feminicídio, a Anima e o complexo masculino de inferioridade.** [Monografia] Especialização em Psicologia Junguiana. Instituto Junguiano de Ensino e Pesquisa (IJEP). São Paulo, 2020.
- FERREIRA, Erika Mendel. **A Psicologia Junguiana Na Contemporaneidade: Os Círculos de Mulheres e o Desenvolvimento da Intuição Feminina.** [Monografia] Especialização em Psicologia Junguiana. Instituto Junguiano de Ensino e Pesquisa (IJEP). Rio de Janeiro, 2020.
- GEORGE, Demetra; BLOCH, Douglas. **Asteroid Goddesses.** 1st ed. Lake Worth/FL: Nicolas-Hays, 2003.
- GRAVELAINE, Joëlle de. **Le Retour de Lilith. La Lune Noire.** Paris: L'Espace Bleu, 1985.
- GREENE, Liz. **Relacionamentos. Guia astrológico para conviver com os outros num pequeno planeta.** São Paulo: Cultrix, 1997.

GUTTMAN, Ariel; JOHNSON, Kenneth. **Mythic Astrology Applied. Personal Healing through the Planets.** Saint Paul/Minnesota: Llewellyn Publications, 2004.

HAMAKER-ZONDAG, Karen. **Psychological Astrology. A synthesis of Jungian Psychology and Astrology.** Samuel Weiser: York Beach/Maine, 1990.

HILLMAN, James. **Anima. A psicologia arquetípica do lado feminino da Alma no homem e sua inferioridade na mulher.** São Paulo: Pensamento Cultrix, 2020.

HOPCKE, Robert H. **Guia para a Obra Completa de C.G. Jung.** 3^a ed. Petrópolis/RJ: Vozes, 2012.

HOWELL, Alice O. **O simbolismo Junguiano na Astrologia. Cartas de uma astróloga.** 10^a ed. São Paulo: Pensamento, 1997.

HURWITZ, Siegmund. **Lilith – The first Eve. Historical and Psychological Aspects of the Dark Feminine.** Zurich/ Switzerland: Daimon Verlag, 2012.

JACOBS, Tom. **Lilith: Healing the Wild.** GNU Free Documentation License, 2008.

JAY, Delphine Gloria. **Interpreting Lilith.** 2nd ed. Tempe/AZ: American Federation of Astrologers, 2010.

JUNG, Carl Gustav. **A energia psíquica.** OC 8/1. 14^a ed. Petrópolis/RJ: Vozes, 2013a.

JUNG, Carl Gustav. **A natureza da psique.** OC 8/2. Petrópolis/RJ: Vozes, 2014a.

JUNG, Carl Gustav. **A prática da psicoterapia: contribuições ao problema da psicoterapia e à psicologia da transferência.** Petrópolis. Vozes, 2013b.

JUNG, Carl Gustav. **A vida simbólica: escritos diversos.** OC 18/1. Petrópolis/RJ: Vozes, 2015a.

JUNG, Carl Gustav. **Aion – estudo sobre o simbolismo do si-mesmo.** OC 9/2. Petrópolis/RJ: Vozes, 2015b.

JUNG, Carl Gustav. **Interpretação Psicológica do Dogma da Trindade.** OC 11/2. Petrópolis/RJ: Vozes, 2013c.

JUNG, Carl Gustav. **Mysterium coniunctionis: pesquisas sobre a separação e a composição dos opostos psíquicos na alquimia.** Colaboração de Marie-Louise von Franz. Petrópolis/RJ: Vozes, 2015c.

JUNG, Carl Gustav. **O eu e o inconsciente.** OC 7/2. 27^a ed. Petrópolis/RJ: Vozes, 2015d.

JUNG, Carl Gustav. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo.** OC 9/1. Petrópolis/RJ: Vozes, 2014b.

JUNG, Carl Gustav. **Psicologia do Inconsciente.** OC 7/1. 19^a ed. Petrópolis/RJ: Vozes, 2011.

JUNG, Carl Gustav. **Resposta a Jó.** OC 11/4. Petrópolis/RJ: Vozes, 2013d.

JUNG, Carl Gustav. **Sincronicidade.** OC 8/3. 21^a ed. Petrópolis/RJ: Vozes, 2014c.

JUNG, Emma. ***Animus e Anima***. São Paulo: Cultrix, 2006.

KOLTUV, Barbara Black. **O livro de Lilith. O resgate do lado sombrio do feminino universal**. 2^a ed. São Paulo: Cultrix, 2017.

LACERDA, Marina Basso. **O novo conservadorismo brasileiro**. Porto Alegre/RS: Zouk, 2019.

LISBOA, Cláudia. Os astros sempre nos acompanham. **Um manual de Astrologia contemporânea**. Rio de Janeiro: Best Seller, 2013.

LOPES, Shirley de Medeiros. **A Psicologia Junguiana Na Contemporaneidade: O Mito de Cassandra e a importância do retorno ao Sagrado Feminino no processo de individuação das mulheres**. [Monografia] Especialização em Psicologia Junguiana. Instituto Junguiano de Ensino e Pesquisa. Brasília: IJEP, 2020.

MAGALDI, Simone. **Anotações de aula. Aula virtual Anima e Animus**. Curso de Especialização em Psicologia Junguiana. IJEP, 12 de dezembro de 2020.

MAGALDI, Waldemar. **Anotações de aula. Aula virtual Fundamentos da Psicologia Junguiana**. Curso de Especialização em Psicologia Junguiana. IJEP, 8 de agosto de 2020.

NEUMANN, Erich. **Eros e Psiquê. Amor, Alma e Individuação no Desenvolvimento do Feminino**. 2^a ed. São Paulo: Cultrix, 2017.

NEUMANN, Erich. **O medo do feminino e outros ensaios sobre a psicologia feminina**. São Paulo: Paulus, 2000.

PESSANHA, Bárbara. **Lilith, uma análise junguiana - Parte II**. Disponível em: <https://www.ijep.com.br/index.php/artigos/show/lilith-uma-analise-junguiana-parte-ii> Acesso em: 02 jun. 2020.

PUWAR, Nirmal. **Space Invaders**. Race, Gender and Bodies out of Place. Oxford/UK: Berg, 2004.

ROWLAND, Susan. **Jung: A Feminist Revision**. Oxford/UK: Polity Press, 2002.

SICUTERI, Roberto. **Lilith – A Lua Negra**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

WORTHINGTON, Deborah Jean. **Jung na Contemporaneidade - A Astrologia no suporte ao processo terapêutico**. [Monografia]. Especialização em Psicologia Junguiana, Instituto Junguiano de Ensino e Pesquisa (IJEP). São Paulo, 2017.

CAPÍTULO 3

C. G. JUNG E O I CHING: NOVOS TEMPOS DA EPISTEMOLOGIA, PSICOLOGIA

Elizabeth Christina Cotta Mello

Psicóloga (UFRJ), Licenciatura Plena em Artes (BENNETT). Especialista em Psicologia Clínica e Psicologia Hospitalar (CFP), Mestre em psicologia (FGV/RJ), Doutora em Psicologia e Epistemologia das teorias psicológicas (UFRJ) e Pós-doutora em Ciências no Centro Brasileiro de Pesquisas Físicas (CBPF/MCT). Pós-graduada em Arteterapia e da UBAAT. Trabalhou como professora na Escola Naval e cursos de graduação de psicologia, sendo avaliadora ad hoc do MEC – INEP. Implantou e Coordenou cursos de Arteterapia e Teoria e Prática Junguiana no Rio de Janeiro e em outros estados. Membro analista e diretora de ensino da SBPA-RJ. Professora da FAMATH e coordenadora acadêmica do Jungeartes. Faz parte do grupo de pesquisa Nise da Silveira, pesquisa: Memoria, Museus e Patrimônio. Membro do GT Epistemologia e interfaces com a Psicologia Analítica – ANPEPP.



INTRODUÇÃO

O objetivo deste escrito é contribuir com os fundamentos epistemológicos da psicologia junguiana, que inclui outras áreas do saber, usando como caminho a temporalidade, o livro I Ching, e escolhendo o tema paixão e o errar para uma reflexão do I Ching.

C. G. Jung acompanhou de perto as transformações da física da época, sendo pioneiro nos desdobramentos epistemológicos da física quântica. Porém, ele não dispunha de todo o desenvolvimento posterior com a cosmologia quântica, que estudou o universo, a totalidade múltipla da criação do mesmo (Mello, 2002,1). A epistemologia para a psicologia analítica é estrutural por vários motivos, citaremos dois: a psicologia junguiana é antes de tudo uma psicologia que pensa a epistemologia da psicologia, sendo Jung um estudioso da história da psicologia em geral; o segundo ponto é que a psicologia junguiana é pouco conhecida e ministrada na academia e necessitamos pensar sobre seus fundamentos para ser ministrada. A questão do tempo e o processo relacionado à mudança através do tempo é um dos conceitos mais estruturais da psicologia de Jung. Por fim, mas não menos importante, é essencial a sua perspectiva de buscar o conhecimento interdisciplinar e aprendizagem com outras civilizações e modelos de saber. Dentro da proposta que aqui estamos apontando, necessitamos estabelecer um novo modelo de ciência que entenda como seria possível, e desejável, dialogar com outras áreas do saber, aceitando as diferenças. Particularmente importante são seus estudos sobre o Oriente e sobre o I Ching, tendo como fundamento a questão da temporalidade através do conceito de sincronicidade e estudos com a física e com a alquimia a partir de sua colaboração com R. Wilhelm.

O estudo sobre a história da humanidade faz parte da psicologia junguiana e o autor trabalha com a tradição que engloba todo o conhecimento antigo: as religiões e contos de fada etc. Jung é pioneiro na compreensão de que precisamos nos debruçar nos ensinamentos citados, incluindo os povos tribais. A tradição é a reserva simbólica, um ouro acumulado das diferentes civilizações que temos à nossa disposição. Esta postura de C. G. Jung é visionária, como seus colaboradores que deram voz ao conhecimento dos povos originários. Lembremos de Nise da Silveira: que estudou e integrou os ditos “doentes” e os que estavam à margem da sociedade. No futuro, poderemos compreender a ciência desses povos discutindo o que é história e o que é conhecimento científico, por agora é essencial estabelecermos uma ponte, clara e segura, na psicologia para os saberes antigos.

Comecemos por um conto chinês sobre o erro, “O Mestre dos Erros”, introduzindo a questão da importância de assumirmos a nossa humanidade e aprender a fazer melhor, conseguindo errar. O errar faz parte de um processo necessário na época das mudanças, como vão ser estudadas no livro das Mutações, o I Ching. Somente o direito de errar permite acertar e evita a paralisia que o medo pode provocar. Os temas: medo, bons ou erros ruins devem ser mais estudados em sua profundidade, pois na tradição, o medo é o obstáculo mais importante para as transformações. O errar é o que mais nos ensina, na clínica e na aprendizagem, mas é ainda um tabu onde somente os casos de êxito tendem a ser postados e discutidos.

Amy Twan, filha de imigrantes da China, escreveu a série sobre a gatinha Sagwa, um desenho para crianças que passava 7 horas da manhã na TV aberta. A escritora organizava contos em desenho animado, um dos contos foi o Mestre dos Erros da tradição chinesa.

(<https://livrosfilmes2017.wordpress.com/2019/09/30/sagwa-a-gatinha-siamesa>). Conta o conto que as três filhas do mandarim iam aprender experiências novas: fazer cerâmica, tocar um instrumento e cozinhar. E a gatinha também ia aprender a fazer os ideogramas para escrever em chinês, porém, todas estavam errando repetidamente. A que aprendia fazer os utensílios de barro sempre fazia muito torto porque não conseguia controlar o movimento no **tempo cronológico**; a que aprendia a tocar um instrumento de corda, não conseguia tocar porque ficava muito tensa e se contraía, o que impedia a fluidez de estar no presente e fazer o som da música no **ritmo** certo; e por fim, a que aprendia a fazer o peixe acendia muito alto o fogo, deixando **tempo demais** e esquecendo de colocar a folha entre o peixe e a panela, queimando o alimento. O professor da corte tentava, mas elas estavam presas no tempo cíclico de repetições. O Mestre foi falar com o Mandarim. O monarca soube que, justamente nesse momento propício, o Mestre dos Erros estava no local. Tempo e Espaço encontram-se com a necessidade da aprendizagem. E este é contratado. O Mestre dos Erros vai ensinar para as três: a primeira vê que o Mestre exagera em seus movimentos e pisa no pedal do torno de forma muito rápida e no excesso dos seus movimentos faz o barro espirrar por todo o local e utiliza a pedaleira de forma descontrolada, deformando totalmente o pote. A filha do imperador vai pedir que ele controle a força e estabelece uma relação entre o torno e o barro, conseguindo começar a fazer as panelas. A segunda filha o vê tocar de forma “louca”, com muito humor, com movimentos muito rápidos e exagerados, e ela aprende tocar, ao ensinar que é preciso ter mais calma e tentar seguir o ritmo. Com a terceira jovem, que pretende aprender a cozinhar... o Mestre vai colocando o fogo muito alto e deixando o peixe queimar. Então, ela diminui o fogo e lembra da necessidade de colocar algo entre o peixe e a panela, e cuida do tempo melhor para cozinhar sem queimar.

Muito poderia ser dito sobre cada uma dessas aprendizagens, como a alquimia do peixe e a folha que fica entre o que está sendo cozido e a experiência de transformação, seja na clínica – a delicadeza alquímica diante do fogo, porém o essencial é a forma de saber lidar com o tempo, de experimentar fazer ao errar. Especialmente aqui falamos de alquimia e do “banho maria” citado na alquimia. O banho maria tem o sentido de colocar um elemento entre a panela e o que vai ser cozido. No conto é orientado que se coloque uma folha entre o peixe e a panela para cozinhar devagar e de forma indireta. Podemos aqui entender que é necessário reviver e ensaiar com o Mestre que erra mais que elas e aproveitar os erros com humor. A leveza e a generosidade com o errar permite lembrar e instruir o próprio Mestre dos Erros.

Dentro de nós há histórias não contadas, são como lagos parados, como diz o I Ching, que nos impede de trocar com o ambiente e nos fazem autodidatas de lagos inertes. Cada um de nós precisa poder realizar a singularidade de seu processo. A busca da perfeição, de não errar, é uma das formas mais sutis da inércia, mesmo para quem é criativo e produtivo. Uma boa reflexão para professores e supervisores de psicologia é o entendimento de que somos também um Mestre dos Erros, e precisamos poder trazer à

luz o terapeuta que mora no indivíduo, aceitando o erro como um mestre no processo. Os supervisores poderão contar sobre seus erros, usar o humor etc. Especialmente, refletir sobre o erro que acontece, e de forma “yin”, mostrar que para aprender é necessário saber errar. O errar está associado a um aspecto psíquico chamado regressão, para posterior progressão quando atingimos a possibilidade de acertar ou começar de forma diferente. Na psicologia junguiana, podemos pensar o processo de individuação a partir das nossas “mutações”, como no I Ching. Para além da adaptação, só há processo de individuação quando envolve a criação do novo, onde há a regressão da libido. Dentro da psicologia junguiana, o conceito de processo de individuação é central: Jung (1981b) o entende como um ato de coragem que ocorre a partir da atitude do ego de aceitação do inconsciente.

Podemos chamar de um “bom encontro” com a “vontade” da totalidade múltipla psíquica (Jung, 2002), sendo um processo que precisa seguir o mundo interno, mais do que se adaptar somente (von Franz, 1999). É necessário coragem para aceitar a imprevisibilidade, pois como resume Jung: será nossa ação no mundo que vai manifestar o que somos de verdade, pois “a personalidade se desenvolve no decorrer da vida, a partir de germes, cuja interpretação é difícil ou até impossível” (Jung, 1981b, p. 177-178). Somos o que “produz tudo o que há de belo, de estranho e de mau; somos também como as mães que carregam no seio a felicidade desconhecida e o sofrimento” (*ibid*). O mais desafiador, no início das nossas escolhas de criação, “não sabemos o que está contido em nós, que feitos sublimes ou que crimes, que espécie de bem ou mal podemos realizar. Somente o outono revela o que a primavera produziu, e somente a tarde manifesta o que a manhã iniciou.” (*ibid*). Um ponto fundamental é que aqui estamos lidando com a aprendizagem em termos do tempo que costumamos no ocidente a resgatar da Grécia, o tempo da oportunidade, o momento apropriado. E, assim, na mesma época da aprendizagem das três filhas do Mandarim.

Comecemos sobre a importância do tempo já afirmado por Carl Gustav Jung (2017,2) e destacado por Nise da Silveira (1981), como veremos sobre temporalidade. A atenção ao tema é constante e ilustramos sobre o mesmo por junguianos, tal como em nosso artigo (Mello, 1993), na tese de doutorado (Mello, 2002,1), na monografia de Formação de Analistas da SBPA – RJ (Mello, 2002,2) e outros, como um atual (Lisboa, 2024) e síntese, como Marroni e Santos (2020), que afirma que Jung e junguianos se “preocupam” com a questão da temporalidade a partir da necessidade de compreensão da libido, energia psíquica. Em termos psíquicos, há diferentes tempos. No conto, estamos diante do tempo de fazer e refazer para, a um só tempo, refazer-se. Como se diz na arte e na psicologia junguiana, é justamente o momento de criar o mais radical: é ao dispor-se a criar, cria-se o método e recria-se como ser. E nos piores e melhores momentos, quando estes são radicais, tocando a emoção, estamos diante de uma experiência de rompimento do cenário do tempo cotidiano: na hora de uma notícia sobre a morte de alguém querido ou da notícia de uma experiência de um amor correspondido, podemos vivenciar a sensação

de estar sem tempo e sem espaço: “no inferno” ou “no céu”, neste último caso, “nas nuvens ou paraíso”. Aqui há a ideia do tempo eterno, um estar “encantado” já que conseguimos tocar em um cenário onde o tempo cronológico e espaço é abolido: somos alçados à um processo inconsciente que nos faz tocar em uma experiência de “êxtase”. Este é o sentido do dito *happening* na arte contemporânea e do encontro onde se unem elementos capazes de fazer uma verdadeira festa dos deuses, uma espécie de êxtase que só é possível quando a experiência simbólica das Musas aparece. As Musas “apareciam” a partir de uma aprendizagem de presença poética: lembremos dos Aedos e seus recursos mnemotécnicos de estudos de memórias através da inspiração. Vernant (1990) compara o artista, o Aedo – aquele que canta grandes epopeias – ao vidente: o I Ching. Como a tradição amplia a compreensão, pode ler o futuro para quem acredita mas, essencialmente, faz a poética nesse sentido de conseguir entrar e estar imerso nesse tempo antigo. Podemos até dizer que há diferentes paradigmas para o entendimento acadêmico do que seja ciência. E o outro motivo é que o próprio Jung, segundo o curador de sua obra, é um construtor da psicologia moderna (Shandasani, 2006). A teoria junguiana é uma “psicologia da epistemologia”, ou seja, trabalha a psicologia do “sujeito cognoscente” para a compreensão da própria ciência e da ciência psicológica em geral. É natural que os dois GTs (grupo de trabalhos) de psicologia junguiana da Psicologia da ANPEPP tenham a temática de epistemologia.

A CIÊNCIA E DIFERENTES MODELOS DE EPISTEMOLOGIA

Há diferentes paradigmas da ciência. Sobre o tema, no artigo da ANPEPP (Mello, 2022), comentamos que estilo e paradigma são entendidos de forma similar: ...o estilo em arte é um privilégio de olhar o mundo com óculos particulares. E entendemos que diferentes abordagens vão ter fundamentos e olhares diferentes para a vida e para a clínica. Os diferentes paradigmas envolvem modelos também dispareces de ciência. A etimologia latina de *scientia* origina-se do verbo *scire*, cujo significado é saber (Cardoso *apud* Mello, 2002,1). Considerando a epistemologia como saber científico, ela surge da filosofia¹ – saber unitário, e suas diferenciações através de processos de especialização que delimitam o campo. A ciência clássica é um conjunto de conhecimentos sobre os fatos ou aspectos da realidade que possui: objeto específico; delimitação do campo de estudo; linguagem rigorosa (teoria estruturada), a formulação de leis, o método rigoroso: a descrição do fenômeno programada, sistemática e controlada; sua comprovação pela observação e experimentação, a predição, a formalização de esquemas teóricos comprehensivos e abrangentes; técnica de processo cumulativo de conhecimentos; e objetividade, para citar as mais importantes (Cardoso, *op. cit.*; Bock, A. M., *et. alii*, 1997). A ciência é entendida, em síntese, como “um conjunto de conhecimentos particulares, que se baseiam em princípios invariáveis e abrangem

1 Como sabemos (Cardoso *apud* Mello, 2002,1) é recomendável a distinção entre o saber comum e o que é chamado de *doxa*, a partir da classificação platônica, havendo o saber científico e o filosófico. E as diferentes especializações vão originando as diferentes ciências de nosso tempo.

determinado objeto, tomado em sua totalidade.” (Melo, 1980, p. 49). É esperado que cada ciência possua, por conseguinte, “um campo especial de investigações, que é delimitado e representado pela própria coisa ou matéria que se aplica”. (*ibid*). Esta precisa dispor do que o autor chama de “uma luz peculiar, que emana dos instrumentos com que trabalha” (*ibid*), correspondente “aos princípios formais a que se cinge, para a consecução dos seus objetivos. (...) Disso se conclui, antes de mais nada, que o que determina então a categoria de uma ciência” (*ibid*), no quadro de conhecimento sistemático, há de ser o seu objeto-método.

No doutorado, estudamos a etimologia das palavras, por ser a psicologia de Jung uma psicologia da criação, uma pesquisa das origens. Conhecer é um verbo, logo dentro desta visão, uma ação ativa, cuja etimologia latina é “*cognoscere*” (Saraiva, 1993, p. 242). Sendo “*cognosco... ser informado pela experiência*” (*ibid*), “*conhecer pelos sentidos*” (*ibid*). Aprender, por sua vez, é “*Apprehenio, onis, s. ap. f. (de apprehendere)*: “*ação de tomar, segurar, prender*” (*ibid*, p. 92). Compreender, por sua vez, traz a noção de “união”, enfatizada pela psicologia que aponta para compreensão, em vez de explicação, que é uma separação para discriminar, com articulações causais entre as partes. Outro termo fundamental é compreender: “*Comprhendo*” é “*prender*”, “*agarrar*”, “*ligar*”, “*misturar*”, “*incendiar*” (*ibid*, p. 263). A união acima mencionada fica clara na associação entre agarrar e o fogo do “*incendiar*”, que mistura as substâncias, transformando-as, símbolo prometeico de clareza, combustão, potência divina roubada de Zeus (Mello, 2002,1). Este vocábulo envolve ainda duas possíveis definições que é “*surpreender*” (*ibid*) e “*ficar prenhe*” (*ibid*). “*Misturar*” (*ibid*) e criar é romper com a repetição do que se sabe e realizar o feito heróico da criação. Em síntese: o conhecimento envolve as forças básicas internas e através dos sentidos, as externas, estando disponível para trazer à luz (incendiar) através da criatividade humana que engendra e surpreende, gerando o novo. Evitemos repetir: é melhor aprender a errar do que não ousar.

A epistemologia, por sua vez, é a ciência da ciência. Uma ciência dos conhecimentos válidos. De forma mais rigorosa, a ciência dos conhecimentos provisórios. A epistemologia, como vimos, relaciona-se com a teoria do conhecimento que busca compreender o conhecimento científico, e como traduz a etimologia da palavra: “*episteme (conhecimento superior) + logos (discurso)*” (Cardoso, *ibid*, p. 49). Os suíços e epistemólogos Piaget (1967) e Jung (1978) admitem, por sua vez, uma flexibilidade aliada ao questionamento da neutralidade da ciência. Para Piaget, a busca do conhecimento deveria abandonar a pretensão de estudar as condições dos conhecimentos válidos, e a epistemologia contentar-se-ia em ser o estudo das condições de conhecimentos menos rigorosos para os mais rigorosos. Além disso, os autores citados admitem que não somos livres para observar o universo (Piaget, *ibid*; Jung, 1981,1). Como afirma Mário Bunge (1980), a epistemologia deixa de ser apenas um pequeno tópico da filosofia há meio século atrás, para ser um importante ramo dela. Essa mudança, segundo o autor, não produziu necessariamente uma

epistemologia melhor já que os epistemólogos amadores do início preocupavam-se com questões que surgiam de suas próprias atividades, “*problemas originais e de envergadura*” (*ibid*, p. 7), ao contrário de pequenos problemas, ou se limitavam a comentar trabalhos alheios. Bunge *apud* Cardoso (1997) e Vasconcelos (1995) apontam transformações inerentes à epistemologia através dos tempos, com o tempo esse processo produziu, cada vez mais, grandes especialistas que estudavam várias áreas, como Morin, Maturana e Varela, Nicolescu e o próprio Jung, que foi um precursor. Essencial é marcarmos que Von Franz (*apud* Mello, 2002, 1), seguindo fielmente Jung, afirma que a mudança de paradigmas é a troca de uma projeção menos acurada para uma mais acurada.

PARADIGMAS E AS MUTAÇÕES NO TEMPO

Para o homem ocidental do século XX, os mistérios essenciais do mundo pareciam ter sido revelados (Mello, 2002, 1). Mais que isso, ele tinha a convicção de que um dia tudo seria desvendado pelas leis da ciência. Era o momento das descobertas das certezas e dos sistemas “bonitos e elegantes”.² Evitando enveredar por uma investigação de como se deu o processo de mudança e crise da ciência, é fato que quanto mais os estudiosos se aprofundavam nas suas especialidades mais tiveram que se confrontar com situações que lhes retiraram a segurança de leis permanentes. Os mistérios brotaram dentro dos campos que, para os cientistas, eram invioláveis, como afirma o físico Nicolescu (*apud* Kuperman, 1993, p. 123): “*A descontinuidade entrava pela porta principal – da experiência científica*”. Na psicologia, a necessidade da interação entre sujeito e objeto provoca dificuldades para a metodologia clássica, como afirma Burton (*apud* Silgelmann, 1995, p. 6), produzindo, ao contrário, uma entrada envergonhada “*pela porta dos fundos*”. Atualmente, as próprias ciências naturais estão reestruturando-se, contextualizando-se. Ao utilizar a física como exemplo modelar nesse processo de questionamentos e mudanças, podemos dizer que o mundo não seria mais “*compromissado com essa visão absolutista e dogmática*” (Novello, 1993, p. 5) que dominara desde Newton, que influenciou “*praticamente todas as atividades do pensamento*” (*ibid*, p. 6). Precisamos enfatizar que toda sistematização aponta milhares de problemas, pois se trata sempre de um esquema, nunca de uma apropriação ou de colonização de teorias tão complexas. Há perspectivas díspares, na física e na psicologia, que enfatizam o aspecto objetivo, o subjetivo e a relação entre sujeito e objeto como parte do processo, incluindo essas múltiplas perspectivas como a psicologia junguiana mais clássica.

Na nossa tese de doutorado (Mello, 2002, 2), no capítulo sobre cosmologia e história da ciência a partir da física, apontamos que do século XV ao século XX, a Física, herdada de Newton, sustentava a visão Kantiana, segundo a qual o espaço e o tempo seria

2 Sem desmerecer os avanços realizados por nomes como Newton, Darwin, Marx e Freud, podemos dizer que a subjetividade, a intuição e o irracional não foram devidamente contemplados em seus estudos (*apud* Silveira, 1981).

nada mais do que categorias da mente humana. O tempo não era problematizado, neste primeiro momento. A realidade última, chamada de *noumeno*, era incognoscível. Como percebemos, estávamos diante de uma dicotomia: subjetividade versus objetividade. No começo do século XX, uma revolução nesta visão tradicional, envolvendo cientistas como Poincaré, Lorentz, Einstein e outros, de crítica ao pensamento Kantiano, estabeleceu-se.

Na Física, até o século XIX, a ideia preponderante era de que o espaço e o tempo constituíam estruturas absolutas herdadas da descrição de Newton. Um dos movimentos mais notáveis da ciência do século XX talvez seja a compreensão de que o ideal clássico mecanicista do Universo não era considerado como um dos objetivos maiores da atividade científica. Na origem desta transformação, encontram-se duas fontes principais: de um lado um profundo exame do interior da matéria (microfísica — mecânica quântica) e do outro a possibilidade de compreensão (e até mesmo a observação) do universo considerado como uma totalidade.

Na ciência, segundo o movimento paradigmático, envolve o abandono da visão determinista do mundo, como constituindo o surgimento de uma descrição não linear do mundo. Esse aspecto acarreta uma transformação epistemológica que não existia nos “bons tempos” da física clássica. O surgimento posterior da relatividade tem, na Física de Maxwell, a geração de condições capazes de permitir a ruptura que desembocará na grande revolução do século XX. Essa revolução, como outras que a sucederam, foram desencadeadas pela análise de processos associados ao fenômeno da luz. Não deixa de ser curioso notarmos que a luz é um símbolo universal da consciência. Esta etapa ocorre quando dois grupos de transformações se opõem. Um deles, hegemônico desde o século XVI, sustentava uma explicação mecânica sobre o modo pelo qual medidas de espaço e de tempo, efetuadas com réguas e relógios, deveriam ser comparadas entre observadores que não estão em repouso uns em relação aos outros. Agora a ideia que se baseava no eletromagnetismo, sustentava uma nova interpretação da transformação. Esta última explicação, por razões de natureza observacional, isto é, considerando que as medidas do eletromagnetismo, ou seja, através de processos envolvendo basicamente a luz, eram mais precisas e rigorosas do que as medidas associadas a processos mecânicos, passam a constituir um novo modelo. Apesar da grande transformação desencadeada pela teoria da relatividade, o passo seguinte foi dificultado por Einstein, sendo ele, como nos lembra Maluf (*apud* Mello, 2002,1), um dos que mais se sentiu desconfortável com uma violação fundamental da causalidade. Como nos lembra Novello (1993), em função de sua influência, a nova ruptura paradigmática com a física quântica precisou de mais tempo para ser aceita. Bohr, em seu livro, citado por Maluf (*apud* Mello, 2002,1), “*Physique Atomique et Connaissance Humaine*”, comenta que Einstein se preocupava com a mecânica quântica, que envolvia o abandono mais radical da descrição causal, no âmbito do espaço e tempo, envolvendo o rompimento com a ideia de causalidade linear, estabelecida entre o passado e o futuro, e a crise entre tempo e causalidade.

Como um terceiro movimento, podemos citar a formação da ordem, não como uma estrutura primária, mas como consequência de processos naturais, em momentos especiais. Como exemplo, a descrição do mundo observável como possível consequência de processos que estão determinados além do horizonte observável. Entenda-se “além do horizonte” como “além da física”. Entretanto a questão que temos que examinar é a produção de uma estrutura racional coerente, casualmente conectada com processos que estão (para sempre) fora de nosso controle observacional, visto que o Universo depende do que ocorre para além do horizonte do observador. Como já apontamos, a física quântica trouxe inúmeras contribuições para se refletir sobre a ciência em geral.

Frente ao problema da distinção galileana, como assinala Maluf (*apud* Mello, 2002,1), observa-se com a física quântica uma discussão mais urgente entre *sujeito* e *objeto*, o que traz um problema de psicologia cotidiana, como conclui o autor citado. Comenta Bohr (*ibid*), com efeito, (publicação referente à conferência de Heisenberg), sobre a psicologia (Mello, 2002,1, p. 181):

A teoria quântica nos coloca numa situação toda nova, em física. Faz lembrar muito a analogia que tem lugar em outras áreas do conhecimento humano, quando se tem que lidar com problemas da análise e da síntese dos resultados da experiência. Como se sabe, grande parte das dificuldades em psicologia advém do fato de que, na análise dos múltiplos aspectos da experiência, a gente se vê forçado a cuidar de colocar uma linha demarcatória da separação entre sujeito e objeto. De fato, palavras, tais como ‘pensamento’, ‘sentimento’ - igualmente, indispensáveis para a ilustração do alcance e riqueza da vida consciente –, são empregadas de um modo complementar. Da mesma forma que o fazemos, em física atômica, com as coordenadas espaço-tempo e com as leis de conservação. A formulação precisa desse tipo de analogia apresenta sensíveis dificuldades de terminologia. ...existirá, sempre, uma relação de exclusão entre o uso prático (qualquer que seja) de um termo e a tentativa de sua definição precisa [aqui, vem uma referência de particular relevância para o que irei denominar “modo enigmático do conhecimento”] ... O objetivo final das presentes considerações, sob nítida influência da atitude de Einstein, era chamar a atenção para a possibilidade de se trazer alguma luz para a discussão de certos problemas de epistemologia, através das lições, emanadas do estudo dos fatos da experiência física, fundamentalmente, simples, mas novos.

Como quarto derradeiro movimento da epistemologia, podemos apontar a perda da orientação no tempo, a ocorrência de eventos *acausais* – que estão na origem da crise da causalidade – que demonstram nossa incapacidade de reduzir tudo o que existe à caracterização espaço-temporal. Ou melhor, reforça a ideia de que a realidade não se reduz totalmente à sequência de eventos à qual tínhamos acesso universalmente. Mais uma vez através da luz e da reorganização do cenário, espaço temporal, desta feita com o rompimento radical da localidade com a cosmologia quântica, rompe-se com as etapas anteriores para reintegrá-las em uma totalidade múltipla, onde o local, a física clássica,

pode conviver com uma unidade agora necessariamente múltipla³. A Física provoca de imediato a reestruturação de princípios deterministas, da ordem das leis físicas (sentido restrito) (Novello, 1988, 1993). Essa transformação que vem ocorrendo, fazendo a ciência debater-se em questão sobre sua própria origem (isto é sobre seu objeto de estudo) e sua totalidade, tem oferecido diversos caminhos opcionais de como entender a própria ciência. Podemos nomear, por ora, essas diversas posturas ideológicas. Existem os que acham que esta é uma crise natural, uma espécie de crise psicológica que logo retornará ao equilíbrio da ciência clássica; e os que se referem a acordos de comunidade científica, questionando inclusive a possibilidade de estabelecimento de regularidade nas ciências. Talvez a noção mais importante seja o surgimento da postura de interação entre o sujeito que observa e o que é observado, remetendo-nos à totalidade do fenômeno quando percebido. Devemos considerar os caracteres originais, as inter-relações e a organização onde se dispõem, ou seja, a perspectiva do todo onde se integram. Morin problematiza as inúmeras definições que tentarão circunscrever suas principais características: o aspecto relacional entre os elementos e a produção de uma totalidade a partir dessas conexões. (Mello, 2002,2).

O cerne dessa problemática e dessa nova situação aparece na micro e na macrofísica de forma exemplar. Na cosmologia, por exemplo, ao falarmos da totalidade do cosmos, fazemos referência a um sujeito observador dentro do objeto de estudos, no espaço e tempo onde nos inserimos. Por outro lado, na psicologia – em especial na cognitiva – trata-se de um objetivo que é o sujeito, o qual partilha com ela características comuns e envolve, numericamente, uma subjetividade na descrição de seu sujeito-objeto. Como consequência, não somos mais neutros e, portanto, não estamos autorizados, em qualquer circunstância, a falar da natureza, seja ela física, psíquica, biológica ou social, como se dela não partilhássemos, como donos e senhores da terra e do universo “coisificados”.

Percebemos uma mudança de paradigma na ciência atual, observamos questionamentos das teorias científicas e dos cientistas, entre elas as diferentes maneiras de explicar os fenômenos. Segundo Capra (*apud* Mello, 2002,1), na física atual o Universo é um conjunto dinâmico de eventos interconectados, onde unicamente as suas interações determinam a estrutura da realidade. Esse momento paradigmático da ciência provoca uma sucessão de descontinuidades, de rupturas e de conflitos decorrentes da emergência de novos conjuntos articulados de preconcepções (Kuhn, 1987). Segundo Capra (*apud* Mello, 2002,1), na física atual o Universo é um conjunto dinâmico de eventos interconectados, onde unicamente as suas interações determinam a estrutura da realidade. Esse momento paradigmático da ciência provoca uma sucessão de descontinuidades, de rupturas e de conflitos decorrentes da emergência de novos conjuntos articulados de preconcepções (Kuhn, 1987). Daí a possibilidade de delinear nas grandes revoluções científicas, aquilo

3 Termina assim a noção de espaço somente unitário e absoluto (da física clássica), ou de relatividade singular (inspirada pela física quântica). Estamos no domínio “dos possíveis”, onde o paradoxo se revela na convivência tumultuada e auto interativa entre a ordem e o caos.

que Morin (*apud* Mello, 2002,1) denominou de mudança de universo: temos que mudar de mundo por um universo quente, pois o universo de Kepler, Galileu, Newton e Laplace trouxe o frio e o gelo de esferas celestes com movimentos permanentes de ordem, medida e equilíbrio.

O físico David Bohm (1980) refere-se à visão da realidade como um processo, com uma visão dinâmica, que implica fluir, ideia que desenvolverá em contraposição à visão linear de “substancialização”, de causa e efeito, na física tradicional. Como desenvolveremos na tese (ver anexo) – ampliam-se as convergências da física com a psicologia holística de C. G. Jung, como supõem Bohm e Jung, e a mudança de paradigma afirma sua face voltada para a busca da Unidade (holográfica) original. Será a cosmologia trazer a ideia de totalidade e mostrar a necessidade de convivência de teorias sobre o tempo eterno e o tempo cronológico, sobre o regular e o dinâmico, como aspectos inevitáveis dessas áreas.

Utilizando a física como exemplo, pontuaremos como os pilares da ciência clássica (com sua noção de absoluto) começaram a ruir, especialmente com o advento da microfísica e, particularmente, com a reformulação teórica decorrente da física quântica. Como afirma Novello (informação verbal, 1999), talvez um dos movimentos mais notáveis da ciência desse século seja a compreensão de que o ideal clássico mecanicista do Universo não poderia ser mais considerado como um dos objetivos maiores da atividade científica. Na origem dessa crise, encontram-se duas fontes principais: de um lado um profundo exame do interior da matéria (microfísica — mecânica quântica) e do outro a possibilidade de compreensão (e até mesmo a observação) do universo considerado como uma totalidade.

Na ciência, podemos falar de quatro movimentos que podemos chamar de paradigmas, envolvendo quatro etapas do rompimento epistemológico, como saltos da Física. As etapas seriam: “*o dialeto Newtoniano*” com seu espaço euclidiano; Einstein – onde o espaço absoluto é abandonado; a física quântica (Escola de Copenhagen) e os espaços abstratos; a cosmologia quântica (Novello, 2000; Caruso, 1999 *apud* Mello, 2002,1). O segundo momento é o da relatividade com Einstein (da subjetividade na psicologia). É o rompimento do absoluto. As observações, a partir das quais a Física foi construída até o final do século XIX, eram da dimensão humana. No terceiro momento os conceitos de posição ou de movimento (velocidade) passam a ser complementares, essas medidas não conseguem ser obtidas com certeza, ao mesmo tempo, essa incerteza é inversamente proporcional entre as quantidades complementares. Perdemos a certeza. Somente quando entramos em uma quarta etapa (Novello, 2000, informação verbal) rompe-se com a caracterização dos objetos no espaço/tempo e tem-se radical noção de incerteza. É com a reformulação do cenário da própria física que chegamos ao ressurgimento da totalidade não fragmentada e múltipla (Novello, 2000) – a cosmologia quântica – uma ousada, mas ainda incompleta tentativa de conciliar processos quânticos e gravitacionais: o abandono do conceito primordial espaço e tempo, buscando gerá-lo a partir de conceitos novos. De fato, essa é a extinção do pilar mais resistente do *dialeto*

newtoniano. Como afirma uma das teorias cosmológicas contemporâneas que se debruça sobre estudos avançados de energia (Novello, 1988, p. 88), com o definitivo rompimento da base, enquanto cenário e fundamento, como espaço-tempo, surge o real resgate da totalidade múltipla: o pré universo, pode ser melhor entendido como o “*Big – but finite bang*”, tem as mesmas características do inconsciente coletivo. Como ficará claro com os gráficos estruturados na tese de doutorado (Mello, 2002,1), esse nome não implica que este esteja fora do universo, e sim se constitui em uma fase anterior ao universo tal qual conhecemos hoje. E, dependendo do campo da física, vai ser necessário “*não de uma objetividade que elegeria a observação continuada como critério de realidade*” (Novello, 1988, p. 89). Já que dentro da microfísica e da macrofísica não temos como “*procurar nos nossos corpos o paradigma de representação do mundo. Mas ir além, produzindo esta nova realidade não-representável em termos de espaço-tempo: o pré universo*” (*ibid*). Quando nos referimos a um pré universo, estamos nos concentrando no ponto que seria o pré *Big Bang*, a fase que denominaremos anterior ao início: “*Big – but finite bang*”, pois pré universo é também o espaço anterior ao *Big Bang*: “(...) esse vazio quântico é, como vimos, cheio de potencialidade, capaz de se manifestar efetivamente através de efeitos observáveis.” (Novello, *ibid*, 98, nota de rod.), como compararemos, no final, com o inconsciente coletivo.

É essencial refletirmos sobre os temas que já em 2017 nos debruçamos, e em 2002,2 desenvolvemos a relação da epistemologia e da clínica junguiana. Aqui nos concentraremos à questão da temporalidade como fundamento da psicologia junguiana. Para pensar a sincronicidade e o I Ching, necessitamos utilizar as questões da ciência atual e temporalidade. A força física que vai lidar com o tempo aparece somente no derradeiro movimento na cosmologia: neste momento passamos a lidar com a questão dos diferentes tempos. Inicialmente questionamos o conteúdo psicológico que fica à espera da tomada da consciência que na psicologia junguiana se movimenta no processo. O tempo histórico e cultural no qual estamos inseridos também é problematizado, Jung foi precursor de estudos culturais que introduziram a temporalidade da psicologia histórica e cultural, bem como a cosmovisão dos povos originários. No primeiro caso, chamamos de “complexos culturais” os temas de uma dada civilização. Jung segue com uma discussão sobre o tema tempo e espaço quando se posiciona como um pensador que admite que os povos antigos têm precursores da psicologia, hoje científica, já que com a nova metodologia nos diferenciamos dos povos originários, mas compartilhamos temas (Shultz e Schultz, 2009): trabalhando na tensão de uma epistemologia que inclui o que se repete e o que é diferente (Seminário, s/d):

Se nós observamos uma série de fatos no mundo que nos rodeia, como o nascer o pôr do sol ou a renda de pontos luminosos trançada no céu pela configuração das estrelas ou as pétalas das flores, a forma dos cristais, dos seres vivos, encontremos sempre nesta realidade uma ordem, uma sequência de regularidades e de constâncias.

Há, na variedade do universo que nos é dado captar, invariâncias. E é a dialética entre o variável e o invariável que possibilita e realiza a nossa cognição na medida em que, se tudo variasse ao nosso redor, nada poderíamos captar: seria o caso ilimitadamente mutável e também amorfo pois que não havendo constância não haveria regularidades ou formas; e se nada vayassem nada haveria para se captar ou apreender numa constante rigidez estática e inerte" (p. 1).

Jung (1981,1) foi um pensador que também aceitava a variedade e a constância, neste sentido, tudo isso significa, a um só tempo, admitir a capacidade de todos os povos, de tempos e espaços diferentes de produzirem conhecimento. É uma obrigação do homem contemporâneo ir além das constantes rupturas e do vai e vem "da moda" e do espírito do tempo, para incluir o conhecimento já produzido pela história mundial. Naturalmente, o método científico do ocidente é poderoso, mas seria ainda mais potente, se entendesse que há continuidade e descontinuidade no saber, e que os temas humanos variam de ênfase e contexto de tempo e espaço cultural, mas também são em parte os mesmos: o nascimento e a morte como finitude; o amor e a paixão; o poder sobre o outro e o potencial criativo entre outros. Há, então, um aspecto da nossa espécie que tem como característica produzir cultura e variabilidade, mas há o invariável, mesmo que limitado, nos temas repetidos, como os inúmeros deuses e deusas do amor, sistema de hierarquia e de poder, a relação com os pais e mães, bem como a questão da morte, como observamos nas diferentes abordagens, respectivamente, psicanálises e Eros; o poder desde A. Adler e as psicologias sociais; estudos e trabalhos com família das sistêmicas; e sobre a finitude através de E. Hubler-Ross e V. Frankl. Quando refletimos sobre totalidade e psicologia, necessariamente precisamos incluir a temporalidade nesta discussão. Como veremos, estamos hoje na filosofia e na psicologia refletindo sobre totalidades e sobre a temporalidade.

Começaremos pelo conceito de inconsciente através do próprio Jung e seguiremos sobre a relevância da questão da temporalidade. Para a psicologia analítica, o inconsciente inclui os "conteúdos reprimidos, mas todo o material psíquico que subjaz ao limiar da consciência" (Jung, 2013,2, p. 03, par. 203). O que significa incluir componentes como também as percepções subliminares dos sentidos. Em "O Eu e o Inconsciente" (2013,2), Jung afirma que "Sabemos, ... por uma farta experiência, como por razões teóricas, que o inconsciente também inclui componentes que ainda não alcançaram o limiar da consciência. Constitui eles as sementes de futuros conteúdos conscientes." (*ibid*, p. 03, par. 204). Aqui o essencial é a afirmação de Nise da Silveira (1981, p.81) sobre esse ponto, que nós temos "igualmente razões para supor que o inconsciente jamais se acha em repouso, no sentido de permanecer inativo, mas está sempre empenhado em agrupar e reagrupar seus conteúdos". Nise lembra que para a psicanálise em "Freud todas as ocorrências da vida psíquica pessoal ficam indelevelmente gravada no inconsciente. Nada se apaga. E para ilustrar essa ideia, ... imagina Roma vista num corte em profundezas, conservando suas diversas fases." (*ibid*). O modelo junguiano energético é dinâmico e está relacionado à adaptação do indivíduo

ao meio ambiente, ao “coletivo, cultura, juízos e conceitos consciente sobre a realidade e pressupõe o serpentejar de opostos, uma transformação incessante” (Marroni e Santos, 2020, p.10). Adaptar-se é importante, mas serão as regressões e futuras progressões da energia psíquica que fazem caminhar o processo psíquico. O livro I Ching é justamente chamado de mutações, a partir do olhar que há prevalência das mudanças em relação aos períodos de adaptabilidade. Será esse fator dito inesperado que vai ser provocado pelo inconsciente coletivo que está presente nestes momentos (Marroni e Santos, 2020). Ao longo de sua obra, Jung vai apontar que a adaptação ao meio externo é uma progressão, mas não é evolução. E a adaptabilidade não é o central da psicologia junguiana e sim a busca do numinoso ou do sentido (Jung *apud* Von Franz, 1999). É no erro, e no estancar, voltando ao conto, que se inicia o momento de represar a energia psíquica. Diz a tradição que ao tropeçar na falha que surge regressão para individuação. “E o que se vale de uma dupla adaptação: interna (ao inconsciente coletivo) externa (sociedade/Cultura/juízos e conceitos).” (Marroni e Santos, *ibid*). Perdendo o poder excessivo, e o controle diário, o indivíduo vai lidar com suas polaridades. Esse é um dos motivos, nosso ver, “da preocupação de Jung – e dos junguianos – com o tempo (*Aion*, *Kairós*) e, em particular, com o tempo próprio dos indivíduos, das sociedades” (*ibid*). O ponto que queremos ressaltar é que o inconsciente em Jung está em transformação no tempo e no espaço. O motivo de Jung ser considerado o fundador da ideia de um inconsciente criativo, que precisa entrar em colapso e a crise ser uma oportunidade, como no ideograma chinês, para crise, é que, como vimos em nossa dissertação de mestrado, o inconsciente é baseado no modelo de criação, como lembra Cornford (*apud* Mello, 1991). Este tema fundamental necessita ainda de mais estudos, no doutorado (2002, 1) que versa como a constante cosmológica, possibilitou um estudo antes inviável na física. A psicologia analítica, que pode ser discutida como uma quarta força em psicologia, que vai trabalhar a ideia de que o tempo além do espaço, suas três dimensões que são necessárias, a questão da temporalidade que só é na física estudada a partir da cosmologia, especialmente na quântica (Mello, *ibid*), vai também apontar que os conteúdos mudam ao longo do tempo. Observamos aqui que a ciência cosmológica, o estudo da totalidade, do universo em si, só foi possível após Hubbel produzir o telescópio capaz de mostrar que há uma constante de expansão do universo, ou seja, permitir a identificação de um objeto possível de ser estudado. A cosmologia, como a psicologia, como afirma Jung (1981,1), revela a complexidade na relação do ato de conhecer já que na primeira estamos dentro do objeto de estudo e na segunda estamos diante de um objeto igual ao sujeito o que interfere na neutralidade da ciência clássica, bem como necessitará de reflexão e novos olhares da ciência. O contexto espaço-tempo entra na questão central da psicologia, isso inclui o que hoje chamamos de complexo cultural e o fato de todos nós sermos datados, como também a variável que aponta que a consciência coletiva tanto quanto o inconsciente em geral precisarem levar em consideração a temporalidade e as mudanças da ciência ao longo do tempo.

A psicologia junguiana contribuiu enormemente sobre o tema. Se seguirmos os diferentes paradigmas (Mello, 2002, 1), podemos afirmar que grandes revoluções da ciência são protagonizadas pela física através de suas rupturas e transformações. De forma sintética lembremos o que já pontuamos, há, pelo menos, quatro modelos científicos, quatro paradigmas: 1) o primeiro modelo científico newtoniano; 2) a teoria da relatividade; 3) revolução da mecânica quântica; e a 4) a cosmologia. Cada passagem desta traz dificuldades na produção de um novo modelo e questões psíquicas são envolvidas, incluindo questões da visão de mundo (cosmovisão) do modelo científico (Khun *apud* Mello, 2002,1) do paradigma instituído, uma questão sociológica envolvida (vide Stengers, 1990). Lembrando que o próprio Einstein atrasou enormemente a escola de interpretação de Copenhagen e também disse que não gostava e se levantou diante de Gödell quando este apontou que a equação do tempo era um círculo (*ibid*). Lembremos que na psicologia, a física quântica é muito citada, mesmo que não tenhamos estudos suficientes e uma linguagem comum de forma efetiva entre essas duas ciências. Somente, porém, posteriormente, com a cosmologia quântica que se introduziu a ideia de temporalidade. Neste quarto desafio, o estudo do cosmos foi possível apesar da reversão da relação de conhecimento, ou seja, a relação de sujeito e objeto estarem comprometidas, como já afirmamos acima, já que o sujeito que vai pesquisar está dentro do objeto de estudo, o cosmos, produzindo, como na psicologia uma questão na relação cognoscente. No nosso caso, a ciência da psicologia, contamos com um sujeito que pretende analisar outro sujeito, como já foi pontuado pela filosofia e Jung retoma o tema no seu livro “A prática de psicoterapia” (1981,1).

Seguindo nossos escritos (Mello, 1997, Mello, 2002,2), com a crise, já citada, nesse “novo mundo” passou a reinar “*a unidade complementar dos contrários*” (*ibid*), “(...) o vazio é pleno – contém potencialmente todos os fatos (...). Essa é a realidade evidenciada também pela cosmologia” (Nicolescu, *op. cit.*, p. 124). Outro epistemólogo apontando o que a tradição já trazia, em outra área do saber, o mesmo acontece com a representação do Tao chinês – símbolo⁴ de totalidade, que reúne em si polaridades complementares: parecia que dentro do claro e do consciente existia um princípio obscuro e irracional pronto para brotar justamente quanto mais próximos estivéssemos dos fundamentos de nossas áreas de investigação. (Mello, 2002,1). Desta forma, percebemos que com a mudança de paradigma⁵, na ciência atual, surgem questionamentos das teorias científicas, produzindo uma maior tolerância dos cientistas em relação às diferentes maneiras de explicar os fenômenos. Essas transformações da ciência não impediram, porém, que existisse uma grande dificuldade em acabar com a

4 O imaginário, com sua infinita possibilidade simbólica, é o local onde se pode trazer à tona o material essencial para reflexão e transmissão de informações, como coloca Kuperman (In: Teves, 1992, p. 37), precisamos “*estar à escuta da fala da imaginação*”.

5 Paradigma vem do grego e quer dizer manifestação. Logo, como coloca Pereira (*apud* Cardoso, 1993, p. 33), paradigma refere-se ao que está além “*e, portanto, indica a direção que virá*”. Paradigma seriam as posturas científicas que são reconhecidas e que durante um tempo fornecem “*problemas e soluções modelares para uma comunidade de praticantes de uma ciência*” (*ibid*, p. 13). Para Grof (1988 *apud ibid*), não deixa de ser uma constelação de crenças, valores e técnicas compartilhadas em uma dada comunidade científica.

dissociação entre as ciências em geral, e do próprio ser humano que costuma ser dividido em partes, ou pior, entendido como contendo só uma faceta. (*ibid*).

Um aspecto fundamental é que o modelo em psicologia do novo paradigma supõe a multiplicidade de níveis, como para toda a realidade. Ao estudar a contribuição de Jung ao novo paradigma cultural, Cardoso (1996) admite que, em todos esses níveis, a psique é sempre uma totalidade que se autorregula, fato já afirmado por Jung nos primeiros anos do século XX. Epistemologicamente, a abordagem que prevalece, e seguiremos, do paradigma emergente, a abordagem *Bootstrap*, aplicada na psicologia por Stanislav Grof, como afirma Cardoso sobre a proposta de Capra, onde esta abordagem aponta esse paradigma inclusivo, evitando que possamos invalidar as teorias que convivem, colocando “apenas o limite de generalização possível dos modelos ou teorias em confronto, desde que se garanta que sejam mutuamente consistentes” (*ibid*, p. 60). Esta postura admite que cada teoria lida com uma das facetas da multiplicidade do inconsciente pessoal (como Freud e Adler), com os problemas ligados ao inconsciente perinatal e corporal (como Reich) ou com o cultural, social e coletivo, incluindo o pessoal (como Reich e Jung). Naturalmente, cada teoria possui diferenças até de amplitude para tratar o humano, porém o essencial é não perder de vista que devemos fixar “os limites das respectivas generalizações possíveis” (Cardoso, *op. cit.*, p. 60). Em 2002,1 (Mello, 2002,1), lembramos que já na época, as próprias ciências naturais estavam restruturando-se, contextualizando-se. Utilizamos a física como exemplo modelar nesse processo de questionamentos e mudanças, podemos dizer que o mundo não seria mais “compromissado com essa visão absolutista e dogmática” (Novello, 1993: 5) que dominara desde Newton e que influenciou “praticamente todas as atividades do pensamento” (*ibid*, p. 6). Em síntese sistematizamos (Mello, 2002,1):

1) Utilizando a física como exemplo, os pilares da ciência clássica envolvem a sua noção de absoluto. Há uma divisão entre objeto e sujeito e uma ênfase no objeto, baseado em leis mecânicas, sendo elementarista e associacionista (Ghiraldelli *apud* Mello, 2002,1), tal como a teoria mais objetivista. Aprender é informar. Na clínica, o objetivo é diagnosticar e tirar os sintomas e curar, extirpar a doença.

2) Aqui há rupturas com as possibilidades da física em todos os espaços: a explicação mecânica, a medida de espaço-tempo, efetuada com réguas e relógios deveriam ser comparadas entre observadores que não está na mesma posição – não estão em repouso uns em relação aos outros. Com a questão da teoria da relatividade, a posição física do sujeito passa a ser problematizada. Pensemos aqui na subjetividade, ou seja, a posição do indivíduo internamente também passa a ser considerada. Ou seja, primeiramente há a necessidade de admitir que a existência do sujeito e a sua influência no experimento e na experiência. Educar é ver o individual do sujeito. Clinicar é buscar a subjetividade. Segundo Jung, em *Etapas da Criação*, sua perspectiva alquímica e epistemológica (2017, vol. II) lembra que necessitamos resgatar o inconsciente reprimido, como o aspecto inconsciente sombrio (sombra ainda sendo todo o inconsciente) dentro de sua perspectiva.

3) Entra em cena uma terceira perspectiva, a posição do sujeito em relação ao objeto, a necessidade de coconstrução através da física quântica. Dependendo do instrumento usado, em termos observacionais, a natureza respondia de uma forma. Neste momento, falamos do inconsciente como potência e possibilidades. Entramos na terceira força em psicologia e na descrição da educação a partir de John Dewey (*apud* Cunha, 2004), no seu livro *a busca da Certeza*, onde o autor incorpora um significativo avanço das reflexões, que na verdade estão inseridos no que seria um desmoronamento da atitude Newtoniana que confunde mapa e território, ou seja, a ciência compõe constructos teóricos como noções, teorias, sistemas etc, devendo ser entendido como hipóteses somente (Dewey, *ibid*). A ideia de tempo e espaço só se completa ao resgatar o aspecto do contexto da natureza, do corpo em nós, não como causa eficaz, chamada hoje somente de “psiquiatria ou psicologia das evidências”, mas para além da causa e efeito de uma instância pela outra. Nem o corpo nem o psíquico são epifenômenos. Jung também rompe com a dicotomia entre ambiente como causa e o psíquico também, como construído e constituído, posteriormente, à criação social.

4) Como quarto derradeiro movimento, podemos apontar a perda da orientação no tempo, ou melhor, reforça a ideia de que a realidade não se reduz totalmente à sequência de eventos à qual tínhamos acesso universalmente. A Física provoca de imediato a reestruturação de princípios deterministas, da ordem das leis físicas (sentido restrito) (Novello, 1988, 1993). Essa transformação que vem ocorrendo, oferecendo, mesmo nas ciências físicas, diversos caminhos opcionais de como entender a própria ciência, e a educação em geral. Podemos nomeá-las como diversas posturas ideológicas. Podemos citar a teoria que admite que há substituições mais regulares, mas não podem fixações definitivas. Estamos apontando teorias como aquelas em que há em jogo sua expressividade perante o auditório (Cunha, 2003, p. 2), ou seja, uma atitude pós-moderna. Aqui estamos falando da integração da transformação da física e do modelo que inclui a cosmologia quântica e o pré universo, já mencionado anteriormente. Na psicologia junguiana, podemos associar às quatro etapas, ou melhor dizendo, dinamismos que precisamos saber circular e retomar, como Jung (1981) admite, para pensarmos na psicologia múltipla e como uma totalidade codisciplinar, incluindo todos os tipos e momentos de pacientes.

Essa sistematização aponta milhares de problemas, pois trata-se sempre de um esquema, um mapa do território, e nunca de uma colonização, não sendo a proposta para nos apropriarmos de teorias tão complexas. Tomando cuidado para nos posicionarmos por um lado, e ao mesmo tempo para não evitarmos o confronto das teorias que ecoam em nós, através de perspectivas díspares. O caminho de mudança da ciência é também o modelo das mutações do I Ching e das rupturas na vida pessoal. Para uma experiência ser arquetípica, no caso aqui as mudanças na adaptabilidade, precisa ocorrer nos paradigmas científicos, da arte e na vida pessoal das pessoas. Paradigma vem do grego e quer dizer manifestação. Logo, como coloca Pereira (*apud* Cardoso, 1993, p. 33), paradigma refere-se ao que está além “*e, portanto, indica a direção que virá*”. Paradigma seriam as posturas

científicas que são reconhecidas e que durante um tempo fornecem “problemas e soluções modelares para uma comunidade de praticantes de uma ciência” (*ibid*, p. 13).

Fazendo uma pequena revisão epistemológica, podemos dizer que Jung revolucionou enormemente a psicologia, citarei pontos estruturantes: sobre a questão da energia como quantitativa e qualitativa, incluindo a questão hoje já aceita de espectros que para ele envolvia a questão da quantidade como um fator que aproximava todos os seres humanos dentro de uma variabilidade psicopatológica e não estruturas predeterminadas; outro ponto pioneiro é a reflexão sobre a questão de uma psicologia não eurocêntrica, indo para o Oriente e viajando para a África, mesmo com as limitações de falta de uma linguagem e sendo um ser humano em parte dentro do contexto histórico-cultural no qual se inseria como homem, cis, europeu etc. Para outros estudos sobre o tema, sugerimos “A Construção da Psicologia Moderna”, de Shandasani (2006). E mediante estudos interdisciplinares das ciências e das tradições, em especial com a física, Jung (*apud* Mello, 1993) percebeu que as ciências em geral, e não somente as humanidades, exigiam a formulação de uma linguagem contextualizada e de uma comunicação entre saberes (ciências, artes, tradições), unindo subjetividade e objetividade na relação cognoscente (Mello, 1993). Desde a década de 50, Jung, W. Pauli (prêmio nobel de física de 1945) e outros estudiosos trabalharam juntos nessa busca (Jung, 1984; von Franz, *in*: Jung, 1963; Jung & Pauli, 1952 *apud* Jaffé, 1990).

Devido ao objetivo deste estudo, nos concentraremos na questão da temporalidade. Na psicologia analítica, apesar da validade de leis gerais, estas são consideradas insuficientes, o inconsciente assume “uma variedade e uma multiplicidade também muito grandes” (Jung, 1984, p. 114). O essencial é que “o inconsciente se transforma e provoca transformações” (Jung, 1963, p. 184). Na clínica, na singularidade de cada mensagem (texto-contexto-subtexto), há uma indicação de caminho. Sintetizamos (Mello, 1993; Mello, 1995; Mello, 2002,2) que, em termos de temporalidade e transformação, podemos lembrar que o grande fator na psicoterapia, para Jung, é o terapeuta e a própria combinação (al) química que transforma ambos. “O que significa ele para mim”, sempre perguntava-se Jung (1963, p. 123), acrescentando, “Se nada significa, não tenho um ponto de apoio” (*ibid*). As teorias e técnicas são inevitáveis, mas não passam de mapas provisórios, meios auxiliares da prática, precisamos estar prontos para “abandoná-las”. Para a psicologia de Jung, a causalidade é fundamentalmente um “pré conceito” da cultura ocidental, ideia que para Descartes é garantida pela noção de imutabilidade de Deus. (von Franz *apud* Mello, 2002,2). A vida é basicamente acausal, mas a causalidade complexa não é descartada.

Sobre ela, Morin (1996, p. 332) fala de uma “causalidade mútua inter-relacionada, com o princípio da endo exocausalidade para os fenômenos de auto-organização”. Como vimos, o inconsciente está em constante trabalho de revolver conteúdos e reagrupá-los. Mais que isso, para ele, a libido, energia, pode metamorfosear-se nos indivíduos, através da dialética entre consciência e inconsciente (Silveira, 1981), sendo que no pensamento

sincronístico1 (von Franz, 1985), não existe na sequência de eventos, podendo ser entendido como pensamento cujo centro é o tempo. Se não há garantias de ordenação dos fenômenos, a causalidade perde o seu sentido (o tempo na clínica). Por um lado, podemos falar da necessidade de que há interferência da história, os acontecimentos com descrições e explicações (Morin *apud* Mello, 2002,2), por outro, intervém além dessa história particularizada dos fenômenos, o rompimento dessas categorias no inconsciente. A própria questão do tempo passa a ser problematizado (*ibid*). Para a nossa consciência “newtoniana”, o tempo e o espaço estão separados, existindo linearidade, sendo essa uma vivência apenas do “nossa universo” conhecido. Porém, no inconsciente só existe virtualidade. O constructo do inconsciente enquadra-se nos pressupostos da cosmologia quântica moderna, e na perspectiva matemática atual onde a equação sobre o tempo decifrada por Gödel é um círculo (Novello *apud* Mello, *ibid*). Citemos aqui que, epistemologicamente, na psicologia junguiana, estamos diante de uma totalidade hipercomplexa do real que envolve a multiplicidade (Mello, 1993). O cerne da psicologia analítica é tomar o real como uma totalidade, mesmo sabendo não ser possível abarcá-la. (Nunes *apud* Mello, 1997). Como concluiu Jung (1986, p. 185), “o que se pode dizer com alguma certeza é que os símbolos apresentam um certo caráter de totalidade e por isso, presumivelmente, significam totalidade”, os símbolos envolvem a ideia de “unificação, isto é, da conjunção de opostos” (*ibid*). Jung também chama a atenção para o significado da palavra “totalidade ou total”, que é “tornar sagrado ou curar” (Jung, 1987, p. 159). O objetivo da terapia seria, então, permitir a comunicação do sujeito com o seu sentido único de totalidade. A ideia de tempo na sincronicidade está conectada à esta ideia de totalidade dinâmica dos fenômenos. Na sincronicidade, como sabemos, com a simultaneidade no tempo entre os fenômenos, que envolve o tempo subjetivo e outro objetivo, que vão constituir para uma pessoa um sentido significativo: porém como dois fenômenos que entre si que não se relacionam em termos de causalidade (Nunes, *apud* Mello, 1997). Esse pensamento é o modo clássico na China e do I Ching, sem distinção entre fatos psicológicos e físicos. “Como nos mostra a etimologia do termo sincronicidade tem alguma coisa a ver com o tempo ou, para ser mais exatos, com uma espécie de simultaneidade, [...] que se trata de algo mais do que essa possibilidade de acasos” (Jung, 1985, p. 85). Em resumo, no dinamismo espaço-temporal, podemos falar que o conceito de sincronicidade na psicologia analítica vai produzir um novo modelo “inclusive que une o causalista e o não causal para psicologia. A noção de sincronicidade parte do pressuposto de que existe um sistema que envolve o físico e o que o psíquico, incluindo a ideia de inter-relação entre as partes” (Mello, 2002,2, p. 14). Aqui, estamos incluindo os pressupostos de diferentes teorias psicológicas. Em Jung, há um todo maior do que a soma das partes, mas ao mesmo tempo que cada parte comporta-se de uma maneira autônoma dentro de diferentes contextos. E se esse sistema fosse completamente fechado, ou seja, o mundo exterior não produzisse nenhuma mudança dentro do sistema, haveria uma causalidade complexa entre as partes todas. C. G. Jung não trabalha com

determinismos, e, em vez de estruturas, há processos que podem produzir estruturas e “mesmo que soubéssemos as inúmeras causas há o fator de mutação que ocorre entre os organismos vivos e que seriam ‘bifurcações psíquicas’ do mistério da própria vida” (*ibid*). A psicologia junguiana inclui a multiplicidade de causas e a sincronicidade, bem como o livre arbítrio. Desta forma, os fatores citados aqui “não são muitas vezes são determinações. Jung vai chamar essas coincidências significativas sem causa e efeito entre si, onde o essencial é o instante onde a totalidade da vida e a observação vai criar um sentido para os acontecimentos” (*ibid*). Sabemos dos diferentes tempos da clínica. Hilmann (*apud* Mello, 2002,2) afirma que a paciência é a última flor do sentimento, como dizem os hindus. O tempo é diferente, e necessitamos saber esperar a fruta estar preparada para ser colhida, que ela mesmo se entregará para você. Sabemos que a questão do tempo e o espaço são fundamentais nos sonhos e desenhos (Fürth, 1999). Tempo e espaço falam de contexto: o sentido simbólico do dia e da noite, e também as questões familiares e geracionais, migrações, problemas não resolvidos e complexos culturais, ou seja, marcas e gatilhos de traumas da história em geral. Citemos Nise da Silveira quando é só observar que, em seu livro “Imagens do inconsciente”, o primeiro capítulo é dedicado ao espaço, utilizando a arte para falar sobre as possibilidades de enfrentamento do mundo de fora e de dentro. Como resumimos (Mello, *op. cit.*, p. 118) ,“o princípio yang seria o tempo e o Yin o espaço”. A união formará o Tao e este traduz o ritmo da natureza, que é simbolizado pelo hexagrama 1 (um), o criativo, e 2 (dois), o receptivo.

O encontro com os desdobramentos da ciência e a criatividade humana produz rupturas. Para R. Thom (1985, p. 131), o mundo newtoniano é “*um monstro*” e uma “*doença*”. Para o autor, todo processo formal está “*imerso em um contínuo*”. Os delírios, que Jung, pioneiramente com Bleuler, em 1905, procurou entender e não só utilizar o modelo psiquiátrico de descrição (Silveira, 1981), para Novello (*op. cit.*), também ganham um sentido. Reforçamos: Jung (Eenwyk, 1992), o psicanalista Katz (*apud* Mello, 2002,1) e o cosmólogo Novello (1996) nos lembram da dificuldade de entendermos algo que foge ao nosso “modelo padrão”. O modelo newtoniano também traz o perigo de identificarmos o processo ligado a esse vazio como um lugar menor, ou pior, monstruoso. O dito patológico perde qualquer sentido de inelegibilidade e mesmo o atípico passa a ser excluído. Estamos diante (Mello, 2002,2) de variados tempos: o tempo da anterioridade, sem tempo/sem espaço, do pré universo, o tempo quântico e o tempo do nosso mundo newtoniano. Se perguntarmos então qual tempo é o tempo do universo, responderíamos que depende do lugar do observador. O tempo/espaço é reversível e irreversível.

Na psicologia junguiana, o tempo humano é o tempo da interseção, é o tempo do encontro entre o sempre e o somente agora. O tempo humano é o encontro do virtual “presentificado”, do caos inconsciente na medida que se torna consciente, é o entrecruzamento e o amálgama de processo e estrutura. Como já pontuamos, esse tempo é o filho do inconsciente e se torna real quando é manifestado, vivido. Dizendo de forma

mais simples, falamos de tempo eterno e tempo histórico, mas o tempo do humano é o tempo linear e não-linear do que fazemos – *homo faber* – e da sua necessidade de refazer. É o exercício permanente de realizar no concreto o que não se sabe, porém se imagina, é o tempo do imaginário e do simbólico. Só posteriormente temos a condição de saber, só após o vivido podemos perceber a obra, quem a gerou e que malefício ou benefício produziu.

R. V. Eenwyk (1991, 1992) aponta para a ideia de Jung de que o caos faz parte do processo do ser, sendo o início permanente de flexibilidade e ampliação. Em estudos sobre a fluidez, no doutorado (Feijó, Mello, Rego *apud* Mello, 2002,2) discutimos a possibilidade de trocas codisciplinares na psicologia: onde as teorias acima mencionadas divergem apenas se há sínteses e totalidades, mesmo que provisórias. O fluir – as mutações – tem paralelos em diversas linhas teóricas em psicologia: a psicologia analítica pode entender o fluir como poder aceitar – tomar consciência – a nossa unilateralidade e integrar na nossa vida aspectos opostos da nossa forma de estar no mundo, especialmente, com a Orgonomia Reich, envolve também a noção de uma totalidade indivisa. No existencialismo, conforme Boss, diz-se não ser preciso a transcendência de uma psique internalizada, de uma subjetividade ou pessoal, pois não existe tal interior. Existir é dar-se como ser *humano*, “*nesta ou naquela condição*” (Boss, 1975, p. 39), isto é, somos a relação compreensiva, “*relação na qual a coisa pode revelar-se e mostrar-se nas suas conexões significativas*” (*ibid*). O que somos é fundamentalmente relação, totalidade que emerge se diferenciando segundo os modos de compreensão particulares das polaridades que se enraízam na unidade múltipla (Feijó, Mello, Rego, *op. cit.*). O tema tempo aparece no psicodrama que relativa o passado, como no sociodrama, é possível ampliar o elenco de papéis possíveis que, quando não são restritos, produzem um repertório amplo que permite adaptabilidade. Aqui, também o tempo para transformação permitirá novas adaptações (Schützenberger, 1970). Na teoria sistêmica de primeira e segunda ordem, o terapeuta é entendido como capaz de fluir sem se tornar fixo na relação com os membros do casal ou da família. A psicologia de Jung, como nas teorias supracitadas, encontros e desencontros não são caracterizados como desvios ou distúrbios de uma ordem estabelecida e instituída. A Fluidez é básica até para teorias mais objetivistas porque há que se lidar com as opções do ambiente e ampliar o leque de respostas futuras. Para a teoria existencialista, surge a ideia de Fenomenologia Hermenêutica que designa o processo de atualização da dinâmica radical do Dasein, podemos entender a fluidez entre o próprio e improprio, e aprendizagem de ensinar a cuidar-se a partir da intuição do horizonte do encontro do objetivo e subjetivo na dissolução das dicotomias, aceitando a instalação do conflito e da natureza paradoxal da própria vida. (*ibid, apud* Mello, 2002,1). O conceito de fluidez possibilita refletir sobre os modelos de saúde e doença, ou seja, a psicopatologia das nossas ordens e desordens, discutindo assim uma questão relevante para a psicologia clínica como um todo. Existiria alguma posição compartilhada entre todas as teorias-práticas psicológicas, ou, pelo menos, dentro das teorias aqui supracitadas? Talvez se possa distinguir entre dois modos de compreensão, implicando modelos epistêmicos diversos somente na

ênfase à adaptabilidade ou perspectivas que consideram a fluidez e a multiplicidade criativa como instauradora de saúde e doença. Em Reich, Jung, na Fenomenologia Existencial e Hermenêutica e na Cibernética Sistêmica, a patologia é fixação, cristalização. A “saúde”, no I Ching e em Jung, fica claro que reside na dinâmica dos períodos de mutação, lidando e integrando polaridades e multiplicidades. Na psicologia junguiana, esforça-se para estruturar uma “epistemologia que não reduza o irracional” (Humbert, 1985, p. 138), mas possa permitir sua apreensão através da razão. Jung considera “o esforço científico como parte essencial do vir-a-ser consciente” (*ibid*). O autor cita Jung em sua busca de um esquema que sustente, e ultrapasse, oposições “entre matéria e espírito, racional e irracional, representação e realidade. É preciso entender melhor essa visão para compreender Jung e sua a experiência das abordagens múltiplas” (*ibid*). Para Jung, é necessário entender como é conceituado irracional, sendo que a função transcendente é justamente saber integrar o que é racional e o irracional, incluindo as funções psíquicas de compreensão e avaliação estética da experiência.

A TRADIÇÃO

A tradição é um conhecimento estável da humanidade (Kuperman, *apud* Mello, 2002, 1). Esse é um saber que guarda a sabedoria, é mais sabor do que saber: um saber que é o que sobra em nossos corações, trazido pela comunidade ao longo dos séculos.

Tradição é um conjunto de doutrinas e práticas religiosas e morais transmitidas através dos séculos a partir da palavra e do exemplo, e é também o conjunto de informações [...] relativas ao passado transmitidas a princípio oralmente, de geração à geração. Assim, a tradição refere-se essencialmente à transmissão de um conjunto de conhecimentos [...], sua posição em diferentes mundos, sua relação com diferentes cosmos. Tal conjunto de conhecimentos é, pois, inevitavelmente invariante, estável, permanente, apesar da multiplicidade de formas pelas quais se transmite, e apesar das distorções introduzidas pelo tempo e pela história. Embora a transmissão seja com frequência oral, também pode se dar através de símbolos, por escritos ou obras de arte, por mitos e ritos. (Nicolescu *apud* Kuperman, 1995, p. 27-28).

Em síntese, há que considerar o irracional tão importante quanto o racional: Jung aponta como irracional o trabalho de lidar com as imagens. O mito, os contos de fada e os livros, como I Ching, são considerados tradições. Na trilha de Jung, junguianos questionam o problema de quando a espiritualidade oriental é adotada pelos conflitos racionais, como uma panaceia, (Avens, 1993) ou Hillman (2023) quando lembra que o oriente “está em nós enraizado [como...] um imaginário ricamente patologizado – demônios, monstros, Deuses grotescos, torturas e obscenidades; mas uma vez arrancado importado para o ocidente, ali chega privado de seu solo imaginal, esterilizado e cheirando a sândalo” (2023, p. 13).

A nossa sociedade que vive a busca de prazer se confunde com a ideia fluidez e *reencantamento* do mundo (Mello, 2013), mas Jung já apontava a dificuldade de

enfrentamento e se tomar o cálice de dor e prazer que nos cabe (Jung, 1981,2). Atualmente, vários autores recuperaram essa ideia de necessidade de repensar o olhar para o mundo e questionamento dos amores frágeis e líquidos (Bauman, 2004). Sempre há o perigo de fugir de seu processo em função do caminho mais fácil de identificação do coletivo. Ao longo de sua obra, Jung fala da massificação, agirmos como uma massa e seguirmos o coletivo. Neste momento coletivo, incluindo a pandemia, onde a ansiedade foi ainda mais naturalizada, quando há a necessidade de planejar e focar quase exclusivamente no futuro para conquistas, é uma questão muito atual. A busca do tempo presente também pode cair no extremo onde a busca da famosa qualidade de vida também serve para fugir das necessidades individuais, sociais e coletivas, aceitando outras formas malogradas de fugir de si mesmo.

Seguindo a concepção de polaridades de Murray Stein (*apud* Mello, 2003, p. 126) e de Kalff e Weinrib (*ibid*): “a questão da cura e da expansão da consciência não se identificam, embora estejam relacionadas. A consciência racional do processo não é necessária para que haja cura”. Sempre haverá o perigo da irracionalidade e da racionalidade sem equilíbrio. No irracional há a estetização de nossas paixões que produzem o fascínio diante das imagens, das nossas conexões sem reflexão. Estamos atualmente bastante preocupados com o fascínio da mídia, das imagens. Também há o perigo da explicação, que Jung sempre enfatizou. E o quanto as pessoas temem todas as paixões, o que é justificado, porém, a racionalidade sozinha não sustenta a vida, tirandole o significado. Lembremos aqui que a função transcendente para acontecer é necessário o racional e o irracional (Jung, 2013,3), apontando a necessidade de integrar as funções irracionais com as racionais (Jung, 2013,4).

O I Ching pode nos ajudar a compreender sobre como os tempos antigos lidavam com essas mudanças, sobre as questões de irracionalidade e paixões em épocas de grandes mudanças, sendo essencialmente sobre as mutações no tempo. Para von Franz (1978), nós, ocidentais, temos um tempo e lógica lineares, cuja base é o princípio de causalidade. Von Franz debruçou sobre o tema da temporalidade falando sobre outras concepções de tempo, como a circular, imaginada, por exemplo, como uma eternidade tanto do espírito, quanto da matéria, descartando a ideia de um ato criador. Note-se que as noções de eternidade e de criação são contraditórias: uma exclui a outra. “Onde a ausência de matéria fosse não uma negação, mas sim uma adição destrutiva de probabilidades antagônicas. No mundo clássico o vazio não possui, por definição, qualidades intrínsecas e é identificado precisamente por uma ausência” (Novello, 1988, p. 88). Na física quântica, por outro lado, afirma o autor em *Cosmos e Contexto*, o que é entendido como vazio é diferente na cosmologia quântica: “vazio é uma estrutura complexa de opositos que se cancelam, que eventualmente podem ser diretamente excitados, gerando o aparecimento de alguma forma material que então se destaca” (*ibid*). O inconsciente coletivo é similar ao constructo hindu e de estudos cosmológicos atuais, como vimos sendo um vazio, não uma

nulidade, mas com potencialidade, pleno, onde há, em suas entranhas, processos que vai lhe reduzir o repouso (Novello, 1988). Em nosso doutorado e no pós-doutorado na física, levantamos essa similaridade (Mello, 2002,2). E ainda, o espaço vazio da matéria, que os físicos identificam com o espaço minkowskiano.

Na psicologia junguiana, sabemos que o surgimento de um conteúdo surge na consciência rompendo a união das polaridades. No inconsciente coletivo, os opostos anulam-se e não há polarização ou unilateralidade.

Jung foi duramente criticado por estudar e trazer para a consciência ocidental estudos sobre as tradições dos povos originários, e o faz no prefácio da primeira edição do livro dizendo que está na altura dos seus oitenta anos. Seus comentários do pensamento tradicional chinês são fundamentais, ele afirma que o modelo do pensamento “apreende o cosmos de um modo semelhante ao do físico moderno, que não pode negar que esse é o modelo do mundo é uma estrutura decididamente psicofísica” (Jung, 1963, p. 17). Jung, como sabemos, é contemporâneo de Einstein, mas troca, diferente desse último que persegue os físicos quânticos de Copenhague, estuda física quântica. E é através de sua colaboração com W. Pauli, rompendo com os limites epistemológicos de sua época. A relação cognoscente entre o sujeito e objeto aqui é problematizado pelo fundador da psicologia analítica:

O fato microfísico inclui o observador tanto quanto a realidade subjacente ao I Ching abrange a subjetividade, isto é, as condições psíquicas dentro da totalidade da situação momentânea. Assim como a causalidade descreve a sequência dos acontecimentos, a sincronicidade, para a mente chinesa, lida com a coincidência de eventos. (Jung, 1963, p. 17)

I CHING: O LIVRO DAS MUDANÇAS E O TEMPO

A temporalidade está diretamente relacionada à história da psicologia junguiana. Schiller e Goethe, segundo Pelicer (1949, p. 11), referiam-se à tipos permanentes de perspectivas plásticas “que se producen en todas las épocas”. Jung admite parte dessa possibilidade: Goethe, para Jung, faz parte de sua história familiar, é sua ancestralidade. Há invariantes e variantes ao longo do tempo. No I Ching, especialmente por ser uma tradição, há a ênfase nas repetições para além do tempo e do espaço, mas a forma complexa de sua interpretação é que há linearidade e não-linearidade na interpretação. Há um círculo que anda, há uma espiral. Jung admite que há aspectos em comum, invariantes e variantes ao longo do tempo. O I Ching também envolve a ideia de círculo que anda, ou seja, a ideia de espiral, repetições de temas como Eros, Poder, e formas de lidar com diferentes relações, mas em cada momento também estamos em diferentes épocas de nossas vidas: e mesmo as repetições não são iguais. Hoje enfatizamos a visão de que cada tempo e espaço é único e o paradigma atual repete sempre Heráclito para afirmar que a água não é a mesma no rio. Jung introduziu Heráclito na psicologia, mas precisamos compreender que há água

que flui e há margens. Precisamos preservar a “curva dos rios”, como admitem os povos originários, incluindo o sentido psíquico: o símbolo objetivo e subjetivo. Há aqui a ideia que a vida permaneça e um sentido para a mudança. Heráclito de Éfeso (séc. VI a. C.), da Jónia, admitia uma energia “do universo denominada *phýsis* ou natureza, é ambígua e indestrutível, imortal, por não ter princípio nem fim e, no seu dinamismo, renovar-se *ad infinitum*” (Lisboa, 2024, p. 3). Assim, junto com a fluidez da vida, há uma divindade que “é dia e noite, inverno e verão, guerra e paz, saciedade e fome; ele se transforma como o fogo que sendo uma mistura de muitos aromas, recebe diversos nomes segundo o perfume de cada lugar” (Heráclito *apud* Lisboa, *ibid*). Como a autora observa ainda há um fator de tempo envolvido. Na “filosofia chinesa não é o nosso tempo linear cronológico e, sim, um tempo de ‘acontecer’, um tempo psicológico... um tempo psíquico que vai formando a realidade física” (*ibid*).

Britto (1989, p. 32), em livro sobre I Ching, discorre sobre as mudanças na vida, resumindo que dentro do livro a vida é mudança e o ser humano também: há uma atitude incorreta no ciclo das mudanças de não aceitação dessa verdade interna. Nossa tendência é bloquear o fluxo dessas mudanças. A ideia básica é que o I Ching ocupa-se com as ações, a forma de bloquear e quebrar os bloqueios. A fluidez, como vimos, é essencial! “Mudar é deixar que as mudanças aconteçam: é aceitar com sinceridade nossos defeitos e falhas; deixar fluir” (*ibid*). O Tao será o único de todos os princípios “que detém o comando das mudanças”. Para o autor, o princípio das mudanças, ser sábio é aquele que vai atuar, agindo ou não agindo, e evitando a resistência. “Viver é estar dentro das mudanças e de suas leis. A mudança seria então restabelecimento do fluxo natural”, no caso das forças Yin e Yang: “geridos de forma espontânea por essas próprias leis, pela vida” (Britto, 1989, p. 33). No livro há diferentes tempos e, junto com eles, as respectivas “exigências. Assim também passam as estações no decorrer do ano. O mesmo ocorre em termos de ciclos cósmicos, com a primavera e o outono na vida das pessoas e das nações impondo transformações sociais”. (Wilhelm, 1985, p. 154)

Também na mitologia indígena, como na chinesa, o tema do enfrentamento do caos das mutações em nossas vidas traz a interpretação de Jung em seu livro *Mysterium Conjunctionis* (par. 86-87), livro epistêmico e alquímico de Jung, citado por von Franz, é o livro que no final de sua vida vai trabalhar das mutações de separações e etapas da conjunção, na ciência e no ser humano. As mudanças, segundo o I Ching, podem ser compreendidas em parte pelo que alcança a sabedoria, “*O homem pode chegar a exercer um domínio sobre essas mudanças na natureza quando, percebendo sua regularidade*” (Wilhelm, *op. cit.*, p. 154): o ser humano vai aprender a dividir o fluxo que na natureza é ininterrupto do tempo, compreendendo os períodos que se correspondem. “*Desse modo, ordem e clareza surgem em meio à mudança aparentemente caótica das estações. Com isso, ele pode ajustar-se com antecipação às exigências das diferentes épocas*” (*ibid*). Como vemos, também aqui, Jung não nega o aspecto quantitativo, nem o qualitativo da

vida, sua visão é que há um espectro em todas as patologias, o que ele vai se recusar é a noção de matematização cartesiana, e sua resposta como última e única. Em síntese: “*Unidade e singularidade se interpenetram e se unem de forma imprescindível como a própria vida que pode ser esse todo e onde cada um de nós possa ser manifestação única dessa amplitude*” (Feijóo; Mello e Rego, no prelo).” (Mello, 2002,2, p. 182).

ORIGENS

A origem do I Ching são as linhas e os oito trigramas básicos. Sobre as linhas, Richard Wilhelm afirma que são as formas de expressão que os mais antigos “restringiamse às repostas ‘sim’ e ‘não’. Essa forma de expressão oracular foi também a base do livro das Mutações. ‘Sim’ era indicado por uma linha simples, inteira (____) e ‘Não’, por uma linha partida (___)” (1985, p. 4). Porém foi entendido, já muito cedo, que poderia haver uma diferenciação das linhas isoladas: primeiramente juntando duas e depois uma terceira linha. Assim surgiu o terceiro trígrama. A ideia de Mutação envolve tudo o que existe na terra junto da ideia que tudo está em mutação. A “transição, passando de um a outro” (*ibid*, p. 5), está “sempre ocorrendo no mundo físico, de um fenômeno para outro” (*ibid*), e o grande Wilhelm afirma que “Aqui se tem o conceito fundamental do Livro das Mutações. Os oito trigramas são símbolos que representam mutáveis estados de transição. São imagens que estão em constantes mutações [...]. E são] tendências de movimento, [não sendo...] representações das coisas como tais”. (*ibid*). Jung afirma “os 64 consagramos do I Ching são instrumentos pelo qual se pode determinar o significado de 64 situações diferentes, porém típicas” (p. 17). Ou seja, modelos da China para suportar – e sustentar – os desafios da vida.

O conto originário é o Fu Xi, o lendário inventor dos oito trigramas. Todos os mitos ou contos que são apresentados “no livro são relatos populares que chegaram até nossos dias por tradição oral e remontam quatro mil anos de antiguidade. Há uma grande diversidade étnica”. (Abreu, 2000, p. 11). O mito de origem do I Ching e dos primeiros oito trigramas surgiu neste local que era marcado por um sinuoso e largo rio, chamado pelos habitantes que viviam nas suas margens de “rio Trovão” (*ibid*, p. 117). Eles chamavam rio do trovão porque, segundo o mito, a nascente deste rio era o próprio lago do trovão, e esse Grande lago onde vivia o Deus do trovão. O Deus era um ser que estava em constante mutação e que “passava de uma enorme alegria para uma fúria completa” e assim também o Rio vai mudar de caráter de acordo com Deus, caprichoso, sendo também tranquilo na sua correnteza com águas mansas, “tal como espelho, brilhante, onde se refletir nas várias paisagens de ambas as margens e, outras vezes, convertendo-se subitamente não avassalador caudal, destruindo casas, lacrando plantações e arrastando tudo em seu redor” (*ibid*, p. 177).

Importante entender o que diz no relato que para dominar as águas (*ibid*, p. 146): “é preciso conhecer-se bem a topografia das montanhas e dos rios assim como os níveis das águas e dos terrenos”. Não basta arrasar essa montanha deixando livre a passagem

das correntes, escavarem-se terras para se drenarem as águas ao mar ou construir esses diques e pontes; é preciso conhecer-se as respectivas e outras soluções inovadoras, que incluem o conceito de cidades-esponjas, que visam transformar áreas urbanas em parques naturais para melhorar a drenagem e reduzir os riscos de alagamentos. O uso de telhados verdes, além de reduzir o calor, aumentam a eficiência dos painéis solares e melhoram a drenagem de águas pluviais (O Globo, 2024). Desde o aspecto objetivo diante da tragédia que nos acomete, essas inundações recorrentes, como também a inundação interna das Águas no sentido subjetivo, é necessário seguirmos a compreensão antiga da tradição, talvez não seja à toa que os contos e mitos japoneses e chineses possam contribuir neste sentido.

Como psicólogos, estamos mais interessados nas inundações psíquicas, porém é importante entender que o mundo objetivo e subjetivo estão dentro de um contexto mais amplo que é um contexto simbólico que envolve a parte interior como também os dados externos e sociais em geral. Nas origens, é preciso conhecer as características intrínsecas, e pôr em prática “os seus princípios básicos, segundo o que está prescrito na placa de Jade e de acordo com as indicações do plano de oito trigramas, assim a humanidade será salva de sua miséria” (*ibid*, p. 147). E foi assim, graças ao conhecimento dos oito trigramas, que conseguimos definir as topografias das montanhas, dos terrenos e dos rios e dominar as águas de forma que não destruíssemos a humanidade. O livro sobre as Mudanças – O Zhouyi – surgiu, posteriormente, na época da Dinastia Yin, quando o soberano despótico Zhou ocupava o trono que seu ministro Ji Chang vai lhe apresentar “respeitoso, um construtivo critismo a propósito da tirania de suas ações, tendo por isso sendo preso pelo monarca e encarcerado em Youli”. Durante o tempo solitário, ele aproveita esses dias angustiados para dedicar-se aos estudos do oito trigramas e vai conseguir combinar suas experiências com os oito princípios e os seus preceitos, estabelecendo uma série de ensinamentos profundos ainda mais profundos. Vai anotando os ensinamentos e compilou o livro fazendo “que os futuros estudiosos compreendessem melhor as diversas mudanças da natureza e da sociedade” (*ibid*, p. 147). Segundo a tradição, será graças ao entendimento total do plano dos Oito Trigramas de Fu Xi, que os habitantes do Estado “vão possuir capacidades e levar uma vida ideal porque serão capacidades além das naturais” (*ibid*, p. 149). E mesmo na atualidade, a dedicação ao “estudo dos oito trigramas tem vindo a afirmar que muitos dos conhecimentos adquiridos através destes, podem inspirar as pessoas a conhecer melhor e dominar mais seguramente as leis da natureza.” (*ibid*). O I Ching é entendido como um livro que vai permitir que as mudanças sejam realizadas com confiança e que se alcance progressivamente a sabedoria da fluidez que permita o mais sábio reger o mundo em suas mãos, com a aceitação dos ciclos, do tempo do viver.

No I Ching são 64 hexagramas, como falamos anteriormente, e o essencial é aprender a sustentar as mudanças, como a água que flui. O livro nos prepara para “situações típicas de momentos de mudança”, afirma Jung, no prefácio do livro, em 1949 (Jung, 1985, p. 17).

Sabemos que o ser humano tem muita dificuldade de aceitar a mudança. Jung, ao longo de sua obra, chama de “misoneísmo” o medo do novo. A vida, ao contrário, segue o seu curso, o I Ching afirma que devemos ser como a água que flui e não estanca diante de qualquer obstáculo. Desta maneira, o estudo das passagens e a dor do processo de individuação podem beneficiar-se deste livro que é chamado por Jung de o livro da sabedoria, cuja etimologia vai além do conhecer racional, sendo mais sabor do que saber (Mello, 2002,1). Observamos aqui que é importante que as mudanças/mutações/dinamismos do processo inclua a água como protagonista dos oito trigramas no sentido de exemplo de como fluir diante da vida, como já comentamos. O modelo de fluidez da água está na origem do livro, no hexagrama 29, O Abissal, às vezes a “água está no céu” e precisa voltar para o seu lugar. Quantas vezes precisamos mudar para ocupar de forma mais adequada o nosso lugar no mundo? “A água lhe mostra como se deve proceder: ela flui para adiante e não se acumula em parte alguma, mesmo nos trechos perigosos nela não perde a sua confiança” (Wilhelm, 1985, p. 393). Lembremos que esse hexagrama, seguindo o livro na mesma página (*ibid*), “Simboliza também o coração” e há o perigo “de submergir nos desejos e paixões. Mas o perigo também é “uma medida de precaução”, há que se preservar a força do coração.

Lembremos da simbólica do elemento água e fogo como origens, como cosmogônicos, que iniciam os movimentos. Aqui não estamos falando ser ele mais importante, apenas que aparece na base da origem dos oito trigramas diferenciado dentro da lenda inicial dos mesmos. Ser regido pela água, os momentos aquosos, envolvem a força de suas ligações químicas-alquímicas, onde o simbólico traduz o significado físico de moléculas com espaços rígidos dentro de uma atitude fluida, com variadas formas de se comportar, como por exemplo, o estado líquido, sólido e gasoso. No futuro é necessário o estudo dos elementos como Bachelard apontou (2006), a simbólica junguiana e alquímica e os estudos dos elementos que são solidários na tradição de todos os povos indígenas (Jecupé, 1999,1) e da tradição chinesa. Essas interpretações são equivalentes a explicações causais. “A conexão causal é estatisticamente necessária pode, portanto, ser submetidas às experiências. Uma vez que situações são únicas e não podem ser repetidas e parece impossível, em condições normais, realizar experiências com a sincronicidade” (Jung, 1985, p. 17). No livro sagrado é a associação do observador, na fala de Jung (*ibid*): “o único critério de validade é a opinião do observador de que o texto de hexagrama equivale a uma interpretação fiel de sua condição psíquica”. Ou seja, “da situação objetiva e da subjetiva e, em parte, pelo caráter dos fatos subjacentes” (*ibid*). Obviamente, esse não é o procedimento que atraia uma mente crítica, acostumada a verificação de fatos ou a evidencia factual. Mas para alguém que gosta de olhar o mundo segundo a perspectiva da antiga China, “o livro exerce alguma atração” (*ibid*, p. 17-18). Jung lembra que grandes pensadores como Confucio e Lao-tsé estão relacionados e comentam sobre o livro, podemos avaliar a qualidade dos pensamentos que o I Ching traz, enfim, para ele não é possível ignorar o fato “que o livro era suas principais fontes de inspiração” (*ibid*).

No livro das mudanças também “o tempo é uma das grandes experiências arquetípicas da humanidade que ilude todas as nossas tentativas de dar-lhe uma explicação plenamente racional” (*ibid*, p. 154) falemos que o tempo seja considerada uma divindade, inclusive uma atividade suprema, Como diz a autora, relacionando a vida que flui como rio. Se temos aqui não só Iroko mas, principalmente, os indígenas originários do Brasil. “Apenas na física ocidental moderna que o tempo se transformou numa parte do marco matemática que utilizamos constantemente para descrever os fenômenos físicos.” E assim os povos originários vão falar de uma experiência interior e exterior “que, qualquer momento, produziu um conjunto diferente de acontecimentos coexistentes e que, Por conseguinte, mudava sem cessar, tanto quantitativa quanto qualitativamente” (p. 5). Dentro da perspectiva chinesa, Von Franz afirma que a circulação entre *yang-yin*, princípios cósmicos e não estáticos, com seus ritmos cósmicos se alternarão. A palavra com que se designa tempo, que é *Che*, vai significar uma “circunstância favorável à diversa para a ação” e o autor só vai sustentar que o tempo e o espaço vão ter um significado de um conjunto de ocasiões e lugares, e um momento de acontecimentos coincidentes. Em outro momento, nos aprofundaremos sobre o processo de duração e o dito germinativo que a autora vai lembrar que são situações que se encontram na margem do tempo “e os seres humanos podem influenciar sobre elas; apenas se tornam entidades fixas quando ingressam na duração traço tempo” (*ibid*).

I CHING E A PAIXÃO

Todos os hexagramas podem ter respostas, como nos oráculos em geral, e as respostas são adaptadas para as perguntas realizadas. Alguns hexagramas são mais explícitos sobre os sentimentos humanos amorosos e que lidam também com as paixões. O conhecimento das linhas destes momentos é de uma riqueza enorme, em especial, porque como sabemos, na nossa cultura as relações estão ainda muito longe de terem o tempo, incluindo a atenção e o cuidado que elas merecem. As relações que aqui falamos estão relacionadas com o mundo interior – introvertidas e com as relações externas – extrovertidas. Citaremos, como exemplo, linhas e imagens do I Ching que são muito elucidativas de cada um desses hexagramas. Estamos apontando que se faz necessário um estudo aprofundado dos hexagramas e de sua contribuição para a prática clínica que deveria ser realizada como no tempo de Jung, feita por uma equipe de pesquisadores, espero poder participar dessa longa jornada.

O recorte que faremos aqui é sobre a paixão, o I Ching pode ser utilizado para as diferentes mutações de 64 tipos de mudanças na vida, no caso sobre a paixão, que é a origem em *pathos* de patologia e de paixão. O significado é estar submetido a um afeto imoderado, uma voz passiva e não ativa como no amor, que é um verbo (Jung *apud* Mello, 2000).

A verdade interior é uma passagem importante para o amor, observemos o hexagrama 61 Verdade Interior. Seis na terceira posição significa: “ele encontra um companheiro. Às vezes toca o tambor, às vezes para. Às vezes chora, às vezes canta”. No livro, estamos diante de uma situação extrema: “Aqui a fonte de energia de um homem não reside nele próprio, mas em seu relacionamento com as outras pessoas... depende delas e será arrastado, sem que possa evitar, hora a alegria, hora a tristeza. Às vezes estará no mais alto céu, depois de mergulhará num desespero mortal; Esse é o destino daqueles que dependem de uma concordância com as pessoas a quem amam ponto aqui apenas se expressa a lei segundo a qual é assim que as coisas se passam deixa o seu critério do interessado avaliar se essas condições será considerada uma aflição ou a suprema felicidade no amor” (Wilhelm, 1985, p. 186-187).

Esse hexagrama é essencial porque o amor é um dos temas de início da cosmogonia, está no início da criação. É necessário que seja visto com a atenção merecida e admitindo que não podemos ter uma atitude reducionista diante do amor. O primeiro ponto que devemos reforçar é que o I Ching respeita as escolhas e as tendências do ser humano, e não é redutivo, pode ser uma aflição ou suprema felicidade.

Para lidar com os temas cosmogônicos que são de Origem e Sagrados, em especial, que são lembrados antes de uma nova criação menor, e assim, iniciam os caminhos e oferendas simbólicas nas tradições, precisamos de generosidade. Apaixonar-se é falhar no ego, é perder o domínio, é onde nos perdemos que nos tornamos humanos. O amor, neste sentido, não pode ser consumido e conceituado sem tocar na sua dimensão de transformação, de mutação. Quando Craig fala que o casamento está morto e viva o casamento em seu livro, completando que o casamento não é para trazer felicidade, podemos entender que o processo é o mais importante. “Viver não é preciso, navegar sim”, diz Camões. Naturalmente aqui não advogo que devemos ser infelizes. O que estou apontando é que a dor e o sofrimento tem sempre sentido, mas que, naturalmente, devemos em algum momento conseguir sustentar a dor e transformar. Cito aqui Von Franz em um dos seus momentos nos contos de fada... onde lembra que a pedra só é encontrada após o extremo de vivência de morte. A sensação de peso é proporcional a presença da pedra interior. O que seria a pedra filosofal? O mais duro com o mais leve. Para a autora, é justamente a simbólica da montanha, onde o tumulto do mundo pode ser contemplado de cima. Cito o hexagrama 20 para futuros estudos sobre essa sabedoria. A sabedoria, onde a etimologia é mais sabor do que saber (Mello, 2002,1), é justamente o encontro entre a possibilidade de maior introversão, olhar para o mundo e não mais estar sacudido por suas necessidades e ao mesmo tempo ter a chance de descer “para o mercado” e viver de nosso a *rubedo*, o sangue de estar entre todos os seres vivos. O modelo junguiano alquímico aponta para a *circulatio*, para a circulação entre modelos, entre vivências concretas e de tropeços na função inferior, que sempre é o elo para o desconhecido e para as mudanças, como também para os sonhos e os desejos destes de se realizarem em nós. Acredito

que os “mornos”, que não se arriscam, nunca terão a vivência mais radical, os ímpios não sabem sobre o céu, e o inferno faz parte do processo. Fecho o artigo através da busca da mais profunda da verdade, não seria para um introvertido a “verdade interior?” Diz o hexagrama 61, a suprema felicidade é também estar disponível para a maior aflição, cuja etimologia de ambas tocam-se no extremo. Se é o êxtase que se busca em vida, há que se estar disposto a viver as paixões sangrentas, sim, mas presos como Ulisses diante das Sereias, amarrado no mastro para poder ouvi-las. Para os heróis e heroínas quotidianas entenderem sobre amor é preciso amar, “A vida só se dá para quem se deu”, um dia ganhei de uma paciente... é Vinícius de Moraes. Cada hexagrama destes merece encontrar um poeta. Na psicologia junguiana, chamamos de “enxofre vermelho” essa entrega diante da paixão alquímica. Lembremos, como disse R. Barthes (1981) citando Flaubert, onde os detalhes, os defeitos, pequenas coisas que nos atraem e nos torna mais humanos: a paixão revela o pior e o melhor de nós. Na nossa cultura, investimos no desenvolvimento intelectual. Gastamos pouco tempo com a busca de compreensão dos afetos e das relações amorosas, o que sempre foi assim no ocidente. Os nossos povos tribais, originários das aldeias, não puderam nos ensinar sobre a sua compreensão do mundo. Ao estudar o Guarani, percebi que, mesmo com menos palavras que o português, tinham palavras diferentes para os irmãos ou cunhados, dependendo da relação com os outros irmãos, se mais velho, mais novo ou de onde vinham os parentes. Ter palavras para experiências é a um só tempo, uma riqueza de clareza disponível para a consciência, e como tudo que envolve a consciência traz o perigo inevitável rótulo. No mestre dos erros, vemos que é preciso viver, e que mesmo que nossos dias tragam experiências limitadas e que o “viver é melhor que sonhar”, da música *como os nosso pais*. Há que se manter uma tensão da imaginação com a realidade, a fantasia difere da imaginação, fundamentalmente, pela capacidade de criação. Criar é não sucumbir ao prazer do saber autodidata... tanto no saber, quanto no amor, é necessário ser capaz de sonhar, mas somente quando temos disposição de “empurrar o sonho para a realidade”. A diferença entre a fantasia e a imagem do artista antes de pintar é que se constitui como imagem após o amor tornar terra arada aquilo que foi trabalhado na terra, após revolver a terra e lá plantar a semente.

Sabemos sobre a importância de entregar-se às paixões. Citemos o hexagrama 61, tem uma passagem onde é parte do processo essa entrega sem reservas. Mas no hexagrama 43, há uma atitude de orientação oposta. Pois a paixão e a razão precisam ser contempladas na esfera afetiva. Há momentos de entrega mesmo que sanguinolenta, radical e sofrida, mas há momentos de Retirada, hexagrama 33. Quando se está em um momento mais leve, pode-se entender que a retirada é “voluntária traz boa fortuna” E há uma despedida amistosa “e de bom grado” (p. 115) com o 9 na quarta posição, mas também pode ser “uma retirada contida” (*ibid*), que é “penosa e arriscada [...]”, pois “quando é tempo de retirar-se é desagradável e perigoso ver-se contido” (*ibid*).

O essencial, porém, é quando o sentimento está obscurecendo totalmente a racionalidade, estariamos no hexagrama 43. Aqui, o I Ching dá orientações fundamentais de como lidar com o mal de uma paixão, a paixão pode ser por um outro ser humano, pelo jogo, por uma droga.

Ainda que uma só paixão subsista no coração, poderá ela obscurecer a razão. Paixão e razão não podem coexistir, portanto uma luta sem tréguas é necessária para que o bem prevaleça. Num combate tenaz do bem contra o mal há, porém, regras precisas que devem ser respeitadas para que se possa alcançar o sucesso (*ibid*, p. 138).

Comentando o que é dito na orientação geral, é preciso ser firme e flexível, neste caso mais firmeza e diplomacia, amabilidade. Porém, não podemos negociar com a destrutividade, lembremos do conto do Barba Azul, onde há sempre uma filha “mais moça”, inconsciente, que acredita que a barba não é tão azul assim..., o mal aqui chamado está relacionado ao aspecto de si e do outro: as faltas e paixões são sempre nossas também. Deveremos, por fim, evitar qualquer violência, nunca se pode lutar golpe a golpe. O aspecto destrutivo sempre será mais forte que nós. É fundamental respeitar a força de nossas paixões, a falta de limite, também do outro, que é mais capaz de romper os limites éticos que são freios nos nossos valores. Fundamental é a decisão com cautela, “A decisão exige cautela” (Wilhelm, *ibid*, p. 139). Não é necessário o confronto: “Quando a razão triunfa, as paixões por si mesmas se recolhem” (*ibid*). Por isso se diz que: “A melhor maneira de combater o mal é procurar progredir com energia na direção do bem” (*ibid*).

Como vimos anteriormente, cada mutação é um modelo, e no caso do hexagrama 61 não é orientado o abandono da paixão: não há moralismo aqui, somente o que no momento você precisa lidar. Por outro lado, citemos agora o hexagrama 43 sobre como lidar com a destrutividade, a sombra nas relações em geral, a retirada como o momento de saber ir embora. Estamos para além da desmedida em uma relação afetiva, neste hexagrama, precisamos lidar com a destrutividade em nós, sem orgulho e com medida.

CONCLUSÃO

Há muito o que aprender com os povos antigos e originários: estamos atrasados. Cada ruptura epistemológica e conflito teórico são fundamentais na história da psicologia. Hoje, a psicologia social está descobrindo outras vozes e, em alguns casos, dialogando com Jung. Precisamos de mais estudos sobre tradição, um dos livros mais importantes é o I Ching. Escrever sobre o I Ching é um caminhar, um projeto de vida. Cada hexagrama, dos sessenta e quatro modelos com as seis linhas, precisa ser estudado, como fez Jung no prefácio com o hexagrama 50. Como somente um poeta para escrever sobre outro: aqui, no mínimo, é preciso estar disponível para transformar-se e submeter-se ao *pathos*, à paixão e à desmedida, para que de forma genuinamente apaixonada possa compreender o livro. Enfatizamos esse aspecto em função do sentido do livro ser a conexão – e mudanças – do

ser humano para tornar-se singular. A ponte interna e externa só será possível a partir da entrega ao processo de cada um. A psicologia junguiana propõe essa entrega, e sua teoria tem a disposição de sustentar todos os conflitos, incluindo todos os seres à margem, como inspirou Nise da Silveira: que o mundo de fora, sociopolítico, esteja dentro da vivência extrovertida e que o mundo de dentro seja capaz de mandar sempre as imagens que tanto precisamos para seguirmos em conexão (Eros, Vênus, Afrodite, Jesus, Oxum, Maria e Maria Madalena) e discriminação (Logos, Pneuma, Trovão, Oxalá, Zeus, Jeová e Tupã) e possa reunir tudo de novo através dos deuses e semideuses da comunicação e cura (como Oxumarê, Hermes, Exu, Quirom, Omulu) e, especialmente, convide as Deusas e Orixás do Destino. É impossível pensar em Jung sem respeitar a história de todos tempos, porque observamos uma perspectiva pessoal, nossas implicações conscientes e inconscientes que envolvem a perspectiva coletiva, anterior ao individual.

Um desdobramento deste trabalho aqui é a necessidade de ampliarmos o estudo da simbólica dos números (Mello, 2002,1) e dar continuidade ao trabalho de von Franz e seus estudos sobre a complexidade paradigmática: cada número pode ser entendido de início também como uma atitude em relação ao mundo. Há a necessidade de nos ocuparmos com os diferentes paradigmas da ciência, forças em psicologia, e a postura de Bootstrap, como gostava Hélio Cardoso, que também é a *circulatio* alquímica. Como exemplo da relevância simbólica dos números, além de seu contexto quantitativo, mas incluindo a questão qualitativa, podemos lembrar que na psicoterapia há momentos de emergência – dependendo da abordagem – com atividades objetivas etc (hexagrama 1) e momentos receptivos (hexagrama 2) onde a ideia é deixar nascer a compreensão por parte do paciente, ou cliente, por ser no silêncio que o encontro melhor acontece.

Em termos de epistemologia, podemos concluir que a psicologia analítica através do seu fundador e estudiosos posteriores tem se debruçado na importância da Psicologia para o conhecimento, estudando a psicologia da psicologia, incluindo o sujeito cognoscente. Voltando ao início do escrito, lembremos que Jung foi visionário e utilizou a física da época, disciplina que devido às suas características foi pioneira em termos de “mutações” nos cortes epistemológicos da ciência. Porém, ele não dispunha de todo o desdobramento posterior com a cosmologia quântica, que estuda a totalidade múltipla da criação do universo. Os modelos atuais surgem justamente com mudança do *zeighest*, ou seja, da cosmovisão, trazendo a complexidade da própria relação cognoscente, que a cosmologia também precisou enfrentar: o fato de que o sujeito está dentro do seu objeto de estudo. Incluímos aqui que a questão da criação como fundamento da psicologia junguiana, tema da cosmologia, é essencial porque a psicologia de Jung é, como afirma Cornford (*apud* Mello, 1991), historiador estrutural para a psicologia (Schult & Schult, 2009) e, especificamente, a de Jung, envolve um modelo que resgata os saberes originários além dos inseridos em nosso tempo e espaço, ou seja, dos ditos complexos culturais e arquetípicos. Para a Psicologia Junguiana, o inconsciente é criativo e vivo, natureza e cultura. O entendimento

da psicologia inclui o inconsciente coletivo da humanidade e da vida em geral, bem como a consciência coletiva da civilização onde está inserida. Por tudo isso, é bem mais fácil sua psicologia ser compreendida pelos povos originários do que por nós. A nossa leitura atual de mundo é antropocêntrica, retira o ser humano do planeta e o pensa somente a partir da visão de mundo branca, ocidental, racional com um modo de pensar excludente, onde ser humano é a medida de todas as coisas. Enfatizamos aqui que somos uma espécie e, justamente, a nossa espécie é mesmo atravessada e híbrida com a nossa produção maquínica. E como característica, por termos a criatividade como base, produzimos uma ruptura com o instinto e o corpo. Jung foi pioneiro em estudos que se confrontavam com diferentes cosmovisões através de suas viagens, proximidade com o oriente e com os povos originários, como sabemos em Memórias, Sonhos e Reflexões (1963). Jung, como epistemólogo e cientista, valeu-se do fato de que estava com oitenta anos e deixou para trás as preocupações com o que pensariam dele no prefácio do I Ching (s/d). Jung deu um grande passo: comunicou-se com muitos expoentes da psicologia mundial e incluiu o encontro – e o confronto – entre abordagens teóricas diferentes. Evitou a arrogância, tão comum hoje em dia, de terapeutas que se consideram “vencedores” porque são mais profundos ou porque são mais científicas ou, ainda, estão além da psicologia. Lembremos que precisamos refletir sobre as variadas perspectivas sociológicas sobre ciência (Stengers, 1990). Stengers, a mesma autora que tem livro sobre os fundamentos do que é sistema, estuda sobre povos originários, sobre o “novo animismo”.

Naturalmente, na ciência, precisamos conviver com duas ideias antagônicas e complementares que são possibilidades não excludentes: a evolução de um edifício científico a partir de experimentos, teorias e práticas testadas, com a exclusão de outras versões regressivas e não-científicas, mas também admitindo outros saberes e as alternativas da produção de conhecimento que envolve a contribuição das diferentes culturas de tempos e espaços diferentes, como a convivência da cosmovisão dos povos originários, que na atualidade estão sendo descobertos pelo novo paradigma. A psicologia analítica já apontava a necessidade de trabalhar diferentes versões do saber que foram relegados ao silêncio.

Para sermos justos com Jung, precisamos entender que sua epistemologia é múltipla, há momentos, etapas ou dinamismos dentro de uma terapia (1981,1): e na cosmovisão junguiana há uma postura de circulação de perspectivas, como uma opção, lidando com a *circulatio* alquímica (Mello, 2002,1). Parece urgente evitar a arrogância tão comum nos junguanos que escolhem os seus momentos paradigmáticos preferidos, sem lidar com os variados espaços epistemológicos. Junto com os ditos paradigmas, o terceiro momento pode ser entendido como o resgate do orgânico, do corpo, da matéria (Jung, 2013,4): o resgate da Natureza e da Horizontalidade que faz cair Penteu da árvore verticalizante (Bachelard, 2001).

Terminamos aqui quando em dois finais de semana aparecem nos jornais e revista de domingo O Globo reportagens sobre nossos imortais, como Machado de Assis, e temas como a falta de crítica do mundo branco e do “defeito de cor”. Há uma branquitude que não tem como ignorar a nossa maior ginasta olímpica negra com Rebeca Andrade, que cursa psicologia, um Krenak imortal (ABL) e um escritor Guarani de origem Tapuia, Kaká Jecupé, que tem no seu livro “A terra de mil povos” o lugar entre os 100 livros mais importantes do Brasil. Lembrando aqui que a A Istoé pergunta: Para os povos indígenas são anos de descoberta ou invasão? Kaká Wera Jecupé – “De desencontro...” diz Kaká (1999,2). Enfim, que sejam bons tempos de um paradigma inclusivo e que, no Brasil, possamos render as homenagens aos grandes do nosso país, valorizar a mistura de etnias, integrando o nosso vira-lata “caramelo” como coterapeuta na ajuda de superar esse complexo de inferioridade nacional. Lembremos que “vida só se dá para quem se deu”, de nosso poeta eterno Vinícius de Moraes: vale a pena viver as paixões sangrentas... sustentar os conflitos, seguir seus valores, suportar os opostos. E resgatar a racionalidade de um sentimento que pode também nos fazer bem, nos fazer melhor um pouquinho do que já somos.

Que estejamos prontos para o sofrimento do processo: Viviane Mosé sempre disse que a psicanálise não lida bem com o sofrimento. O sofrimento mais radical é quando estamos diante da paralisação e na simbólica da cruz diante dos conflitos, essa ideia da paralisação tem um significado de tensão, como vimos, diante dos opostos, e quanto mais perto de uma grande síntese interna, mais insuportável fica. Costumo falar que na doença e na morte há a visita da saúde como se diz, mas que há também a visita da doença perto de uma grande transformação: as forças destrutivas levantam-se. Estamos diante do modelo do Yang e Yin unidos no Tao: dentro de cada polaridade há a outra para nascer. Fechamos esse escrito com a ideia de que fazemos o que podemos e que a arte de estar disposto a receber a vida nos traz o melhor dos ciclos do que nos fala o I Ching.

REFERÊNCIAS

- ABREU, (org.) **Mitologia Chinesa. Quatro mil anos de história através das lendas e dos mitos chineses.** Coleção Novos Caminhos, Obras publicadas, 2006.
- AVENS. Imaginação é realidade. Petrópolis: Vozes, 1993.
- BACHELARD, G. O Ar e os Sonhos. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- BACHELARD, G. A Psicanálise do Fogo. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- BARTHES, R. Fragmentos do discurso amoroso. R.J.: F. Alves, 1981.
- BAUMAN, Z. Amor líquido: Sobre a fragilidade dos laços humanos, 2004.
- BOHM, D. **Wholeness and the Implicate Order.** 1. ed., England: Ark, 1980.

- BOSS, M. **Angústia, Culpa e Libertação**. 1. ed., S. P.: Duas cidades, 1981.
- BUENO, F. S. **Grande Dicionário Etimológico-prosódico da Língua Portuguesa**. S. P.: Saraiva. 1968, Vol. 2, 2 edição.
- BUNGE, M. **Epistemologia. Curso de Atualização**. 1. ed., S. P.: T. A. Queiroz, 1980.
- BRITTO, E. **I Ching – um novo ponto de vista**. São Paulo: Cultrix, 1989.
- CARDOSO, H. **Interdisciplinaridade, Polivalência e Especialização: Um Referencial Teórico**. Mimeo, R. J., 1993.
- CUNHA, M. V. **Ciência e educação na década de 1950: uma reflexão com a metáfora percurso**. Revista Brasileira de Educação, Campinas, n. 25, p. 116-126, jan./abr. 2004.
- EENWYK, E. J. R. V. **Archetypes & Strange Attractors – The Chaotic World of Symbols**. New York: Inner City Books, 1992.
- EENWYK, E. J. R. V. **Archetypes: The Strange Attractors of The Psyche**. Journal of Analytical Psychology, n. 36, 1991, p. 1-25.
- FÜRTH, G. **O Mundo secreto dos desenhos**. S. P.: Paulus, 1999.
- JECUPÉ, K. W. in “500 anos de desencontro” R.J.: **ISTOÉ – 1555 – 21/07/99**, 1999,2.
- JECUPÉ K. W. **A Terra dos Mil Povos**. Peirópolis: Sol Nascente, 1999,1.
- JUNG, C. G. **A Prática de Psicoterapia**. Petrópolis: Vozes, 1981,1.
- JUNG, C. G. **Cartas II**. Petrópolis: Vozes, 2002.
- JUNG, C. G. **Psicologia do Inconsciente**. VOL VII/I Petrópolis: Vozes, 1993.
- JUNG, C. G. **O Desenvolvimento da Personalidade**. Petrópolis: Vozes, 1981,2.
- JUNG,C. G. **O Eu e o Inconsciente**. Petrópolis: Vozes,
- JUNG, C. G. **Memórias, sonhos, reflexões**. R.J.: Nova Fronteira, 1963.
- JUNG, C. G. **Estudos sobre Psicologia Analítica**. 1. ed., Petrópolis: Vozes, 1978.
- JUNG, C. G. **Fundamentos de Psicologia Analítica**. 1. ed., Petrópolis: Vozes, 1987.
- JUNG, C. G. **Símbolos da Transformação**. 1. ed., Petrópolis: Vozes, 1986a
- JUNG, C. G. **A natureza da psique**. VOL VIII/2. Petrópolis: Vozes, 1984.
- HILLMAN, J. **Re-vendo a Psicologia**. Petrópolis: Vozes, 2023.

HUMBERT, E. G. **Jung**. S. P.: Summus, 1985.

KUPERMAN, P. **A Informação Acausal: novos modelos de comunicação**. Projeto de Pesquisa. Rio de Janeiro: ECO/UFRJ, 1995.

_____. **Ciência e Tradição: Horizontes de Desarmonia**. Publicação da PósGraduação ECO/UFRJ. v. 1, n. 3, Rio de Janeiro, 1993.

LISBOA, M. H. Cartografias da mudança: o paradigma do holomovimento na física quântica e as implicações sincronísticas a-causais no contexto do conceito de todo aberto no pensamento. In <https://revistas.uece.br/index.php/kalagatos/article/view/9345/8427>, acesso em 10 de maio de 2024.

MARRONI, A. & SANTOS, M. A experiência da individuação no campo junguiano in **Dossiê, Rev. Cult.** São Paulo: Editora: Bergantini. Ano 23 – novembro de 2020, número 263.

MELLO, E. C. C. A Mudança de Paradigma na Psicologia Analítica. Niterói: **Revista FAMATH**, Ano 1, 1997, p. 18 - 20.

MELLO, E. C. C. **Casos, Cores e Vasos: Alquimia e os fundamentos da arteterapia**. R.J., 2013.

MELLO, E. C. C. Criação - Arte e Psicologia como fundamentos da Arteterapia. **Monografia de graduação de Licenciatura plena em Arte-educação**. R. J. Bennett, 2007.

MELLO, E. C. C . Estudo Diferencial de Eros, Amor e Paixão. In Áquila, Rev. Da Universidade Veiga de Almeida. Ano IV, n . R. J., Janeiro-junho de 2000, 1, p.106-120.

MELLO, E. C. C. **Epistemologia, história da arte e arteterapia**. https://www.google.com/search?q=epistemologia%2C+hist%C3%B3ria+da+arte+e+arteterapia&oq=epistemologia%2C+hist%C3%B3ria+da+arte+e+arteterapia&gs_lcrp=EgZjaHJvbWUyBggAEUYOTIHCAEQIRigAdIBCDgxOTZqMGo3qAIAsAIA&sourceid=chrom&e=ie=UTF-8. Acesso em 04 de junho de 2024.

MELLO, E. C. C. Epistememologia e Clínica. **Monografia** da Sociedade Bras. de Psicologia Analítica. R.J., como requisito de formação da IAAP, 2001,2.

MELLO, E. C. C. **Mergulhando no mar sem fundo: fundamentos da Clínica Junguiana**. R. J.: Aion, 2003.

MELLO, E. C. C. O Espaço Transdisciplinar - Origem e Totalidade: Contribuições Epistemológicas Interdisciplinares para a Comunicação entre as Áreas do Saber: Psicologia, Física e Mitologia. **Tese de doutorado**. R. J.: , I.P. /U.F.R.J., 2002,1.

MELLO, E. C. C. Um Estudo sobre o Mito Cosmogônico: um paralelo com a criação da consciência em um enfoque de Psicologia Analítica. **Dissertação de Mestrado**. R. J.: FGV/ISOP, 1991.

MORIN, E. **Ciência com consciência**. Ed. revista e modificada pelo autor. – R. J.: Bertrand Brasil, 1996.

NOVELLO, M. **Cosmos e contexto**. 1. ed., R.J.: Florese Universitária, 1988.

_____. **O círculo do tempo – Um olhar Científico Sobre Viagens não convencionais no tempo**. 1. ed., Rio de Janeiro: Campus, 1997.

_____ . **O Mito Científico da Criação do Mundo.** 1. ed., Rio de Janeiro: CBPFCS-001/00, 2000.

_____ . **Totalidade: Uma Visão Científica.** Palestra para mesa-redonda sobre o tema geral Psicanálise, Ciência e Cultura na sessão “O lugar de Deus no Pensamento Contemporâneo”, organizado pela sociedade Brasileira de Psicanálise em 13 de setembro de 1993.

VON FRANZ, M.-L. **A Individuação nos contos de fada.** S.P.: Paulus, 1984.

VON FRANZ, M.-L. **Psicoterapia,** S. P.: Paulus, 1999.

PELLICER, A. C. **El Surrealismo.** Barcelona: Ed. Omega. S. A. Poliedro, 1949.

SILVEIRA, N. **Jung: Vida e Obra.** 1. ed., Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981.

SANDASANI, S. **Jung e a Construção da Psicologia Moderna,** S.P: Ideias e Letras, 2006.

SCHULTZ, DUANE P. e SCHULTZ, SYDNEY ELLEN. **História da psicologia moderna.** 16. ed. S. P.: Cengage Learning, 2009.

SCHÜTZENBERGER, A. A. **O Teatro da Vida Psicodrama.** 1. ed., S P.: Livraria Duas Cidades, 1970.

SEMINÉRIO, F. L. P. **Epistemomlogia da Psicologia.** R. J., s/d. Mimeo

SIGELMANN, E. **A Homogênea das Teorias Psicanalíticas: Uma Questão de Interação.** 1. ed., R. J.: Imago, n 2 abr./jun. 1995.

STENGERS, I. **Quem Tem Medo da Ciência? Ciências e Poderes.** S. P.: Siciliano, 1990.

TARNAS, R. **A Epopéia do Pensamento Ocidental – para compreender as idéias que moldaram nossa visão de mundo.** 1. ed., R.J.: Bertrand Brasil, 1999.

TEVES, N. (org.). **Imaginário Social e Educação.** Rio de Janeiro: Gryphus, Faculdade de Educação da UFRJ, 1992.

THOM, R. **Parábolas e Catástrofes.** Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1985.

VERNANT, J.-P. **Mito e Sociedade na Grécia Antiga,** R.J: Paz e Terra, 1990.

WILHELM, R. **I Ching – O Livro das Mutações.** 3. ed., São Paulo: Pensamento, 1985. <https://books.google.com.br/books?id=48QH6VMfVLQC&pg=PA138&lpg=PA138&dq=> <https://books.google.com.br/bo> - autor site <https://oglobo.globo.com/um-so-planeta/noticia/2024/05/19/dos-eua-ao-japao-mecanismos-contra-enchentes-podem-servir-de-licao-para-tragedia-do-rio-grande-dosul.shtml>.

CAPÍTULO 4

APRESENTAÇÃO DO JOGO TERAPÊUTICO JUNGUIANO SÍMBOLOS DO INCONSCIENTE: UMA NOVA TÉCNICA PARA A CLÍNICA E A PESQUISA EM PSICOLOGIA ANALÍTICA

Clarissa De Franco

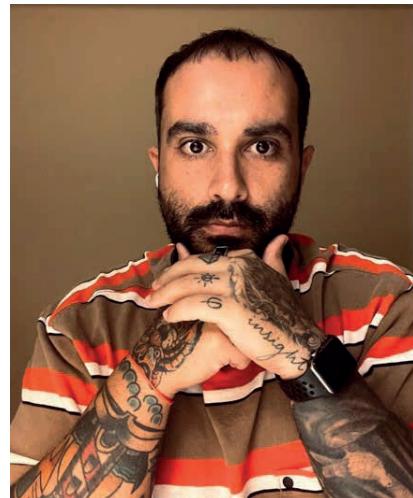
Professora titular dos Programas de PósGraduação em Psicologia da Saúde e em Ciências da Religião da UMESP.

Psicóloga junguiana, Doutora em Psicologia e em Ciências da Religião com Pós-Doutorado em Estudos de Gênero e em Psicologia Clínica Junguiana. Coordenadora do Núcleo de Estudos e Pesquisas Junguianas da Metodista. Trabalho clínico em análise de sonhos e Símbolos do Inconsciente.



Thiago Cruz Domingues

É poeta e psicólogo clínico. Especialista em Filosofia (UMESP) e mestrando em Psicologia da Saúde (UMESP), tem a palavra como matériaprima de seu trabalho. Pesquisa a interface da psicologia com saúde, leitura, literatura, imaginário e criatividade. Tem dois livros publicados: *InSTRUÇÃO para distantes* (poesia) e *Remédios Imaginativos* (ensaios psicológicos) ambos pela editora Caravana.



Maria Elayne da Silva Cipriano

Psicóloga, com foco no atendimento de adolescentes e adultos pela abordagem da Psicologia Analítica. Participou da produção e pesquisa do jogo Símbolos do Inconsciente e é coautora do artigo científico “Hades: a morte como processo de transformação e renascimento na perspectiva da Psicologia Analítica”, com Maristela dos Reis Souza. Também é uma das autoras do livro de poesia “Um olhar e tudo se transforma”, de Luiz D’ Salles. Atualmente, integra o grupo de pesquisa sobre morte e pós-morte da PUC/SP.

**Renata Felix Canal**

Mestranda em Psicologia da Saúde pela Universidade Metodista; especialização em Psicoterapia Junguiana pela Unip; Aprimoramento em Infância e Adolescência pela PUC/SP.



RESUMO: O objetivo do artigo é apresentar para a comunidade junguiana uma nova técnica que pode ser utilizada na prática clínica junguiana e também em pesquisas no campo da Psicologia Analítica: o jogo Símbolos do Inconsciente, desenvolvido nos anos de 2022 e 2023 e que tem como fundamentos os estudos da imagem, dos símbolos e dos sonhos dentro da abordagem junguiana. A validação desta técnica ocorreu por meio de pesquisa de PósDoutorado com quarenta terapeutas junguanos/as que realizaram avaliação do jogo (Franco, 2024). O jogo tem como objetivo principal promover um espaço de ampliação de consciência acerca de um tema de vida trazido para o jogo. Nesse artigo, apresentaremos os principais pontos da fundamentação do instrumento, seus objetivos, elementos, instruções e procedimentos, abrindo caminho para a utilização da técnica na prática clínica de abordagem analítica.

PALAVRAS-CHAVE: Jogo terapêutico, Símbolos do Inconsciente, Psicologia Analítica

1 | APRESENTAÇÃO GERAL DO JOGO

Símbolos do Inconsciente é um jogo terapêutico colaborativo baseado em elementos da Psicologia Analítica ou Junguiana que estudam a análise de símbolos, imagens, com conceitos como as Fases Alquímicas, Amplificação Simbólica, Imaginação Ativa, entre outros. Não se trata de um jogo de interpretação de sonhos, e sim, uma ferramenta terapêutica que utiliza o conhecimento do estudo dos sonhos para apoiar a compreensão de símbolos e imagem que orientam e possibilitam ampliação de consciência sobre um Tema de Vida escolhido para ser abordado no jogo. Tampouco se trata de um oráculo, no sentido de um instrumento que permite previsões. Mas sim de um jogo projetivo que pode evocar conteúdos do próprio inconsciente.

O jogo foi criado nos anos de 2022 e 2023 pela psicóloga junguiana e doutora Clarissa De Franco. Além de terapeuta clínica, Clarissa é professora universitária e desenvolveu ao longo de vinte anos trabalho de estudos dos sonhos. A produção do jogo, em especial para a construção do Livro dos Símbolos, contou com uma equipe de profissionais: as/os psicólogas/os junguianas/os Clarissa De Franco, Eduarda Ribeiro Silva, Maria Elayne da Silva Cipriano e Thiago Domingues; a estagiária de Psicologia Kamila Soares Ascenção; a revisora de português Erotilde Ribeiro De Franco; e a ilustradora e designer Beatriz Ascenção Teixeira, ou Bia Teixeira, que cuidou de toda a produção artística do jogo.

A ideia do jogo surgiu em um sonho em que a criadora Clarissa De Franco visualizava os relatos de sonhos de seus pacientes e de pacientes de Carl Gustav Jung em formato de cartas. No sonho, ela visualizava imagens de elementos (fogo, terra, ar e água), como se compusessem uma grande roda da vida. As cartas dos sonhos iam caindo nessa grande roda de elementos, algumas se transformavam em imagens, como vasos de cerâmica, água com substância efervescente, partes grudadas e ao mesmo tempo sendo desprendidas com dor de uma pessoa que estava deitada na terra, lembrando as sete operações alquímicas (Edinger, 1990), que apoiaram a fundamentação do jogo... Assim nasceu Símbolos do Inconsciente, em julho de 2022, em um momento de férias em que Clarissa e seus filhos estavam no sítio da família na cidade de Extrema, Minas Gerais.

Durante o ano de 2024, Clarissa desenvolveu uma pesquisa científica de Pós-Doutorado junto ao Núcleo de Estudos Junguianos do Programa de Estudos PósGraduados em Psicologia Clínica da PUCSP, realizando sessões online do jogo com quarenta terapeutas junguianas/os/es. Os resultados da pesquisa indicaram avaliações do jogo pelos/as terapeutas junguianos/as muito positivas, abrindo caminhos de validação do instrumento na prática clínica e de pesquisa. A publicação da pesquisa pode ser vista em Franco, 2024. A equipe de pesquisa contou com a participação da mestrandona Renata Canal e Thiago Domingues, da doutora Clarissa De Franco, do doutor Durval Luiz de Faria, da psicóloga Maria Elayne da Silva Cipriano, todos/as psicólogos/as do campo junguiano.

Existem duas versões do Jogo Símbolos do Inconsciente, uma impressa, indicada para sessões presenciais coletivas e individuais com o jogo e a outra disponível para pessoas cadastradas e autorizadas no site: www.simbolosdoinconsciente.com.br, que é voltada a sessões individuais, no formato online.

Mesmo se tratando de uma ferramenta terapêutica, que pode ser utilizada na área clínica e também em pesquisas do campo clínico junguiano, por ser um jogo, evoca o universo lúdico, convocando para a cena um importante e controverso arquétipo do inconsciente coletivo – o Trickster – conhecido por diversas manifestações culturais como o Coringa, o Bobo ou o Louco do Tarô de Marselha, o Bufão da Idade Média, Hermes, entre outros. Carl Gustav Jung (2000) aponta que Trickster é um personagem ligado ao arquétipo da sombra e que atua em bases instintivas. O Trickster tem um caráter ambíguo que representa um desafio à racionalidade oficial dos sistemas vigentes. Tem regras próprias, opera nas margens da oficialidade, provoca riso mesmo diante das dificuldades da vida, desafiando-nos a relativizar o olhar para a nossa caminhada existencial, a partir de uma lógica incomum, da diversão, do confronto a regras rígidas, da desestabilização da ordem conhecida.

A partir da lógica arquetípica tricksteriana, o jogo se torna uma ferramenta que desafia o contexto clínico tradicional, ativando funções psíquicas menos valorizadas na cultura ocidental, como a intuição e o sentimento. Sendo a Psicologia um campo científico nascido em uma tradição racionalista e empirista, como boa parte das ciências modernas que se estruturaram nos séculos XVIII e XIX, e estando portanto ligada mais fortemente às funções pensamento e sensação, a proposição de um jogo terapêutico convida a desestabilizar momentaneamente as bases nas quais estão apoiadas a prática clínica tradicional ocidental para abrir-se a novos caminhos cognitivos de compreensão dos fenômenos e desenvolvimento do processo de individuação.

Símbolos do Inconsciente enquadra-se na modalidade de jogo terapêutico, que propicia entretenimento, junto com apoio para a elaboração de processos de vida. Existe todo um debate sobre a perspectiva do “terapêutico”. Sendo “therapeia” o sentido grego da palavra terapia, ligado ao cuidado e tratamento de enfermos na busca de cura dos males, consideramos que o Jogo Símbolos do Inconsciente se apresenta como uma ferramenta que oferece caminhos de cuidado, tratamento, elaboração e manejo dos conteúdos psicológicos e emocionais ligados a um tema de vida. Não se trata em si de uma terapia, mas de uma ferramenta de apoio ao processo terapêutico, ou pontualmente uma ferramenta que desperta elementos ligados à arte do cuidado e do tratamento do campo “psi”.

O jogo é colaborativo, sendo indicada a presença de uma figura facilitadora, tanto nos jogos individuais, quanto coletivos. Caso as pessoas se sintam devidamente instruídas a manejar o Jogo Símbolos do Inconsciente, é possível realizar jogadas ou sessões sem a presença de uma pessoa facilitadora, após capacitação no instrumento. É possível

que pessoas que já passaram pela Formação do Jogo e por sessões acompanhadas por pessoas facilitadoras, possam jogar sozinhas.

Símbolos do Inconsciente é indicado para um/a a seis jogadores/as. As sessões do jogo podem ser online ou presenciais. Conforme indicamos, recomendamos que haja a presença de uma pessoa facilitadora para conduzir os conteúdos simbólicos do Jogo. Tal pessoa facilitadora poderá ser do campo da Psicologia ou não, mas é indicado que realize a Formação do jogo para fins de treinamento e capacitação para o manejo da ferramenta diante da prática clínica terapêutica. As informações sobre a Formação do Jogo Símbolos do Inconsciente estão disponíveis em: www.simbolosdoinconsciente.com.br.

Lembramos que para os jogos online, é preciso fazer o cadastro no site e obter a autorização para jogar. As informações para obter a licença e também para obter o jogo presencial também estão disponíveis no site.

2 | FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA

Este item será apresentado de forma resumida, considerando que a fundamentação do jogo Símbolos do Inconsciente se apoiou em uma bibliografia extensa da Psicologia Analítica, abordando diversos aspectos e estudos que aqui neste artigo não puderam ser descritos e analisados, em função das limitações de espaço.

2.1 O trabalho com imagens na Psicologia Analítica e Arquetípica

Paulo Afrânio Sant'Anna (2005, p. 19) indica que “para a Psicologia Analítica, a imagem não é apenas uma representação visual, resultado da percepção sensorial, da atividade mnemônica ou da transferência da energia psíquica, mas a linguagem básica da psique, criativa e autogeradora em si mesma”. Nesse sentido, a imagem não se restringe a uma representação de algo na consciência, não tendo apenas papel visual ou estético, nem se refere a algo estático, com conteúdo fixo. A imagem se liga à capacidade da psique de agrupar elementos em imagens primordiais que lhes atribuem significado, constitui-se no próprio ato da consciência.

A escola clássica de Psicologia Analítica, que traz foco à vivência do eixo ego-self e ao caráter religioso dessa experiência, segundo o qual a consciência passa a se relacionar com a dimensão transcendente, ou o si mesmo, as imagens ocupam um lugar de mediadoras entre consciente e inconsciente. Para construir e identificar as pontes entre consciente e inconsciente, são utilizadas técnicas como imaginação ativa e amplificação simbólica, presentes na estruturação desse jogo. Por meio dessas técnicas, o diálogo com as imagens psíquicas favorece a conscientização e a integração das dimensões inconscientes da psique. Já o olhar complementar trazido pela escola arquetípica considera a imagem como expressão direta da psique.

Contrariamente à perspectiva simbólica, que tende a classificar as imagens em arquetípicas ou não a partir de sua forma – mais ou menos universais –, a perspectiva imagética da escola arquetípica propõe também a operacionalização desse conceito: o que torna uma imagem arquetípica é o modo como ela é tocada, não a forma dela. Recorre-se ao sentido dado por Jung, segundo o qual os arquétipos são portadores de significado, razão pela qual o que determina o caráter arquetípico de uma imagem é sua capacidade de evocar significado, e não sua forma. (Sant'Anna, 2005, p. 25).

Hillman (1977, 1978) chama de “consciência da alma” ou “criação da alma” o desenvolvimento de uma consciência metafórica apoiada em imagens. É proposta uma abordagem direta e vivencial da imagem, a partir da qual “a explicação ou a interpretação egóicas são substituídas pela vivência, pelo tratamento lúdico e pela conexão emocional. Enfatizam-se os aspectos funcionais e valorativos do arquétipo e não os formais e descritivos. (...) Trabalhar no plano da imagem permite o reconhecimento dos movimentos da alma e sua integração à consciência”. (Sant'Anna, Paulo Afrânio, 2005, p. 25). Na criação da alma, qualquer imagem pode tornar-se arquetípica, pois no trabalho com a imagem ela passa a significar algo para o sujeito, com um sentido emocional, afetivo, vivencial e poético.

2.2 Amplificação Simbólica e Imaginação Ativa

A amplificação simbólica é um processo de expansão do significado de um símbolo ou imagem, de modo a torná-lo aplicável em diferentes situações e contextos. Andrew Samuels (2002, p. 7-8) a define como: “(...) uma técnica que envolve o uso dos paralelos míticos, históricos e culturais de forma a esclarecer, tornar mais amplo e, por assim dizer, aumentar o volume do material factual, emocional e de fantasia, que pode ser obscuro, tênue e difícil de tratar”. O método de amplificação foi introduzido de forma estruturada na psicologia por Carl Gustav Jung no livro Símbolos da Transformação (Jung, 1986), obra que busca firmar a Psicologia Junguiana com a perspectiva de uma psique coletiva, saindo do vies personalístico da Psicanálise.

Jung alertava sobre a importância de não se fixar literalmente na imagem (Jung, 1984), pois a psique utiliza metáforas para expressar um sentido desconhecido. O método de amplificação inclui aspectos coletivos, fazendo analogias com fontes míticas, históricas e culturais para expandir o conteúdo simbólico. Isso permite que o indivíduo vá além do seu limite individual e se conecte com uma coletividade simbólica arquetípica, ampliando as possibilidades de interpretação. Jung caracterizou a amplificação como um “método de abordagem dos significados oníricos” (Jung, 1999, p. 170).

A hermenêutica junguiana clássica utiliza a técnica da amplificação para explorar os mitos e alcançar estruturas arquetípicas do inconsciente. Essa técnica envolve o uso de analogias para enriquecer o sentido das imagens, tornando mais amplo e esclarecedor o material factual, emocional e fantasioso. A amplificação utiliza uma linguagem circular e

poética do mito e do símbolo para conectar o pensamento dirigido com camadas profundas do espírito humano.

Não se deve perder uma proximidade com o conteúdo imagético original, conforme observa Jacobi (2013, p. 101): “A amplificação é, portanto, uma espécie de associação limitada, vinculada e dirigida que retorna continuamente ao centro de significado dado no sonho, girando, por assim dizer, em torno deste mesmo centro”. Esse movimento de girar em torno de um mesmo centro da imagem é conhecido como circum-ambulação e faz parte da amplificação, que tem basicamente três momentos: contato inicial com o símbolo, amplificação coletiva por meio de paralelos míticos, históricos, culturais, e retorno ao subjetivo com o auxílio das analogias universais.

Já a imaginação ativa consiste no desdobramento de “uma imagem onírica e uma associação do paciente para lhe dar como tarefa elaborar ou desenvolver estas imagens, deixando a fantasia trabalhar livremente” (Jung, 1984, p. 139). Por meio de expressões variadas como modelagem, pintura, desenho, teatro, cria-se uma cadeia de significados e fantasias ligadas à imagem inicial. Esta cadeia vai se transformando, se desenvolvendo, a partir de uma lógica própria, podendo assumir um caráter de encenação. A imaginação ativa requer a participação criativa do ego e promove uma interação entre conteúdos inconscientes e o estado de vigília.

“Pelo pensamento-fantasia se faz a ligação do pensamento dirigido com as camadas mais antigas do espírito humano, que há muito se encontram, abaixo do limiar da consciência [...]” (Jung, 1999, p. 25). O desdobramento livre e pessoal da imagem na imaginação ativa encontra-se com elementos arquetípicos, estimulados pela amplificação.

2.3 Fases Alquímicas

Carl Gustav Jung (2008; 2011a; 2011b) acreditava que a alquimia era uma metáfora para o processo de individuação, ou seja, o processo de integração dos aspectos conscientes e inconscientes da psique. O processo de individuação é composto por várias fases ou etapas, que poderiam corresponder de forma metafórica às fases alquímicas.

Edinger (1990) descreve sete principais fases alquímicas: Calcinatio (operação ligada ao elemento fogo e à função intuição), Solutio (ligada ao elemento água e à função sentimento), Coagulatio (ligada ao elemento terra e à função sensação), Sublimatio (ligada ao elemento ar e à função pensamento), Mortificatio, Separatio e Coniunctio. Estas fases fazem parte de outras etapas alquímicas, como a Nigredo – fase em que o indivíduo confronta sua sombra e sente-se perdido e desorientado. É um momento de crise e caos, mas também de potencial transformação; Albedo, ou “branqueamento”, quando começa a integrar sua sombra e a ganhar clareza mental e emocional, sendo um momento de purificação e renovação; Citrinitas, ou “amarelecimento”, em que o indivíduo começa a desenvolver seus aspectos criativos e intuitivos, sendo um momento de expansão e

descoberta, e Rubedo ou “vermelhidão”, em que o indivíduo alcança a realização do self e se torna plenamente integrado, um momento de transcendência e união com o divino.

Em relação às sete fases, de modo resumido, podemos compreendê-las como um processo de transformação da consciência, análogo à individuação. A Pedra Filosofal simboliza o ápice desta tarefa que integra matéria e espírito, após um árduo e sagrado trabalho conhecido como opus, ou a realização das fases alquímicas em busca do elixir sagrado. Na Alquimia, tudo começa pela prima matéria, que é caótica e indiferenciada, estruturada em torno dos quatro elementos (fogo, terra, ar e água). Os processos alquímicos vão promovendo a diferenciação destes elementos até que seja possível uma integração novamente em um estado já transformado. De forma análoga, na consciência, o processo conhecido como Prima Matéria dá origem ao ego estruturado em quatro funções: intuição, sensação, pensamento e sentimento. O processo de individuação nos leva a nos diferenciar dos outros seres e a encontrar a nossa Pedra Filosofal: a integração entre consciente e inconsciente.

Coniunctio é a operação alquímica que finaliza todos os processos, e que pode finalmente produzir a Pedra Filosofal, uma pedra, como diz Marie Louise Von Franz (2022a) “mediadora dos elementos”, que “oculta toda a ciência” em si, ou todo o conhecimento. O milagre desta etapa consiste em integrar matéria e espírito, aspectos inferiores e superiores. A chamada “união de oponentes” é uma síntese, após queimar as prisões do ego em Calcinatio, deixar as águas dissolverem as emoções negativas em Solutio, afirmar novos desejos para recomeçar em Coagulatio, elevar a consciência e enxergar outras perspectivas em Sublimatio, reconhecer a podridão do processo e identificar as mortes em Mortificatio, fazer os cortes necessários e identificar e o que sobra de essencial em Separatio, em Coniunctio é hora de realizar o casamento alquímico, o ouro que se busca, que sintetiza todo trabalho para elaborar os processos.

Edinger (1990) destaca que essas fases não são lineares e podem se sobrepor ou ocorrer simultaneamente. Além disso, cada indivíduo vive essas fases de forma única e pessoal.

2.4 Etapas de interpretação dos sonhos

Finalmente, um outro conceito estruturante presente na dinâmica do jogo Símbolos do Inconsciente é relativo aos passos de interpretação de sonhos. Nesse contexto, destacamos o trabalho de Marion Rauscher Galbach (2000; 2021). Marion (2000) propõe uma estrutura de processamento dos sonhos, dividida em etapas como: 1. Exposição (local, personagens, indicação de tempo e de tema, questão inicial); 2. Intriga (ações e dinâmicas expressas pelo sonho); 3. Culminação (sequências, mudanças e questões levantadas); 4. Lise ou desenlace (resultado, solução ou catástrofe)” (Gallbach, 2000. p. 14-18), além

de dar foco nos/as protagonistas, suas ações e sentimentos e no processo de “recriação imaginativa do sonho” (Gallbach, 2000, p. 18).

Para a dinâmica do jogo, os passos de interpretação de sonhos foram adaptados e simplificados, de modo que a interpretação das cartas do jogo Símbolos do Inconsciente passa pelas etapas indicadas nos procedimentos presentes nesse Livro do Jogo e no Cartão Orientativo de Intepretação das Cartas. Percebe-se que este roteiro mantém alguns passos fundamentais em roteiros clássicos de interpretação de sonhos: principais emoções e imagens, personagens, desfecho da história, símbolos... No entanto, ele foi adaptado para uma dinâmica de jogo.

Este roteiro adaptado para o jogo, já indicado, contém os seguintes passos: 1) N: Número: Número da rodada de interpretação da Carta (1, 2 ou 3) e número da Carta sorteada (ex.: 10.N, 13.I ou 17.ZS). 2) H: Criação da História (H) em cartas de Imagem ou de Zona de Sombra (imagem). 3) DS ou C: Desenho ou Cena em cartas de Narrativa ou Zona de Sombra (narrativa). 4) EPCH: Emoções e palavras-chave. 5) T: Título. 6) P: Personagens com características. 7) D: Desfecho. 8) FA: Fase Alquímica. 9) S: Símbolo (escolha e amplificação). 10) RTV: Relação da carta com o Tema de Vida. 11) Não repetir cartas sorteadas

3 I OBJETIVO DO JOGO

O jogo Símbolos do Inconsciente tem como objetivo ampliar a consciência das pessoas jogadoras, gerando orientação sobre um tema de vida trazido para o jogo, seja ligado a uma questão desafiadora, a uma temática que está trazendo dúvidas ou angústias, ou simplesmente um ponto da vida para o qual a pessoa busca reflexões e aprimoramentos. O jogo pode auxiliar na integração de processos emocionais e psicológicos relativos a este tema, por meio de processos como amplificação simbólica e imaginação ativa, e pode ser também utilizando como instrumento lúdico em arteterapia ou voltado a encenações, improvisações teatrais.

Também pode ser uma ferramenta de apoio a tomadas de decisões ou deixar mais claras algumas direções internas a respeito de situações e contextos de vida, fazendo emergir conteúdos inconscientes sobre o tema em questão, e tornando-se um instrumento que permite que nosso self, como guia interno, nos conduza. Indicamos que não se trata de uma ferramenta oracular, que realiza previsões de futuro, mas sim, um instrumento projetivo.

Além de oferecer um exercício de amplificação de consciência sobre o Tema de Vida trazido para a sessão com o jogo, a ferramenta também pode servir como exercício simplificado para a análise de sonhos, já que a base teórica do jogo é a teoria junguiana de interpretação de sonhos e muitos dos elementos presentes são relativos a esta teoria, inclusive o roteiro de interpretação das Cartas. Conforme indicamos no item anterior, o Jogo

tem contornos terapêuticos, no sentido de oferecer um cuidado e um encaminhamento no manejo dos conteúdos que surgem.

4 I MODALIDADES DO JOGO

Símbolos do Inconsciente pode ser jogado nas seguintes modalidades:

- **Jogo individual com apoio de pessoa facilitadora:** Nessa modalidade, a sessão pode ser online (por meio de cadastro no site: simbolosdoinconsciente.com.br) ou presencial com o jogo físico. A pessoa facilitadora deve passar pelo curso de Formação do jogo, cujas informações estão disponibilizadas no site.
- **Jogo individual sem apoio de pessoa facilitadora:** Nesse caso, a pessoa que já passou pelo curso de Formação do jogo pode jogar sozinha, seja na modalidade online ou física.
- **Jogo coletivo (até 6 pessoas) com Tema de Vida Coletivo e com o apoio da pessoa facilitadora:** Indicamos que os jogos coletivos sejam desenvolvidos na modalidade presencial. A pessoa facilitadora deve passar pelo curso de Formação do Jogo, cujas informações estão disponibilizadas no site: www.simbolosdoinconsciente.com.br. Nessa modalidade, escolhe-se um único Tema de Vida comum ao grupo e são feitas três rodadas de interpretação com três cartas comuns a todo o grupo, que deve compartilhar impressões e percepções, passando por todas as etapas de interpretação coletivamente (H ou DS, EPCH, T, P, D, FA, S). Para maiores informações, consultar o item de Jogos Coletivos com Tema de Vida Coletivo.
- **Jogo Coletivo (até 6 pessoas) com Tema de Vida Coletivo e sem o apoio da pessoa facilitadora:** Nessa modalidade, o grupo segue as informações do item anterior, sem a presença de uma pessoa facilitadora.
- **Jogo Coletivo (até 3 pessoas) com Tema de Vida Individual para cada jogador/a com apoio da pessoa facilitadora:** Esta modalidade tem regras próprias que devem ser lidas no item do Jogo Coletivo com Tema de Vida Individual. Cada pessoa do grupo escolhe seu Tema e receberá palpites e sugestões do grupo.
- **Jogo Coletivo (até 3 pessoas) com Tema de Vida Individual para cada jogador/a sem apoio da pessoa facilitadora:** Nessa modalidade, o grupo segue as informações do item anterior, sem a presença de uma pessoa facilitadora.

5 I ELEMENTOS DO JOGO

- 1 dado personalizado com faces N, I, ZS, N, I, N/I
- 14 fichas para cálculo dos níveis do Jogo (jogos coletivos)
- 30 Cartas de Narrativa (N)

- 37 Cartas de Imagem (I)
- 23 Cartas de Zona de Sombra (ZS)
- 1 Livro do Jogo
- 1 Livro dos Símbolos
- 1 Círculo das Fases Alquímicas (Tabuleiro)
- 1 Cartão Orientativo de Interpretação das Cartas (frente) e das Sínteses Interpretativas (verso).

5.1 Cartas de Narrativa, Imagem e Zona de Sombra

O jogo possui 90 cartas divididas em três tipos: Imagem, Narrativa e Zona de Sombra e a seleção destas cartas teve dois tipos de critérios: os níveis de integração da sombra pelo ego e as sete operações alquímicas.

Para discernir as três categorias de cartas do jogo primeiramente nos baseamos em níveis de integração da sombra pelo ego, considerando que para a Psicologia Junguiana, a sombra contém elementos negados, reprimidos, desconhecidos ou não reconhecidos em nossa psique. Jung aponta que a sombra representa “um lado menos perfeito, menos luminoso que, sendo assim, não corresponde aos ideais de perfeição” (Jung, 2014, p. 50). No entanto, a sombra pode conter também elementos criativos que seriam como potências ocultas nossas, que ainda não identificamos em nós e que podem ser criativas e construtivas, caso venhamos a integrar estes aspectos à nossa consciência.

Apesar de conter também aspectos criativos e potências não reconhecidas, de uma maneira geral, a sombra envolve conteúdos que não queremos ver e com os quais não queremos lidar, seja porque dói, porque não estamos maduros/as para lidar com o tema, ou porque envolve um tema constrangedor, dolorido, embaraçoso e desconcertante. Marie Louise Von Franz indica que a sombra é como “um outro” com quem precisamos nos relacionar, às vezes cedendo e outros momentos resistindo. E que este outro poderá se tornar hostil quando ignorado ou mal compreendido (Von Franz, 2016).

Todo indivíduo possui sombra, já que se trata de todo potencial inconsciente. Quanto menos a sombra estiver incorporada e integrada à vida consciente, tanto mais densa e difícil ela se tornará.

Em termos de níveis de integração da sombra pelo ego, compreendemos que Cartas de Imagem evocam aspectos mais intuitivos e sensoriais, permitindo caminhos de integração mais fluidos, espontâneos e menos racionais. Nesse sentido, as funções sensação e intuição, chamadas por Jung de irracionais, assumem a cena, convocando caminhos em que o símbolo encontra perspectivas de pontes entre a consciência e o inconsciente.

Um segundo nível de integração da sombra está ligado ao contato com as Cartas de Narrativa, que produzem um caminho que pode ser menos invasivo psicologicamente para o sujeito, mas também menos fácil de criar pontes, ou seja, entendemos que os relatos de sonhos lidos como uma história “vivida” por outras pessoas produzem um distanciamento inicial, permitindo que o ego organize suas defesas e vá aos poucos se relacionando com o conteúdo dos relatos por meio das etapas orientadas pelo roteiro de interpretação. Nesse sentido, no contato com as Cartas de Narrativa, a integração de conteúdos sombrios ocorre de forma um pouco mais controlada que em relação às Cartas de Imagem, pois permite que as funções racionais (pensamento e sentimento) organizem os passos da integração.

Finalmente, as Cartas de Zona de Sombra, que contêm conteúdos normalmente associados a pesadelos: queda, acidente, morte, separação, perda, caos, fantasma, prisão, dor, sufocamento, entre outros temas, foram chamadas de Zona de Sombra porque invadem o ego de maneira mais evidente e menos controlada. Composta por cartas tanto de relatos de sonhos, quanto de imagens, a Zona de Sombra está especificada por seu conteúdo e não pela forma. Nesse sentido, a integração de tais conteúdos tende a acontecer de forma menos organizada e estruturada pelo ego, sendo sua integração mais difícil, porque negada e reprimida.

A partir da seleção dos três tipos de Cartas (Imagem, Narrativa e Zona de Sombra), partimos para a seleção das cartas propriamente ditas em cada uma das três categorias. Para isso, utilizamos as sete fases alquímicas, que podem ser melhor compreendidas a partir dos estudos de Edward Edinger (1990): Calcinatio, Solutio, Coagulatio, Sublimatio, Mortificatio, Separatio e Coniunctio.

A atribuição de cada fase alquímica a cada carta se deu por meio das imagens ou símbolos que se destacam, seja na pintura (Cartas de Imagens), nos relatos de sonho (Cartas de Narrativa) ou nas Cartas de Zona de Sombra, ligadas a situações que representam pesadelos. Compreendendo os símbolos e imagens que são frequentes em cada fase alquímica e como estas se expressam nos sonhos (Edinger, 1990), identificamos nas cartas estas fases, sendo que algumas poucas cartas não possuem fases alquímicas e outras (também poucas) possuem mais de uma fase alquímica para que a pessoa jogadora possa escolher no momento do jogo.

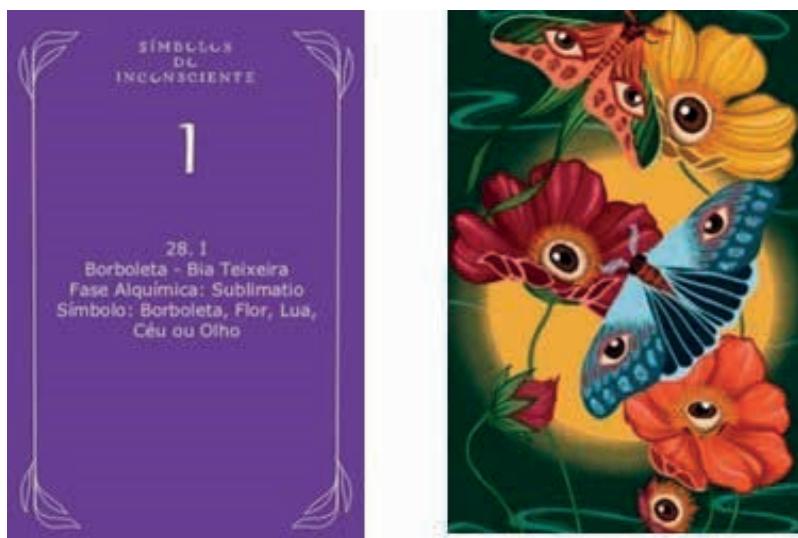
5.1.1 Cartas de Imagem (I)

As cartas de Imagem (trinta e sete no total) são identificadas pela letra I tanto no dado quanto no verso das cartas e são compostas por quatro tipos de imagens: I-A: Pinturas ou fragmentos de pinturas de artistas renomados/os e que já entraram em domínio público, I-B: Imagens alquímicas de Matthäus Merian retiradas do Livro Atalanta Fugiens (MAIER, 1617), I-C: Obras do pintor suíço Peter Birkhäuser, que trabalhou com Carl Gustav Jung, e e sobre as quais (cartas de imagem de Peter Birkhäuser) a criadora do jogo obteve

autorização da família para seu uso, e por último, I-D: Imagens criadas especialmente para o jogo Símbolos do Inconsciente pela artista brasileira Bia Teixeira.

Reconhecemos que a seleção das imagens e de pintores/as tem um caráter eurocentrado e ocidentalizado. Algumas autoras latinas, como Bia Teixeira (dez pinturas, sendo seis em Cartas de Imagem e quatro em Cartas de Zona de Sombra), Abigail de Andrade (uma pintura nas Cartas de Imagem) e Frida Kahlo (uma pintura na Cartas de Zona de Sombra) fizeram parte da seleção, ainda assim, é preciso reconhecer que tivemos dificuldades de encontrar autoras dentro do critério de domínio público (que faleceram há mais de setenta anos). E, em função de desconhecimento da autora do jogo Símbolos do Inconsciente a respeito da arte oriental, também reconhecemos essa defasagem de conteúdo. Tal viés, no entanto, será revisado em versões posteriores do jogo.

Exemplo de carta de imagem:



5.1.1.1 Categorias das Cartas de Imagem

I-A: Pinturas ou fragmentos de pinturas de artistas renomadas/os e que já entraram em domínio público

- 1.I: Roda da Rosa – Edward Pothast – Fase alquímica: Coniunctio.
- 5.I: Ponte sobre uma lagoa de lírios d’água – Claude Monet – Fase alquímica: Solutio.
- 7.I: Nabucodonosor – William Blake – Fase alquímica: Coagulatio.
- 8.I: A glorificação – Edmund Blair Leighton – Fase alquímica: Separatio.
- 9.I: As idades e a morte – Hans Baldung Grien – Fase alquímica: Mortificatio.
- 13.I: Peter Birkhäuser. Sem Fase alquímica.

- 15.I: O ancião dos dias – William Blake – Fase alquímica: Separatio.
- 18. I: A dança da vida – Edvard Munch – Fase alquímica: Coniunctio.
- 19.I: A senhorita do mar – Edvard Munch - Fase alquímica: Solutio.
- 20.I: Disparates: modos de voar – Francisco de Goya – Fase alquímica: Sublimatio.
- 22.I: A árvore da vida – Gustav Klimt – Fase alquímica: Coniunctio.
- 27.I: Quarto em Arles – Vicent Van Gogh – Sem fase alquímica.
- 30.I: O barbeiro de Suez – Leon Bonnat – Fase alquímica: Coniunctio.
- 31.I: San Giorgio Maggiore no crepúsculo – Claude Monet – Fase alquímica: Solutio.
- 32.I: O beijo – Gustav Klimt – Fase alquímica: Coniunctio.
- 35.I: Estrada do Mundo Novo com Pão de Açúcar ao Fundo – Abigail de Andrade – Sem fase alquímica.

I-B: Imagens alquímicas de Matthäus Merian retiradas do Livro Atalanta Fugiens, de Michel Maier (1617)

- 2.I: Emblema 2: “A Terra é sua enfermeira” – imagem de Matthäus Merian – Fase alquímica: Coagulatio.
- 3.I: Emblema 23: “Quando Pallas nasceu, e Sol estava em conjunção com Vênus, choveu ouro em Rodes” – imagem de Matthäus Merian – Fase alquímica: Coagulatio.
- 6.I: Emblema 18: “O fogo gosta de queimar, mas não transforma as coisas em ouro” – imagem de Matthäus Merian – Fase alquímica: Calcinatio.
- 10.I: Emblema 29: “Como uma salamandra vive no fogo, uma pedra também” – imagem de Matthäus Merian – Fase alquímica: Calcinatio.
- 21.I: Emblema 14: “Este é o dragão que devora seu rabo” – imagem de Matthäus Merian – Fase alquímica: Coniunctio.
- 25.I: Emblema 19: “Se você matar um dos quatro, todos morrerão imediatamente” – imagem de Matthäus Merian – Fase alquímica: Separatio.

I-C: Obras do pintor suíço Peter Birkhäuser

- 4.I: Peter Birkhäuser – Fase alquímica: Coagulatio.
- 11.I: Fogo gera nascimento – Peter Birkhäuser – Fase alquímica: Calcinatio.
- 14.I: Peter Birkhäuser – Fase alquímica: Separatio.
- 17.I: Puer – Peter Birkhäuser – Fase alquímica: Sublimatio.

- 23.I: Peter Birkhäuser – Fase alquímica: Calcinatio.
- 24.I: O urso na árvore de luz – Peter Birkhäuser – Fase alquímica: Calcinatio.
- 29.I: O andarilho – Peter Birkhäuser – Fase alquímica: Sublimatio.
- 33.I: A dançarina de fogo – Peter Birkhäuser – Fase alquímica: Calcinatio.
- 34.I: Peter Birkhäuser – Fase alquímica: Coniunctio

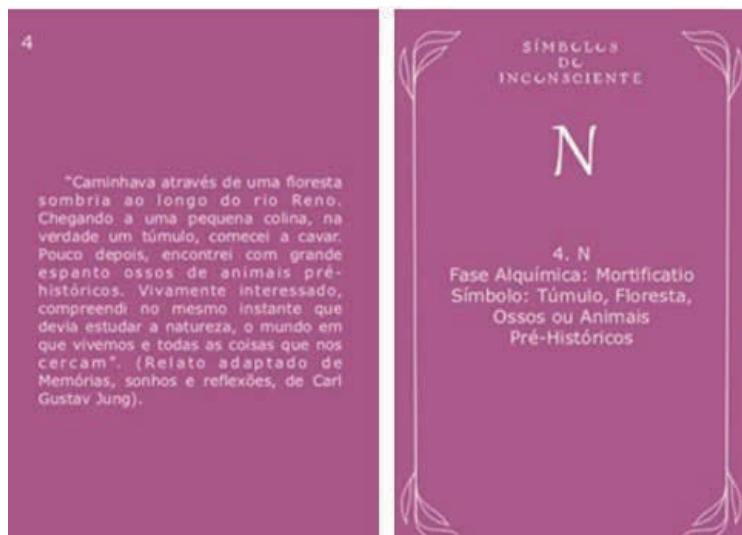
I-D: Imagens criadas especialmente para o jogo Símbolos do Inconsciente pela artista brasileira Bia Teixeira.

- 12.I: Espelho – Bia Teixeira – Fase alquímica: Coniunctio.
- 16.I: Café – Bia Teixeira – Fase alquímica: Solutio.
- 26.I: Baleia – Bia Teixeira – Fase alquímica: Solutio.
- 28.I: Borboleta – Bia Teixeira – Fase alquímica: Sublimatio.
- 36.I: Floresta – Bia Teixeira – Fase alquímica: Sublimatio.
- 37.I: Animais – Bia Teixeira – Fase alquímica: Solutio.

5.1.2 Cartas de Narrativa (N)

As trinta Cartas de Narrativa são compostas por N-A: relatos de sonhos já publicados em obras junguianas ou N-B: relatos de sonhos presentes em casos clínicos, com autorização para uso.

Exemplo de Carta de Narrativa:



N-A: Relatos de sonhos publicados em obras junguianas

- 1.N: Relato adaptado do livro: Anatomia da Psique, de Edward Edinger. – Fase alquímica: Coagulatio.
- 2.N: Relato adaptado do livro: Anatomia da Psique, de Edward Edinger. – Fase alquímica: Separatio.
- 4.N: Relato adaptado do livro: Memórias, sonhos e reflexões, de Carl Gustav Jung. – Fase alquímica: Mortificatio.
- 5.N: Relato adaptado do livro: Anatomia da Psique, de Edward Edinger. – Fase alquímica: Calcinatio.
- 7.N: Relato adaptado do livro: Anatomia da Psique, de Edward Edinger. – Fase alquímica: Sublimatio.
- 11.N: Relato adaptado do livro: Anatomia da Psique, de Edward Edinger. – Fase alquímica: Sublimatio.
- 13.N: Relato adaptado do livro: Memórias, sonhos e reflexões, de Carl Gustav Jung. – Sem fase alquímica.
- 16.N: Relato adaptado do livro: Sonhos: símbolos religiosos do inconsciente, de James A. Hall. – Fase alquímica: Solutio.
- 17.N: Relato adaptado do livro: Anatomia da Psique, de Edward Edinger. – Fase alquímica: Calcinatio
- 24.N: Relato adaptado do livro: Sonhos: símbolos religiosos do inconsciente, de James A. Hall. – Fase alquímica: Coagulatio.
- 26.N: Relato adaptado do livro: Freud e Jung: sobre a religião, de Michael Palmer. – Fase alquímica: Mortificatio.
- 27.N: Relato adaptado do livro: Sonhos: símbolos religiosos do inconsciente, de James A. Hall. – Fase alquímica: Mortificatio.
- 28.N: Relato adaptado do livro: Anatomia da Psique, de Edward Edinger. – Fase alquímica: Coagulatio.
- 30.N: Relato adaptado do livro: Breve curso sobre sonhos, de Robert Bosnak. – Fase alquímica: Separatio.

N-B: Relatos de sonhos presentes em casos clínicos, com autorização para uso

- 3.N – Fase alquímica: Coagulatio.
- 6.N – Fase alquímica: Solutio.
- 8.N – Fase alquímica: Coniunctio.
- 9.N – Fase alquímica: Sublimatio.

- 10.N – Fase alquímica: Solutio.
- 12.N – Fase alquímica: Coniunctio.
- 14.N – Fase alquímica: Coagulatio.
- 15.N – Fase alquímica: Sublimatio.
- 18.N – Fase alquímica: Separatio.
- 19.N – Fase alquímica: Calcinatio.
- 20.N – Sem fase alquímica.
- 21.N – Sem fase alquímica.
- 22.N – Sem fase alquímica.
- 23.N – Fase alquímica: Sublimatio.
- 25.N – Fase alquímica: Coniunctio.
- 29.N – Fase alquímica: Solutio

5.1.3 Cartas de Zona de Sombra (Zs)

As vinte e três Cartas de Zona de Sombra contêm tanto imagens quanto relatos de sonhos, mas se referem a conteúdos que podemos associar aos pesadelos, como imagens e símbolos ligados a: caos, separação perda, morte, sufocamento, fantasma, contaminação, queda, acidente, entre outros temas. As Cartas de Zonas de Sombra são áreas do jogo que convidam a lidar com elementos de sombra de maneira mais evidente que em outros processos do jogo. Isso quer dizer que a integração pelo ego dos conteúdos das Cartas de Zona de Sombra é mais trabalhosa e difícil, porque se trata de conteúdos que normalmente reprimimos, negamos, que nos incomoda e com os quais não queremos lidar.

No Jogo Símbolos do Inconsciente, as Cartas de Zona de Sombra evocam conteúdos relativos às “ilhas de consciência própria” que podem estar subterrâneas à consciência do ego que tenta organizar e orientar a psique. São aspectos que em geral podem tocar em pontos mais sensíveis e menos elaborados psicologicamente.

Em jogos coletivos, durante a interpretação das Cartas de Zona de Sombra existe uma regra diferente das demais Cartas. A pessoa que está passando pela sessão do Jogo deverá escolher uma pessoa que sirva de guia para aquela jogada. Isso deve ocorrer apenas em jogos coletivos. A pessoa guia deverá servir de apoio para as percepções e reflexões da/o/e jogador/a/e, apoiando seu processo e momentaneamente assumindo o papel da pessoa facilitadora, que deverá permanecer orientando, mas de forma menos direta naquela rodada específica.

Exemplo de Carta de Zona de Sombra:



5.1.3.1 Categorias das Cartas de Zona de Sombra

As Cartas de Zona de Sombra são compostas por Imagens e Narrativas. Dividimos em três subtipos ligados às imagens de Zona de Sombra e dois subtipos ligados aos relatos de sonho: ZS-I-A: Pinturas ou fragmentos de pinturas de artistas renomadas/os e que já entraram em domínio público, ZS-I-B: Obras do pintor suíço Peter Birkhäuser, que trabalhou com Carl Gustav Jung, e sobre as quais (cartas de imagem de Peter Birkhäuser) a criadora do jogo obteve autorização da família para seu uso, e por último, ZS-I-C: Imagens criadas especialmente para o jogo Símbolos do Inconsciente pela artista brasileira Bia Teixeira; ZS-N-A: relatos de sonhos publicados em obras junguianas; e ZS-N-B: relatos de sonhos presentes em casos clínicos, com autorização para uso.

ZS-I-A: Pinturas ou fragmentos de pinturas de artistas renomadas/os e que já entraram em domínio público

- 1.ZS: Separação – Edvard Munch – Fase alquímica: Separatio
- 4.ZS: Caveira com o cigarro acesso – Vicent Van Gogh – Fase alquímica: Mortificatio.
- 8.ZS: O Grito – Edvard Munch – Fase alquímica: Solutio.
- 10.ZS: O fim do mundo – Peter Martin – Fase alquímica: Coagulatio.
- 13.ZS: O colosso – Francisco de Goya – Fase alquímica: Coagulatio.
- 14.ZS: A queda de Ícaro – Peter Raul Rubens – Fase alquímica: Sublimatio.
- 23.ZS: O veado ferido – Frida Kahlo – Fase alquímica: Mortificatio

ZS-I-B: Obras do pintor suíço Peter Birkhäuser

- 2.ZS: Peter Birkhäuser. – Fase alquímica: Sublimatio.
- 22.ZS: A anima de quatro olhos, Peter Birkhäuser. Fase Alquímica: Mortificatio

ZS-I-C: Imagens criadas especialmente para o jogo Símbolos do Inconsciente pela artista brasileira Bia Teixeira.

- 5.ZS: Sufocar – Bia Teixeira – Sem fase alquímica.
- 11.ZS: Avião caindo – Bia Teixeira – Fase alquímica: Sublimatio ou alcinatio.
- 15.ZS: Cemitério – Bia Teixeira – Fase alquímica: Mortificatio.
- 17.ZS: Miséria – Bia Teixeira – Fase alquímica: Mortificatio.

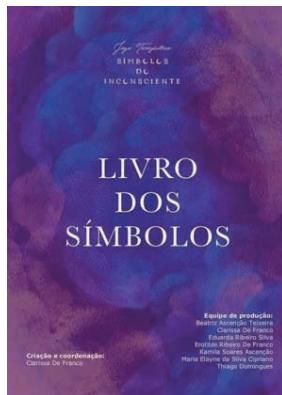
ZS-N-A: Relatos de sonhos publicados em obras junguianas

- 21.ZS: Relato adaptado do livro: Memórias, sonhos e reflexões, de Carl Gustav Jung. – Fase alquímica: Mortificatio.

ZS-N-B: Relatos de sonhos presentes em casos clínicos, com autorização para uso

- 7.ZS: Fase alquímica: Mortificatio
- 9.ZS: Fase alquímica: Mortificatio.
- 12.ZS: Fase alquímica: Calcinatio.
- 16.ZS: Fase alquímica: Separatio ou Solutio.
- 18.ZS: Fase alquímica: Separatio.
- 19.ZS: Fase alquímica: Calcinatio ou Separatio.
- 20.ZS: Sem fase alquímica.

5.2 Livro dos Símbolos



As Cartas de Narrativa, de Imagem e as Cartas de Zona de Sombra oferecem símbolos associados a elas. A cada rodada a pessoa escolhe um símbolo e pode ler sobre o seu significado no Livro dos Símbolos, criado para o Jogo por meio de uma tarefa de pesquisa e compilação de interpretações de símbolos baseadas em Dicionários de Símbolos especializados na área junguiana e psicológica. Tal Livro não tem pretensão de ser um Dicionário de Símbolos, mas de oferecer um compilado de imagens, informações e conteúdos para apoiar as reflexões no momento das sessões do Jogo.

Lembramos que o Livro dos Símbolos é um ponto de partida e de inspiração para abordar os símbolos e facilitar o processo a que Carl Gustav Jung chama de amplificação (JUNG, 1999), que basicamente se refere à tarefa de amplificar o significado de um símbolo a partir de referências de várias culturas, retornando depois ao significado que faz sentido ao/a sonhador/a. O Livro dos Símbolos traz uma discussão simplificada acerca dos símbolos presentes no jogo e não deve, nem de longe, esgotar ou limitar a discussão sobre os significados dos símbolos, sendo uma breve fonte de inspiração para refletir e ampliar a consciência.

Ao final do jogo, cada Símbolo que fica com o/a jogador/a traz um significado que poderá ser visto como um talismã a ser evocado em sua vida desperta quando tiver que lidar com o Tema de Vida escolhido para o Jogo.

5.3 Círculo das Fases Alquímicas (Tabuleiro)



O tabuleiro do jogo foi criado em formato circular, já que o círculo simbolicamente é associado à eternidade, aos eternos ciclos que não têm exatamente um início e um final, mas representam um processo contínuo, fazendo analogia aos processos de desenvolvimento da consciência durante a jornada existencial humana, processos tais em eternos recomeços, retomadas, reestruturações e aprendizados.

A criação do Jogo Símbolos do Inconsciente esteve apoiada nas referências das sete operações alquímicas: Calcinatio, Solutio, Coagulatio, Sublimatio, Mortificatio, Separatio e Coniunctio. As referências científicas dessa abordagem podem ser encontradas em várias obras do Jung (2002; 2008a; 2011a; 2011b) e também na obra de Edward Edinger (1990; 2008). Neste Livro do Jogo, a pessoa facilitadora pode ler sobre essas fases alquímicas na Fundamentação Teórica. É muito importante que a pessoa facilitadora aprenda sobre este conteúdo porque faz parte da dinâmica do Jogo refletir sobre os estágios de consciência que cada pessoa se encontra em relação ao Tema de Vida (TV).

O círculo é dividido em sete fases alquímicas e mais o setor para serem colocadas as fichas. Nesse sentido, a perspectiva desse tabuleiro é que cada fenômeno humano está momentaneamente ligado a determinados aprendizados que podemos conectar às fases alquímicas.

O Círculo das Fases Alquímicas é utilizado em jogos grupais presenciais. Os jogos individuais dispensam as fichas no tabuleiro, mas ainda sim utilizam as frases de referência de cada fase alquímica indicadas.

5.4 Livro do Jogo



O Livro do Jogo traz orientações procedimentais e teóricas para pessoas facilitadoras da ferramenta, compilando dados de pesquisa realizada com terapeutas junguianas/os/es a partir de sessões com o uso do jogo Símbolos do Inconsciente. Foi desenvolvido com as seguintes seções principais: 1) Currículo da criadora e da equipe de produção, 2) Apresentação dos objetivos e elementos do jogo, 3) Procedimentos e técnicas de aplicação do Jogo, 4) Fundamentação teórica, 5) Pesquisa de Campo e 6) Referências.

5.5 Cartão Orientativo das Interpretações

ROTEIRO SIMPLIFICADO DE INTERPRETAÇÃO DAS CARTAS

- 1) **N:** **Número:** Anotar o número da rodada de interpretação da Carta (1, 2 ou 3).
- 2) **H: Criação da História (H) em cartas de Imagem ou de Zona de Sombra (imagem):** Criar uma história a partir da imagem. Anotar o principal.
- 3) **DS ou C: Desenho ou Cena em cartas de Narrativa ou Zona de Sombra (narrativa):** Após a leitura, fazer um desenho, à sua maneira, que represente o relato lido, seja parcialmente, totalmente, ou de forma apenas inspirada. Em jogos coletivos, fazer uma encenação grupal sobre a carta.
- 4) **EPCH: Emoções e palavras-chave:** Anotar as principais emoções e palavras-chave que a imagem ou o relato evocaram.
- 5) **T: Título:** Criar e anotar um título para a cena ou relato.
- 6) **P: Personagens:** Identificar personagens presentes, com destaque para as características.
- 7) **D: Desfecho:** Criar e anotar um desfecho para continuar a história para além do que foi indicado na carta.
- 8) **FA: Fase Alquímica:** Anotar a Fase Alquímica e as principais indicações.
- 9) **S: Símbolo:** Escolher um símbolo, ler no Livro dos Símbolos seu significado e anotar as principais temáticas.
- 10) **RTV: Relação da carta com o Tema de Vida:** Refletir e anotar sobre associações entre a Carta interpretada e o Tema de Vida.
- 11) **Não repetir cartas sorteadas.**

ROTEIRO SIMPLIFICADO DA SÍNTSE INTERPRETATIVA FINAL (STS)

- 1) **EPCH: Emoções e palavras-chave:** Escolher duas palavras de cada uma das cartas interpretadas para compor as sínteses.
- 2) **T: Título:** Ler os três Títulos (das três cartas interpretadas) e criar um título final para a jornada do jogo, a partir da leitura.
- 3) **P: Personagens:** Identificar personagens presentes, procurando reconhecer padrões entre os/as personagens das três cartas.
- 4) **D: Desfecho:** Ler os três Desfechos (das três Cartas) e criar um Desfecho final.
- 5) **FA: Fase Alquímica:** Relembra as Fases Alquímicas e as principais indicações.
- 6) **S: Símbolo:** Relembra os três símbolos escolhidos e seus significados e criar uma frase que sintetize os sentidos integrados.
- 7) **RTV: Relação das cartas com o Tema de Vida:** Responder à questão trazida para o jogo a partir das sínteses anteriores.

Na parte da frente, o Cartão contém o roteiro de interpretação das Cartas, indicado neste livro no item de Procedimentos e técnicas de aplicação do Jogo. Já o verso do Cartão traz indicações para realizar a Síntese Interpretativa Final. Este Cartão serve para guiar de maneira mais rápida e acessível as interpretações das Cartas sem precisar recorrer ao Livro do Jogo a todo momento.

5.6 Dado



O dado foi desenvolvido para o Jogo e possui as faces: N, I, N, I, ZS e NI. Cada uma das faces indica: N: Cartas de Narrativa, I: Cartas de Imagem, ZS: Cartas de Zona de Sombra e NI: a pessoa pode escolher entre Carta de Narrativa ou de Imagem.

O dado, como instrumento para conduzir a escolha das Cartas, evoca os movimentos de sincronicidade e de acesso entre o inconsciente pessoal da pessoa jogadora ao inconsciente coletivo, permitindo que o fluxo de imagens chegue até a jogadora de forma sincrônica.

5.7 Fichas



O jogo contém 14 fichas na cor lilás. As fichas são utilizadas para marcar as fases alquímicas alcançadas durante o jogo no Círculo das Fases Alquímicas nos jogos coletivos. Já nas sessões individuais, as fichas não se fazem necessárias.

6 I PROCEDIMENTOS E TÉCNICAS DE APLICAÇÃO DO JOGO

O Jogo tem basicamente três grandes momentos: 1) Escolha e anotação do Tema de Vida; 2) Rodadas de interpretação das cartas (geralmente três) e 3) Síntese Interpretativa Final.

Em jogos individuais (seja com a pessoa facilitadora e uma pessoa participante ou somente com a pessoa participante), essa dinâmica pode ser realizada de uma só vez, o que dura em média de uma hora e meia e duas horas, ou pode ser realizada em mais de uma etapa, por exemplo: Encontro 1: definição do Tema de Vida e interpretação da primeira carta. Encontro 2: interpretação da segunda carta. Encontro 3: interpretação da terceira carta e Síntese. Outros formatos de encontros são cabíveis e possíveis, respeitando o roteiro de interpretação das cartas, descrito nos próximos passos, como por exemplo, pode ocorrer a interpretação de apenas uma carta para um tema específico. A pessoa facilitadora poderá escolher o modelo que mais for adequado. Encorajamos que novas modalidades e formas de aplicação sejam realizadas, desde que respeitados passos fundamentais do jogo (definição de Tema de Vida (TV), roteiro de interpretação das Cartas, Síntese Final (STS)).

O Jogo se inicia com a anotação do Tema de Vida. Em seguida, a primeira pessoa jogadora lança o dado e pega aleatoriamente uma carta que corresponde com a categoria indicada no dado (I (Carta de Imagem), N (Carta de Narrativa) ou ZS (Carta de Zona de Sombra) ou N/I: pessoa jogadora pode escolher Carta de Narrativa (N) ou Carta de Imagem (I). Há um roteiro de interpretação das cartas a ser seguido, mostrada no Cartão Orientativo de Interpretação das Cartas e também aqui nos próximos itens.

Em sessões individuais, a pessoa facilitadora deve trabalhar na direção de ampliar a consciência da pessoa jogadora sobre os significados e sentidos que surgem a cada jogada. Em jogos coletivos, a pessoa facilitadora deverá estimular uma troca de ideias entre o grupo para auxiliar na interpretação. Nos jogos coletivos, a primeira rodada é de

partilha e anotação dos temas de vida de cada jogador/a/e, em caso de jogos coletivos com temas específicos para cada jogador/a. Verificar procedimentos no item: Jogos Coletivos deste Livro.

6.1 Preparando a viagem

Quem passar pela sessão do Jogo deverá disponibilizar papel e caneta para as anotações, da mesma forma que a pessoa facilitadora deverá realizar anotações. Esse procedimento não é banal e será necessário durante a etapa das Sínteses Finais.

6.2 A Partida: Tema de Vida (Tv)

O Jogo Símbolos do Inconsciente começa com o Tema de Vida de cada jogador/a. A primeira rodada do Jogo envolve a escolha e anotação do Tema de Vida de cada jogador/a. O Tema de Vida representa um desafio ou uma questão de momento, algo que está impactando a vida do/a jogador/a, e refere-se à história de base que servirá de tema central por todo o jogo. Pode ser algum relacionamento difícil, alguma situação que trouxe dores, um objetivo que você ainda não atingiu, uma decisão a ser tomada, um tema para o qual se quer pedir orientações, ou simplesmente um tema para o qual se quer aprofundar as reflexões.

O ideal, seja em jogos individuais como grupais, é que o Tema de Vida (TV) seja exposto ou compartilhado com o grupo, de forma a contribuir na dinâmica grupal de interpretação que o jogo propõe e receber sugestões. Caso escolha não compartilhar o Tema de Vida, pode ser importante para a dinâmica do Jogo compartilhar ao menos a ideia geral (exemplo: amor, profissão, saúde, família, etc.), pois assim poderá receber auxílio das sugestões e palpites interpretativos do grupo conectando as interpretações ao seu tema.

Indicamos que a pessoa facilitadora ou, no caso de estar jogando sozinha, a pessoa jogadora, anote os dados de sessão, pois estes dados serão necessários para a Síntese Final do Jogo (STS).

6.2.1 Exemplos de Temas De Vida

- Como elaborar/lidar com tal situação?
- O que o Jogo Símbolos do Inconsciente orienta a fazer nessa situação?
- Quais imagens arquetípicas o Jogo oferece sobre tal tema?
- Tal caminho será positivo? É uma boa escolha?
- O que significa/representa simbolicamente essa pessoa ou situação em minha vida?
- Por que estou sentindo isso? O que quer dizer esse sentimento?

- O que eu tenho que aprender com essa situação ou tema?
- Deva tomar essa decisão, o que vem junto com esse passo?
- Quais as motivações envolvidas nessa situação?
- O que esse caminho representa?
- O que esse caminho atrai?
- Qual é o meu lugar/papel nessa situação?
- O que devo fazer para realizar tal situação?
- Como reescrever os elementos de dor que compõem essa história?

Após a escolha e anotação do Tema de Vida, a pessoa jogadora deve lançar o dado. Em jogos coletivos, decide-se quem vai começar e a sequência de jogadores/as/es. O/a jogador/a lança o dado e, ao cair sobre uma face N, I, ZS ou N/I, escolhe aleatoriamente uma Carta correspondente (N: Carta de Narrativa, I: Carta de Imagem, ZS: Carta de Zona de Sombra, ou N/I: quando o/a jogador/a pode escolher entre Carta N ou Carta I). Nos jogos online, o sorteio é feito de forma eletrônica pelo dado no site: simbolosdoinconsciente.com.br. Existe um procedimento interpretativo a ser realizado para a interpretação das Cartas, indicado nos próximos itens e também nos Cartões orientativos que podem ser consultados a cada jogada.

As cartas que são escolhidas aleatoriamente por cada jogador/a a cada rodada nos jogos físicos/presenciais devem ser colocadas à sua frente, não voltando mais para o baralho. No caso de sorteio online, não se deve repetir as Cartas, necessitando de um novo sorteio, caso haja repetição.

6.3 Roteiro de Interpretação das Cartas

Após a definição do Tema de Vida (TV), três Cartas deverão ser interpretadas a partir do roteiro que segue abaixo, além da Síntese Interpretativa Final (STS). Essa regra pode passar por alterações, como já apontamos, caso a pessoa facilitadora entenda ser mais adequado manter interpretação de menos cartas. Nos jogos grupais, o número de cartas pode variar, conforme indicado no item de Jogos coletivos. Abaixo, indicamos o roteiro de interpretação das cartas de forma mais detalhada. Este roteiro foi apoiado nos estudos de Marion Galbach (2000; 2021). No próximo item, apresentamos o roteiro de forma resumida, para facilitar a jogabilidade. O roteiro de interpretação nos dois casos (jogos individuais e coletivos) deverá seguir os itens:

- 1) N: Número:** A pessoa facilitadora deve anotar o número da rodada de interpretação da Carta (1, 2 ou 3) e também o número da Carta (exemplos: 10.N, 27.I, 13.ZS).
- 2) H: Criação da História (H) em cartas de Imagem ou de Zona de Sombra (imagem):** Ao perceber que a pessoa jogadora visualizou a Carta de Imagem ou de

Zona de Sombra (imagem), a pessoa facilitadora deve dizer: “O que está acontecendo nessa cena? Crie, a partir da imagem, uma breve história”. Observação: não é preciso se prender à imagem, e sim ser inspirado/a por ela. O relato é livre e não precisa inicialmente estar conectado ao Tema de Vida. Depois essa conexão vai se estabelecendo. O relato deve ser partilhado com o grupo e com a pessoa facilitadora no caso de sessões individuais. A pessoa facilitadora pode fazer perguntas sobre a cena de forma a estimular a elaboração e a criação de mais detalhes, mas é importante que a história seja uma criação da pessoa jogadora ou participante e não da facilitadora. O ideal é que a pessoa facilitadora anote detalhes marcantes da história criada pela pessoa participante. A pessoa jogadora pode anotar, se quiser. Jung (2000) chama esse processo de **imaginação ativa**, quando deixamos os personagens e situações do sonho criarem vida.

3) DS: Desenho em cartas de Narrativa ou Zona de Sombra (narrativa): O relato descrito na Carta de Narrativa deve ser lido em voz alta, seja pela pessoa jogadora ou pela pessoa facilitadora. Após a leitura, a pessoa facilitadora deve dizer: “faça um desenho, da sua maneira, sem se preocupar com estética, para representar essa cena que foi lida no relato. Pode desenhar o que for importante ou o que se destacou na história para você, ou pode desenhar a cena toda, ou ainda algum elemento inspirado pela história lida”. Observação: o desenho pode representar somente alguns aspectos, símbolos e elementos da narrativa, pode indicar o relato continuando, não sendo necessário reproduzir exatamente do modo como está e sim como intuitivamente a pessoa jogadora foi tocada pela Carta. Em alguns casos, quando a pessoa se sentir envergonhada ou fiscalizada em relação a fazer o desenho, a pessoa facilitadora pode dizer: “essa etapa do desenho não vai ser avaliada como um teste psicológico. O objetivo é permitir um espaço para que seus conteúdos comecem a se relacionar com o relato da Carta lida. Não se preocupe com estética, nem com outras questões formais. Esteja livre para desenhar da sua maneira”. Depois do desenho, a pessoa facilitadora deve pedir que a jogadora fale sobre o desenho. A pessoa facilitadora deve anotar o que saiu a partir do desenho e a jogadora pode anotar se quiser. Assim como o item anterior, este processo se configura como parte da **imaginação ativa**.

4) EPCH: Emoções e palavras-chave: A pessoa facilitadora deve perguntar sobre as principais emoções e palavras-chave que a imagem ou o relato evocaram. “Quais emoções e palavras se destacam nessa cena para você? O que você sentiu? O que os personagens sentiram? Que imagens se destacam?” A facilitadora deve fazer anotações. A pessoa jogadora pode anotar se quiser.

5) T: Título: A pessoa facilitadora pede à pessoa jogadora para criar um título para a carta interpretada. “Que título você daria para essa cena ou essa história?” A pessoa facilitadora deve fazer anotações. A pessoa jogadora pode anotar se quiser.

6) P: Personagens: A pessoa facilitadora questiona sobre personagens presentes, com destaque para características quando for o caso, exemplo: “Homem assustado”. “Quem são os personagens que se destacam nessa cena? Quais são as principais

características deles?” A pessoa facilitadora deve fazer anotações e a jogadora pode anotar se quiser.

7) **D: Desfecho:** A pessoa facilitadora deve perguntar: “Como essa história se encaminha depois desse ponto? O que acontece depois dessa cena? Quais seriam as cenas do próximo capítulo?” A pessoa facilitadora deve fazer anotações e a jogadora pode anotar se quiser.

8) **FA: Fase Alquímica:** A pessoa facilitadora deve indicar para a pessoa jogadora olhar o verso da Carta. No jogo online, é possível acessar o verso da Carta voltando na seta disposta na tela. A pessoa facilitadora deve explicar sobre a Fase Alquímica correspondente, procurando estabelecer associações com o Tema de Vida (TV). Nesse ponto, a pessoa facilitadora precisa ter conhecimento prévio sobre as Fases Alquímicas para conduzir as reflexões. No item de Fundamentação Teórica desse Livro do Jogo poderá ser encontrado material formativo sobre as Fases Alquímicas e também nas aulas de Formação do Jogo, que acompanham o jogo. Após as anotações, em jogos coletivos, é necessário colocar uma ficha no tabuleiro na fase alquímica correspondente. A cada duas fichas colocadas pelo grupo no tabuleiro, uma ficha extra é recebida pela pessoa jogadora que escolhe em que posição a colocará. Essa informação está esclarecida no item dos Jogos Coletivos. A pessoa facilitadora deve fazer anotações e a jogadora pode anotar se quiser.

9) **S: Símbolo:** A pessoa facilitadora deve pedir para a pessoa jogadora escolher, dentre os símbolos indicados no verso da Carta, um símbolo para ser realizada a amplificação simbólica. Nesse momento, deve-se buscar este símbolo no Livro dos Símbolos e fazer a leitura em voz alta de seu significado. Após a leitura, a pessoa facilitadora deve estimular reflexões sobre o tema. Anotar o que for relevante. A pessoa facilitadora deve fazer anotações e a jogadora pode anotar se quiser. Jung chama esse processo de **Amplificação**, conforme indicamos na Fundamentação Teórica desse Livro.

10) **RTV: Relação da carta com o Tema de Vida:** A pessoa facilitadora deve propiciar reflexões finais relativas à Carta, indicando possíveis relações da Carta com o Tema de Vida (TV) trazido no início do Jogo. A pessoa facilitadora ajudará com as associações. A pessoa facilitadora deve fazer anotações e a jogadora pode anotar se quiser.

11) **Não repetir cartas sorteadas:** Em jogos presenciais, deixar a Carta na mesa em frente. A Carta não deve retornar ao baralho. Em jogos online, caso seja sorteada uma mesma Carta em rodadas diferentes, deve-se repetir o sorteio, buscando uma nova Carta.

No caso de a pessoa fazer um jogo sozinha, sem a presença da pessoa facilitadora e sem interlocução com nenhuma outra figura, seguir os passos simplificados a seguir (estes passos também estão indicados no Cartão Orientativo do Roteiro das Interpretações):

6.3.1 Roteiro Simplificado

- 1) **N: Número:** Anotar o número da rodada de interpretação da Carta (1, 2 ou 3) e número da carta sorteada (ex.: 10.N, 13.I, 17.ZS).
- 2) **H: Criação da História (H)** em cartas de Imagem ou de Zona de Sombra (**imagem**): Criar uma história a partir da imagem. Anotar o principal.
- 3) **DS: Desenho em cartas de Narrativa ou Zona de Sombra (narrativa):** Após a leitura, fazer um desenho, à sua maneira, que represente o relato lido, seja parcialmente, totalmente, ou de forma apenas inspirada.
- 4) **EPCH: Emoções e palavras-chave:** Anotar as principais emoções e palavras-chave que a imagem ou o relato evocaram.
- 5) **T: Título:** Criar e anotar um título para a cena ou relato.
- 6) **P: Personagens:** Identificar personagens presentes, com destaque para as características.
- 7) **D: Desfecho:** Criar e anotar um desfecho para continuar a história para além do que foi indicado na carta.
- 8) **FA: Fase Alquímica:** Anotar a Fase Alquímica e as principais indicações.
- 9) **S: Símbolo:** Escolher um símbolo, ler no Livro dos Símbolos seu significado e anotar as principais temáticas.
- 10) **RTV: Relação da carta com o Tema de Vida:** Refletir e anotar sobre associações entre a Carta interpretada e o Tema de Vida.
- 11) **Não repetir cartas sorteadas.**

6.4 No Caminho dos Símbolos

O Jogo Terapêutico Junguiano Símbolos do Inconsciente possui entre seus componentes o Livro dos Símbolos, criado e construído a partir de pesquisas em Dicionários de Símbolos especializados. O Livro dos Símbolos é utilizado na etapa 9 do Roteiro de Interpretação das Cartas, quando a pessoa jogadora deve escolher um dos símbolos indicados na Carta para realizar o exercício de Amplificação Simbólica, que basicamente se refere à prática de buscar significados paralelos de um mesmo símbolo em diversas culturas, de forma a identificar como aquele conteúdo reverbera no inconsciente coletivo e pode ser integrado à experiência da pessoa.

O Livro dos Símbolos oferece o conteúdo compilado e resumido sobre cada símbolo, de modo a facilitar a experiência de jogabilidade. O ato de escolher um símbolo faz com que a pessoa participante da experiência se implique em seu próprio processo terapêutico, selecionando aquela imagem ou símbolo que mais gerou identificação no processo de interpretação da Carta.

6.5 A Volta para casa: Síntese Interpretativa Final (STS)

No caso de sessões individuais, a dinâmica do Jogo é completada ao terminar a terceira carta interpretada, que deve ser seguida da Síntese Interpretativa Final (STS). Em jogos coletivos, indicamos verificar os procedimentos no próximo item. Reforçamos que a ferramenta criada (jogo Símbolos do Inconsciente) permite novos formatos de trabalho e encoraja que nossas pesquisas sejam realizadas com o instrumento.

Ao final da interpretação das três cartas, o/a jogador/a deverá elaborar uma síntese, a partir dos passos que se seguem, indicando o caminho que o inconsciente dele/a utilizou para avançar em seu processo de individuação referente ao Tema de Vida. A pessoa facilitadora deve indicar que a pessoa jogadora relembré o **Tema de Vida** trazido para a sessão com o Jogo e faça as sete sínteses do Jogo:

6.5.1 Roteiro da Síntese Interpretativa Final (STS)

7 Primeira Síntese: Emoções e Palavras-chave (EPCH). A pessoa facilitadora deve ler o item EPCH de todos os níveis e pedir que a pessoa jogadora **escolha duas emoções ou palavras representativas de cada carta**. Em casos excepcionais, pode ser escolhida uma palavra a mais. Nesse item estamos atentas/os a apontar repetições, similaridades e destaque, ao realizar a Primeira Síntese. A facilitadora deve dizer: “O que você sentiu durante o jogo de mais relevante? O que se destacou? Vamos indicar as palavras-chave mais importantes para registrar como síntese? Escolha duas palavras de cada carta”. Fazer anotações.

8 Segunda Síntese: Título (T). A pessoa facilitadora **deve ler o Título de todos as Cartas interpretadas** (para cada jogador/a/e) e indicar que a pessoa jogadora faça a Segunda Síntese do Jogo, dizendo: “**Crie um título final** para a jornada do Jogo Símbolos do Inconsciente, sintetizando as imagens trazidas nos três títulos. O ideal é que se crie um título novo, a partir da síntese dos três títulos, mas pode-se repetir um dos títulos, se assim você preferir, ou repetir palavras dos títulos”. Fazer anotações.

9 Terceira Síntese: Personagens (P). A pessoa facilitadora **deve ler o item Personagens de todos as Cartas interpretadas e buscar padrões** ou destaque e dizer: “Faça a Terceira Síntese: Com quem você esteve? Quem te ajudou no caminho? Quem são os/as personagens e quais as características deles/as? Reflita porque determinados personagens (mãe, pai, irmão/irmã, filhos/as, vizinhos/as, chefe...) apareceram hoje”. Essa etapa é difícil, pois requer habilidade de identificar padrões entre figuras que podem aparecer com “nomes” diferentes (por exemplo: pai e marido ou borboletas e nuvens), mas que contenham características ou funções similares nas jogadas. Nesse momento, também pode ser relevante identificar padrões de animus e anima. A pessoa facilitadora deve ajudar e guiar esta etapa. Fazer anotações.

10 Quarta Síntese: Desfecho (D). A pessoa facilitadora deve ler o Item Desfecho em cada um dos níveis interpretados e indicar que a pessoa jogadora: “Faça a Quarta Síntese do Jogo: elabore uma **frase que sintetize os diferentes desfechos vividos** nas Cartas. Para onde sua jornada pelos símbolos do inconsciente lhe conduziu?” Fazer anotações.

11 Quinta Síntese: Fases Alquímicas (FA). A pessoa facilitadora deve lembrar quais Fases Alquímicas foram visitadas para cada jogador/a/e, tentando conectá-las com a experiência que a pessoa jogadora precisa vivenciar a partir de seu Tema de Vida (TV). Buscar compreender os recados orientativos de cada fase. A pessoa facilitadora, após essas trocas, deve dizer: “Faça a Quinta Síntese: **o que as fases alquímicas orientam?**” Fazer anotações.

12 Sexta Síntese: Símbolos (S). A pessoa facilitadora deve relembrar os símbolos escolhidos pela pessoa jogadora e os significados vindos do exercício de amplificação simbólica com o Livro dos Símbolos. Dizer: “Faça a Sexta Síntese do Jogo: **elabore uma frase que unifique os significados dos diferentes símbolos que você escolheu.** Qual é a mensagem dos símbolos?”. Fazer anotações.

13 Sétima Síntese: Relação com Tema de Vida (RTV). Chegou o momento de responder à questão/tema trazida/o para a sessão do Jogo. A pessoa facilitadora deve dizer: “Faça a Sétima e Última Síntese do Jogo: **“Quais orientações finais o Jogo apontou para lidar com seu Tema de Vida?** Como respondemos à questão trazida?”

Existe um roteiro simplificado das Sínteses, no verso do Cartão Orientativo.

Roteiro Simplificado das Sínteses Finais (Sts):

- 1) **EPCH: Emoções e palavras-chave:** Escolher duas palavras de cada uma das cartas interpretadas para compor as sínteses.
- 2) **T: Título:** Ler os três Títulos (das três cartas interpretadas) e criar um título final para a jornada do jogo, a partir da leitura.
- 3) **P: Personagens:** Identificar personagens presentes, procurando reconhecer padrões entre os/as personagens das três cartas.
- 4) **D: Desfecho:** Ler os três Desfechos (das três Cartas) e criar um Desfecho final.
- 5) **FA: Fase Alquímica:** Relembrar as Fases Alquímicas e as principais indicações.
- 6) **S: Símbolo:** Relembrar os três símbolos escolhidos e seus significados e criar uma frase que sintetize os sentidos integrados.
- 7) **RTV: Relação das cartas com o Tema de Vida:** Responder à questão trazida para o jogo a partir das sínteses anteriores.

6.6 Jogos Coletivos

Indicamos que os Jogos coletivos com Temas particularizados para cada jogador/a sejam de até três participantes, além da pessoa facilitadora, que ocorram presencialmente com o jogo físico (impresso) e com a presença de uma pessoa facilitadora. Nos jogos coletivos com temas compartilhados, indicamos que até seis pessoas possam participar, além da pessoa facilitadora. Estas orientações podem sofrer adaptações, caso o grupo se sinta devidamente instruído para realizar a sessão coletiva sem uma pessoa guiando ou com mais pessoas participantes. Em nossa experiência, com mais pessoas, as sessões dos jogos coletivos acabam sendo muito longas e cansativas.

Assim como nos jogos individuais, as etapas de definição, compartilhamento e anotação do Tema de Vida (TV), Roteiro de Intepretação das Cartas e Síntese Interpretativa Final (STS) devem acontecer. Inicialmente, propomos duas maneiras de realizar os jogos coletivos.

6.6.1 Jogos Coletivos com Tema de Vida Coletivo (até 6 Pessoas + Pessoa Facilitadora)

A primeira modalidade envolve escolher um Tema de Vida comum a todo o grupo e ao interpretar as três cartas, realizar todos os passos coletivamente. A etapa do Desenho pode ser substituída por uma dramatização coletiva. As demais etapas são elaboradas coletivamente, como a escolha das Emoções e Palavras-Chave, do Título, a caracterização dos/as Personagens, a criação do Desfecho, a leitura e discussão sobre as Fases Alquímicas e a escolha e amplificação do Símbolo, o aprofundamento da Relação da Carta com o Tema de Vida e as Sínteses. Essa modalidade pode acontecer com a presença de uma pessoa facilitadora ou não.

Apesar de todas as etapas serem coletivas e da troca de ideias, percepções e compartilhamento de emoções ser estimulado nessa modalidade, cada pessoa pode fazer suas próprias anotações, acerca de temas trouxeram maior reverberação em sua história pessoal. Trata-se de uma dinâmica mais leve que as sessões individuais e pode ser indicada para situações em que um grupo quer se aprofundar em temas comuns (resolução de conflitos, metas coletivas, entre outras).

6.6.2 Jogos Coletivos com Temas de Vida individuais para cada jogador/A (Até 3 Pessoas + Pessoa Facilitadora)

A segunda modalidade de jogo coletivo é mais complexa. Nessa modalidade, cada jogador/a escolhe seu próprio Tema de vida e compartilha com o grupo. A primeira rodada consiste na escolha, compartilhamento e anotação dos temas de vida de cada jogador/a. A pessoa facilitadora precisa anotar todos os passos de todas as pessoas jogadoras.

Cada rodada consiste em fazer uma interpretação de cada carta para cada jogador/a da roda, recebendo sugestões e palpites dos/das demais jogadores/as. Ou seja, cada jogador/a deve completar um nível de interpretação e somente se avança para as próximas rodadas ao final das interpretações de todos/as os/as jogadores/as. A pessoa facilitadora deverá estimular uma troca de ideias entre o grupo para auxiliar na interpretação. Assim como nas outras modalidades, a presença da pessoa facilitadora é opcional, e pode ser dispensada somente se o grupo se sentir suficientemente seguro e instruído sobre as regras do jogo.

Em Cartas de Zona de Sombra, nos jogos coletivos, a pessoa jogadora deverá escolher alguém do grupo para guiar a interpretação junto com a pessoa facilitadora. Nesse caso, apenas nas Cartas de Zona de Sombra, as demais pessoas deverão permanecer em silêncio, já que se trata de um momento do jogo em que é preciso aprender a “se guiar no escuro”.

Nessa modalidade de jogos coletivos leva-se em conta a regra das fichas e do tabuleiro, indicada a seguir. A meta coletiva ou o objetivo prático dessa modalidade é completar o Círculo das Fases Alquímicas, colocando uma ficha em cada uma das fases no tabuleiro antes de completar três cartas interpretadas por cada jogador/a.

O Jogo contém sete Fases Alquímicas: Calcinatio, Solutio, Coagulatio, Sublimatio, Mortificatio, Separatio e Coniunctio, marcadas no Círculo das Fases Alquímicas. Para saber mais sobre as Fases Alquímicas, leia o item referente a este tema na Fundamentação Teórica deste Livro. Uma das formas de completar a jornada coletiva do jogo é passar pelas sete fases em grupo, o que simbolicamente representaria um processo alquímico completo de transformação da consciência. Essa é a meta para jogos coletivos, com 2 ou 3 jogadores/as com temas individuais: passar pelas sete etapas do Círculo das Fases Alquímicas respeitando o máximo de três cartas interpretadas por cada jogador/a. Conforme vimos anteriormente, em jogos individuais, o Jogo se encerra com a interpretação de três cartas e não há o objetivo de passar por todas as fases alquímicas, apenas identificar as fases de destaque.

A cada carta ligada a uma fase alquímica que sai para qualquer jogador/a dos jogos coletivos com temas individuais, existe uma indicação de fase alquímica (algumas cartas não possuem tal indicação e nesse caso, nada precisa ser feito). O/a jogador/a da vez deve colocar uma ficha na fase correspondente no Círculo das Fases Alquímicas e ler em voz alta a reflexão sobre a fase presente no tabuleiro, anotando-a, além de anotar também outras reflexões promovidas pela pessoa facilitadora acerca das fases alquímicas. Algumas cartas possuem uma indicação de duas fases alquímicas. Nesse caso, o/a jogador/a da vez deve escolher em qual das duas colocar a ficha e pontuar.

Caso as fichas caiam nas mesmas fases alquímicas, as rodadas seguem em busca de completar pelo menos uma ficha em cada uma das fases.

FICHA EXTRA: Em jogos de duas pessoas, a cada duas fichas colocadas em fases alquímicas no tabuleiro (Círculo das Fases Alquímicas), o grupo ganha uma ficha extra para escolher em qual fase colocar. O grupo deve escolher uma fase alquímica ainda sem ficha. No caso de jogos com três participantes, a cada três fichas colocadas em fases alquímicas, ganha-se uma a mais. Desse modo, com as fichas extras, é possível que os jogos de 2 ou 3 jogadores/as atinjam as sete fases alquímicas antes das três cartas interpretadas por jogador/a. Caso o grupo atinja um número máximo de interpretações de cartas por jogador/a (3 cartas para cada jogador/a) antes de completar o Círculo das Fases Alquímicas (tabuleiro), o jogo se encerra, e as interpretações seguem trazendo elementos valiosos para elaborar o Tema de Vida de cada jogador e jogadora.

Em resumo, a quantidade máxima de cartas a serem interpretadas por cada jogador/a é de no máximo 3 cartas em jogos de 1 a 3 jogadoras/es.

Portanto, o Jogo Coletivo com Temas Individuais termina em duas situações: 1) quando o grupo atingir coletivamente pelo menos um ponto (uma ficha) em cada um dos sete níveis alquímicos no caso de jogos com 2 ou 3 jogadoras/es, considerando uma ficha extra a cada duas fichas colocadas no tabuleiro para jogos de duas pessoas e a cada três fichas para jogos com três jogadores/as; ou 2) quando todos/as os/as jogadores/as atingirem três cartas interpretadas.

Obs. Pode acontecer do Círculo das Fases Alquímicas ser completado antes das três rodadas completas de interpretação. Nesse caso, alguns/mas jogadores/as finalizam seu jogo e vão para a Síntese Interpretativa Final (STS) com menos cartas interpretadas e fazem a síntese com duas cartas, por exemplo.

A cada rodada das Cartas de Narrativa ou de Imagem em jogos grupais, todas as pessoas jogadoras podem dar palpites e sugestões interpretativas durante toda a interpretação, partilhando impressões e sensações sobre a Carta, no entanto, o roteiro final de interpretação é do/a jogador/a da vez. Já nas Cartas de Zona de Sombra, conforme indicado, o/a jogador/a da vez deverá escolher um/a integrante do Jogo para ser seu guia e partilhará as impressões apenas com esta pessoa guia, podendo a pessoa facilitadora apoiar orientações formais sobre o processo.

6.7 Esclarecimento sobre direito de uso de imagens

O Jogo Símbolos do Inconsciente contém imagens de pintores/as e ilustradores/as, alguns/mas conhecidos/as pelo grande público. Pela Lei no. 9.610, de 19 de fevereiro de 1998, sobre direitos autorais, art. 41: “os direitos patrimoniais do autor perduram por setenta anos contados de 1º de janeiro do ano subsequente ao de seu falecimento, obedecida a ordem sucessória da lei civil”. Isso significa que pinturas de autores/as que faleceram há mais de setenta anos entram em domínio público, como é o caso de muitos/as pintores/

as que utilizamos nesse Jogo. Além desses casos, temos a utilização de obras criadas exclusivamente para o jogo pela artista brasileira Bia Teixeira.

Declaramos que no caso do pintor suíço Peter Birkhäuser, que faleceu há menos de setenta anos, temos a licença para o uso de suas imagens, concedida pelo Birkhäuser-öeri Foudation. As imagens aqui utilizadas de Peter Birkhäuser estão publicadas nos livros: *Light from the Darkness: the paintings of Peter Birkhäuser* (Birkhäuser, 2014), *Windows on Eternity: Paintings of Peter Birkhäuser* (Wertenschlag-Birkhäuser, Eva, 2008) e *Der rote Faden: Malerei und Grafik von Peter Birkhäuser* (Wertenschlag-Birkhäuser, Eva; B Birkhäuser, Kaspar, 2013). Peter Birkhäuser pintou várias imagens de sonhos de pacientes de Carl Gustav Jung.

6.8 Algumas considerações

O Jogo Símbolos do Inconsciente pode apoiar tomadas de decisão. Nesse caso, podem ocorrer variações dos procedimentos apresentados. Uma forma de atuar em jogos de tomadas de decisão é interpretar apenas duas cartas, uma que aponta na direção de uma opção e outra que aponta na direção da outra opção. O roteiro de interpretação deve ser o mesmo, mas nesse caso, não há Síntese Interpretativa Final, sendo a Carta a própria indicação do inconsciente acerca daquele caminho ou possibilidade.

Em alguns momentos, uma carta com um sentido geral negativo pode apresentar partes que são entendidas como positivas no Jogo. Por exemplo, uma narrativa que fala da necessidade de separação com um desfecho positivo. Como o Jogo valoriza as pequenas partes (título, personagens, desfecho, símbolos...), a síntese final vai depender de como estas partes se encaixam e são interpretadas. Por isso, não se apresse em julgar uma carta.

O Jogo Símbolos do Inconsciente também pode funcionar como um indicativo do caminho que o Tema de Vida está sendo orientado a percorrer, desde um diagnóstico do que está mais aparente na situação atual, em geral apresentado na primeira carta, passando pelo desdobramento e aprofundamento do tema, representado pela segunda carta, até chegar ao encaminhamento, à tendência que o jogo aponta para o tema, mostrado na terceira e última carta. Nossa escolha pelo roteiro de três cartas envolve a perspectiva de que, pela pesquisa realizada, a dinâmica de interpretação de três cartas traz normalmente um caminho da primeira à terceira carta.

Lembramos que o Jogo Símbolos do Inconsciente, embora possa atuar de forma similar, não funciona como um oráculo, no sentido de indicar o que vai ou deve acontecer, e sim como um guia interno, psicológico e projetivo, que auxilia a compreender os caminhos que o inconsciente está trilhando acerca de determinado tema, como os medos, fantasias e mecanismos de defesa envolvidos, ou o que aponta a intuição da pessoa sobre aquele assunto, e outros elementos simbólicos e psicológicos despertados diante do Tema.

O Jogo Símbolos do Inconsciente pode ser aplicado na prática clínica psicoterapêutica, quando se busca aprofundar ou enriquecer o repertório simbólico e analítico de determinado tema do processo terapêutico. Ele pode ser aplicado repetidas vezes para temas diferentes ou para novas perspectivas de um mesmo tema. E também pode ser aplicado no contexto de pesquisa.

Indicamos que o jogo Símbolos do Inconsciente seja acompanhado por uma figura facilitadora ou terapeuta. O jogo pode ser facilitado por pessoas que não tenham formação em Psicologia. Em qualquer dos casos, recomendamos que a pessoa facilitadora realize a formação do Jogo, com a criadora psicóloga Clarissa De Franco. Disponível em: www.simbolosdoinconsciente.com.br. Após a formação, a pessoa poderá realizar jogos de forma individual, para ela mesma, e também aplicar terapeuticamente em outras pessoas participantes.

Realizamos em 2024 uma pesquisa de Pós-Doutorado em Psicologia Clínica (Núcleo de Estudos Junguianos da PUCSP) com quarenta terapeutas de abordagem junguiana que teve como objetivo principal validar o jogo terapêutico Símbolos do Inconsciente na prática clínica junguiana, por meio de análises sobre sessões terapêuticas desenvolvidas com uso do jogo. Como objetivos específicos, buscamos verificar a avaliação de terapeutas junguianas/os sobre o jogo; avaliar como o conteúdo emergido durante as sessões atuou terapeuticamente, quais são os alcances terapêuticos da ferramenta; e se a fundamentação dos pressupostos epistemológicos, conceituais e clínicos da Psicologia Analítica foi reconhecida pelo grupo pesquisado. Os resultados demonstraram que a receptividade do jogo dentro do grupo de terapeutas junguianos/as foi muito positiva, permitindo a validação do instrumento por um corpo de especialistas tanto para utilização na clínica junguiana, quanto no campo de pesquisas em Psicologia Analítica. Além disso, outros caminhos terapêuticos são possíveis com o instrumento. Os resultados dessa pesquisa podem ser vistos no Livro do Jogo (Franco, 2024) e também no site: www.simbolosdoinconsciente.com.br.

7 | CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este artigo apresentou para a comunidade junguiana uma nova ferramenta que pode ser tanto utilizada na prática clínica junguiana, quanto em pesquisas no campo da Psicologia Analítica, e também em outros caminhos terapêuticos, que envolvem ludicidade e arte.

Conforme apontado, a fundamentação dos pressupostos epistemológicos, conceituais, teóricos e metodológicos do jogo Símbolos do Inconsciente está toda baseada em princípios e fundamentos da Psicologia Analítica, considerando em especial os estudos que perpassam análises sobre o uso das imagens, dos símbolos e sobre a interpretação de sonhos.

Apoiado em resultados de pesquisas (Franco, 2024) o jogo Símbolos do Inconsciente foi validado a partir da avaliação de quarenta terapeutas junguianas/os/es, que consideraram que a ferramenta cumpre seus objetivos de trazer orientações sobre um tema de vida, ampliar a consciência sobre este tema, trazendo reflexões com profundidade e intensidade, conectadas às histórias pessoais das pessoas participantes. O retorno sobre a experiência, a partir dos comentários e respostas do questionário de pesquisa, foi amplamente positivo. O jogo foi considerado um instrumento terapêutico junguiano com bom potencial para ser utilizado na prática clínica pelo grupo analisado.

Consideramos que o manejo da figura facilitadora do instrumento é decisivo para que o método clínico junguiano se desenrole profunda e adequadamente durante as sessões com o jogo Símbolos do Inconsciente. Nesse sentido, recomendamos que o jogo seja aplicado por pessoas que passaram pelo curso de Formação.

Vislumbramos várias formas de utilização do jogo Símbolos do Inconsciente na prática clínica e também em pesquisas do campo da Psicologia Analítica. As categorias apresentadas como passos do Roteiro de Interpretação (Desenho, história, Emoções e Palavras-Chave...) podem ser utilizadas como categorias no campo da pesquisa clínica com o jogo, e também novas categorias podem ser pensadas, como o estudo de que forma determinados arquétipos (*animus* e *anima*, por exemplo) se comportam durante as sessões com o jogo com sujeitos e grupos específicos. As categorias podem ser exploradas em pesquisas posteriores com novos focos e aprofundamentos. Encorajamos que tais pesquisas sejam realizadas, de forma a ampliar as possibilidades técnicas da clínica e da pesquisa com Psicologia Analítica.

Além de ter validado o jogo Símbolos do Inconsciente como uma ferramenta clínica junguiana em pesquisas anteriores (Franco...), indicamos que os pressupostos teóricos do jogo, aqui apresentados, juntamente com a dinâmica da vivência do jogo, apoiam a vasta literatura de que o estudo junguiano dos sonhos fornece bases para a compreensão de processos psíquicos profundos, já que o jogo foi totalmente estruturado com base na literatura junguiana do estudo dos sonhos. Apontamos a relevância e o desafio de abrir novas frentes científicas de estudo com o instrumento, de forma a ampliar as reflexões sobre seu campo, seus limites e suas possibilidades de uso.

REFERÊNCIAS

BACHELARD, Gaston. **A psicanálise do Fogo**. Lisboa: Estúdios, 1972.

BECKER, Udo. **Dicionário de Símbolos**. São Paulo: Paulus, 2019.

BIRKHÄUSER, Peter. **Light from the Darkness: The Paintings of Peter Birkhäuser**. Editora Birkhäuser, 2014.

BOSNAK, Robert. **Breve Curso Sobre Sonhos**: Técnica Junguiana Para Trabalhar com os Sonhos. São Paulo: Paulus, 1997.

CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. **Dicionário de símbolos**. Editora José Olimpio, 2020

EDINGER, Edward. **O mistério da Coniunctio: imagem alquímica da individuação**. São Paulo: Paulus, 2008.

EDINGER, Edward. **A anatomia da psique. O simbolismo alquímico na psicoterapia**. São Paulo: Cultrix, 1990.

FERREIRA, Agripina Encarnación Alvarez. **Dicionário de imagens, símbolos, mitos, termos e conceitos Bachelardianos**. Londrina: Eduel, 2013.

FRANCO, Clarissa De. **O Livro do Jogo Símbolos do Inconsciente**. Rio de Janeiro: Ludens, 2024. (Disponível em: simbolosdoinconsciente.com.br).

FRANZ, Dean L. "Meaning for Modern Man in the Paintings of Peter **Birkhäuser**". C.G. Jung Institute, Zürich, 1977.

GALLBACH, Marion Rauscher. **Aprendendo com os sonhos**. São Paulo: ed. Paulus, 2000.

GALLBACH, Marion Rauscher. **Sonhos na psicologia junguiana: Novas perspectivas no contexto brasileiro**. São Paulo: Paulus, 2021.

HALL, James. **Jung e a interpretação dos sonhos**: manual de teoria e prática. São Paulo: Cultrix, 1983.

HALL, James. **Jung e a interpretação dos sonhos**: Um guia prático e abrangente para a compreensão dos estados oníricos à luz da psicologia analítica. São Paulo: Cultrix, 2021.

HILLMAN, James. **Further Notes on Images**. Spring Journal, 1978.

HILLMAN, James. **Psicologia arquetípica**: Um breve relato. São Paulo: Cultrix, 1995.

HILLMAN, James. **Ficções que curam**. Psicoterapia e imaginação em Freud, Jung e Adler. São Paulo: Verus, 2010.

HILLMAN, James. **Anima**: anatomia de uma noção personificada. São Paulo: Cultrix, 1989.

JACOBI, Jolande. **A psicologia de C.G.Jung**. Petrópolis. Editora Vozes, 2013.

JACOBI, Jolande. **Complexo, Arquétipo, Símbolo**. São Paulo: Cultrix, 1995.

JUNG, Carl Gustav. **Memórias, sonhos e reflexões**. Editora Nova Fronteira, 1963.

JUNG, Carl Gustav. **Visions Seminars**. Zurique: Spring Publications, 1976.

JUNG, Carl Gustav. **A natureza da Psique**. Petrópolis: Vozes, 1984.

JUNG, Carl Gustav. Obras Completas. **O desenvolvimento da personalidade.** Vol. XVII. Petrópolis. Editora Vozes [1945] 1986.

JUNG, Carl Gustav; WILHEM, Richard. **O segredo da flor de ouro. Um livro de vida chinês.** Petrópolis. Editora Vozes. 1987.

JUNG, Carl Gustav. **Tipos Psicológicos.** Petrópolis: Editora Vozes, 1991

JUNG, Carl Gustav **Fundamentos de Psicologia Analítica.** 9a ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

JUNG, Carl Gustav. **O homem e seus símbolos.** São Paulo: Editora Nova Fronteira, 2000.

JUNG, Carl Gustav. **O Livro Vermelho. Liber Novus.** Edição de Sonu Shamdasani. Editora Vozes, 2002.

JUNG, Carl Gustav. **Psicologia do inconsciente.** Petrópolis: Vozes, 2008a.

JUNG, Carl Gustav. *Mysterium coniunctionis: pesquisas sobre a separação e a composição dos opostos psíquicos na alquimia.* vol. 1. Tradução de Valdemar do Amaral. 4a. edição. Petrópolis: RJ: Vozes, 2008b.

JUNG, Carl Gustav. *Psicologia e Alquimia.* Tradução de Maria Luiza Appy, Margaret Makray e Dora Mariana R. F. da Silva. 5a. edição. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2011a.

JUNG, Carl Gustav. *Estudos Alquímicos.* Tradução de Dora Mariana R. Ferreira e Maria Luiza Appy. 2a. edição. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2011b.

JUNG, Carl Gustav. **Sobre sentimentos e a sombra: sessões de perguntas de Winterthur.** (L. Richter, Trad.). Petrópolis: Vozes, 2014.

LABONDE, Eliane. **A Alquimia dos Complexos.** [Monografia de Especialização em Psicologia Analítica, Pontifícia Universidade Católica do Paraná]. Curitiba, 2014.

LEXIKON, Herder. **Dicionário de símbolos.** São Paulo: Cultrix, 1990.

MAIER, Michel. **Atalanta Fugiens.** Hyeronymus Galler, 1617.

MARTIN, Kathleen. **O Livro dos Símbolos: Reflexões sobre imagens arquetípicas.** Ed. Taschen, 2012.

MATTOON, Mary Ann. **Como Entender os Sonhos.** São Paulo: Paulus, 2013.

NEUMANN, Erich. **The origins and history of consciousness.** Nova York: Pantheon, 1954.

PENNA, Eloisa M. D. O paradigma junguiano no contexto da metodologia qualitativa de pesquisa. **Psicol. USP**, São Paulo, v. 16, n. 3, p. 71-94, set. 2005.

ROOB, Alexander. **Alquimia e Misticismo: o museu hermético.** Köln: Taschen, 2001.

SAMUELS, Andrew. **A psique política.** São Paulo: Imago, 2002.

SANTANA, Leonardo. **O simbolismo do fogo e as tentativas de suicídio.** Monografia de Conclusão de Curso, Faculdade de Psicologia, Universidade de Brasília, 2005.

SANT'ANNA, Paulo Afrânio. Uma contribuição para a discussão sobre as imagens psíquicas no contexto da Psicologia Analítica. **Psicol. USP**, 16 (3), Set 2005. <https://www.scielo.br/j/pusp/a/5zPRytQhPB446kZQy8YjnmH/>

SERBENA, Carlos A. Considerações Sobre o Inconsciente: Mito, Símbolo e Arquétipo na Psicologia Analítica. **Revista da Abordagem Gestáltica – XVI(1)**: 76-82, jan-jul., 2010.

SHARP, Daryl. **Léxico junguiano. Dicionário de termos e conceitos.** São Paulo. Editora Cultrix. 1991.

SILVEIRA, Suely. **Caracterização do Método da Imaginação Ativa na Obra de C.G. Jung: Singularidades e Desdobramentos.** Dissertação de Psicologia. Universidade Federal de São João Del Rei, 2020.

SOUZA, Marcos Bráulio. **Sombra e Persona na Psicologia Junguiana.** TCC de Graduação em Psicologia, Universidade de Caxias do Sul, 2020.

TRIMEGISTO, Hermes. **Alquimia e Ocultismo.** São Paulo: Edições 70, 1972.

VON FRANZ, Marie Louise. **A interpretação dos contos de fada.** São Paulo: Paulus, 1981.

VONZ FRANZ, Marie Louise. **Alquimia: Uma introdução ao simbolismo e seu significado na psicologia de Carl G. Jung.** São Paulo: Pensamento, 2022a.

VON FRANZ, Marie Louise. **Alquimia e a imaginação ativa: Estudos integrativos sobre imagens do inconsciente, sua personificação e cura.** São Paulo, Cultrix, 2022b.

VON FRANZ, Marie Louise. A percepção da sombra nos sonhos. In: ZWEIG, C., & ABRAMS, J. (orgs.). **Ao encontro da sombra** (15^a ed.). (pp. 57-60). São Paulo: Cultrix, 2016.

WERTENSCHLAG-BIRKHÄUSER, Eva. Windows on Eternity: Paintings of **Peter Birkhäuser**. Editora Daimon, 2008.

WERTENSCHLAG-BIRKHÄUSER, Eva; BIRKHÄUSER, Kaspar. **Der Rote Faden: Malerei und Grafiken von Peter Birkhäuser.** Editora Daimon, 2013. www.simbolosdoinconsciente.com.br

CAPÍTULO 5

A ASTROLOGIA NA OBRA DE CARL GUSTAV JUNG

Patrícia Teixeira

Analista Junguiana em formação pelo IJUSP. Mestre no Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica – Núcleos Junguianos da PUC-SP. Especialista em Psicologia Analítica pela PUC-SP. Graduada em Psicologia pela Universidade Paulistana. Graduada em Licenciatura Plena em Artes Cênicas pela UNIRIO. Especialista em Método Stanislavski pelo GITs-Moscou/Rússia. Especialista em Direção Teatral pela Célia Helena – Centro de Artes e Educação-SP. Diretora da Cia. Coexistir de Teatro, com a pesquisa sobre mitos, rito e psique, a partir da leitura junguiana. Professora do Programa de Pós-Graduação em Psicologia pela PUC-Rio. Professora na Casa das Artes de Laranjeiras-RJ, no Instituto Freedom-SP, na Universidade Paulista e nas Oficinas Culturais da Secretaria de Cultura do Estado de SP. Autora das técnicas expressivas: Narrativas psicohistóricas e Performance do Mito utilizadas como ampliação de conteúdos da psique. Desenvolve pesquisas nas seguintes áreas: performance, teatro, audiovisual, mito, psicologia, símbolos e história. Coordenadora do eixo temático “Formação, práticas e técnicas do artista teatral da coleção Artes em Cena da

Editora Paco. Astróloga formada pela Uranos e Astrocientia no Rio de Janeiro. Trabalha como astróloga na abordagem simbólica e com grupos na imersão do mapa natal no corpo.



RESUMO: Este capítulo aborda o estudo da Astrologia na obra de Jung na construção da Psicologia Analítica, mais especificamente no que diz respeito à qualidade do tempo no desenvolvimento do conceito de sincronicidade. O objetivo deste estudo é compartilhar o interesse, o aprofundamento e utilização da Astrologia em parte das obras de Jung, principalmente nas cartas

trocadas com inúmeros colegas, amigos e profissionais de seu tempo, registradas no livro *Cartas* que vai do ano de 1906 até 1960. A metodologia utilizada é a qualitativa e busca delinear os caminhos da Astrologia na obra de Jung. As conclusões sugerem um caminho prospectivo no diálogo entre Psicologia Analítica e a Astrologia na contemporaneidade como área de conhecimento não científico, mas a partir de sua perspectiva simbólica.

1 | INTRODUÇÃO

O presente capítulo busca, de forma cuidadosa, fazer um recorte do lugar da astrologia no trabalho de Jung, na procura de não correr o risco de cairmos em um lugar pejorativo ou de menor importância, tanto em relação às referências a Jung nos meios astrológicos, quanto ao possível uso da astrologia na psicologia. Acredito na relevância da tentativa de entendermos melhor, enquanto estudantes, psicoterapeutas e analistas junguianos, o estudo da astrologia na obra de Jung.

A partir da minha experiência como astróloga, dentro da abordagem simbólica há algumas décadas, o meu olhar de psicoterapeuta junguiana tem procurado compreender mais profundamente, sob o prisma da Psicologia Analítica, a possibilidade de diálogo entre essas duas áreas. Tendo o estudo da mitologia como intercessora desse diálogo, cheguei à conclusão que a astrologia busca responder questões em aberto; ela oferta possibilidades de respostas. A psicologia, por sua vez, nos propõe reflexões, faz perguntas. São lugares distintos, conhecimentos diferentes. A astrologia, dependendo da forma que seja abordada, pode ser terapêutica, mas não é considerada uma terapia. Dentre suas diversas abordagens, o possível interesse de Jung abriu caminho para uma astrologia com inclinação psicológica, que começa a ser desenvolvida por Dane Rudhyar (1895-1985) – compositor e astrólogo francês – entre as décadas de 1930 e 1940.

Há milênios, a astrologia é praticada de diversas formas pelo ser humano que, ao observar a natureza, inventou relógios, calendários e sistemas astrológicos. É um conhecimento que se construiu na relação entre o homem e o Universo, e afirma a existência cósmica como atuante sobre os fenômenos da vida terrestre e do estado biopsicológico de seus indivíduos. É importante ressaltar que neste capítulo não pretende dar conta da amplitude de seu estudo, história e sistemas devido à sua grandeza e complexidade, de seu princípio até os dias atuais, e das distinções entre a prática astrológica no Ocidente e no Oriente.

Jung construiu a psicologia analítica a partir do mergulho na *anima mundi*, em seus mistérios e enigmas, na busca de comprehendê-los e experimentá-los, em particular, na relação de sua imaginação ativa em conjunto com práticas ritualísticas, como complemento para sua própria prática, que inclui o entendimento do simbolismo e da hermenêutica, que vão além do seu objeto em questão – a psicologia –, mas por uma polifonia de conhecimentos aos quais recorreu.

Jung interessou-se pelo mundo dos sonhos, das utopias, da religião e dos mitos, influenciado por algo que já era percebido por ele, no jeito de sua mãe, e, na relação com um Deus que seu pai venerava e não questionava em sua fé inabalável. Jung cresceu em uma atmosfera religiosa de dúvidas e questionamentos. Seu interesse pelas ciências naturais o fez buscar um caminho na compreensão da realidade por meio dos estudos religiosos e ocultos, conjuntamente com a psiquiatria, que, segundo ele, seria a possibilidade para compreender cientificamente o biológico e o espiritual. Assim, desvelou um caminho pela psicologia das experiências espirituais do indivíduo e, nesse seu caminhar, nos apontou o processo de individuação.

Dentre seus inúmeros estudos, encontramos o esoterismo e o hermetismo, por meio dos quais chegamos à astrologia – que é uma parte fundante dessas correntes. As obras e seminários de Jung contêm inúmeras reflexões e discussões sobre a astrologia. Nos três volumes das Cartas, a partir do ano de 1911 até 1960, temos acesso às correspondências endereçadas a vários conhecidos e amigos de sua época – dentre eles, Sigmund Freud. Jung procurava desvendar a qualidade do tempo, utilizando-se de um experimento astrológico em seu trabalho sobre o conceito de sincronicidade, passando pelo interesse a respeito do significado psicológico da precessão dos equinócios em *Aion*. Para Jung (2002), a psique teria um aspecto que desafiaría o espaço e o tempo e, incidentalmente, a causalidade.

Durante esse percurso, Jung aprofundou-se no estudo da astrologia, chegando, posteriormente, conforme seus relatos, a utilizá-la em seus atendimentos, fatos também confirmados por sua filha Gret Baumann-Jung¹, astróloga, que, além de ter colaborado com Jung em seu trabalho sobre o conceito de *Sincronicidade*, também elaborou, a partir de certa idade, os mapas dos clientes de Jung.

Novamente vemos como ele foi fiel ao seu horóscopo. Pouco antes de sua morte, falávamos sobre horóscopos e meu pai notou: “O engraçado é que essa coisa danada funciona até mesmo depois da morte”. E de fato, logo após sua morte o MC em progressão fez um triângulo exato com Júpiter nativo. Num momento como esse pode-se ficar famoso. Seu livro Memórias, Sonhos, Reflexões, então recém-publicado, tornou-se um best-seller². (BAUMANN-JUNG, 1975).

Entretanto, mesmo que o estudo dos astros tenha feito parte das trilhas por onde Jung caminhou, ainda assim, havia pouca informação que conectasse a astrologia à base teórica de sua obra e de seu processo de construção – grande parte desse material não chegou até nós de maneira esclarecedora. Com isso, percebe-se uma falta de clareza de como o estudo da astrologia insere-se dentro da psicologia analítica e, também, nota-se um certo cuidado ao relacionarmos a astrologia a psicologia analítica, por Jung ser rechaçado como místico no diálogo proposto entre ciência, ocultismo e espiritualidade, possivelmente, justifica-se a obscuridade desse caminho.

1 Gret Baumann-Jung (1906-1995): filha de Jung. Astróloga e Professora de Astrologia em Zurique

2 Parte do artigo escrito por ela, com o título: *O Horóscopo de Jung*, publicado pela revista Planeta número 35-A, da Editora Três de São Paulo no ano de 1975; dedicada ao Centenário do Nascimento de Jung.

Segundo Shamdasani (2018), a retomada do trabalho de Jung pelos astrólogos no século XX tornou ainda mais intricada a questão, pois era evidente que uma rede complexa de receptividade também precisava ser reconstruída, e, somando-se a isso havia a escassez de material sobre a história da astrologia no fim do século XIX e início do século XX que pudesse servir de orientação e ponto de partida.

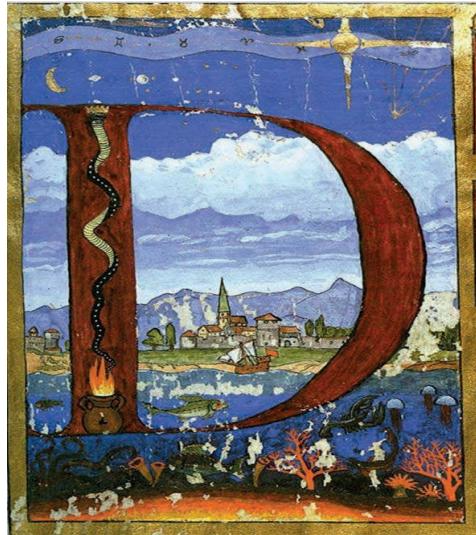
Em 2018, a astróloga e analista junguiana Liz Greene³, que desenvolve uma pesquisa há muitos anos sobre a astrologia na obra de Jung, publicou o livro *Jung's Studies in Astrology – Prophecy, Magic, and the Qualites of Time*, com o prefácio de Shamdasani, no qual aponta tanto o rigor quanto a erudição minuciosa da natureza do envolvimento de Jung com a astrologia, tendo a permissão, interesse e apoio de Andreas Jung e sua esposa Vreni no exame do conteúdo dos arquivos particulares e de documentos pessoais de Jung na escrita da referida obra. Segundo Ulrich Hoerni, neto de Jung, Jung “obteve seus conhecimentos de livros, e não de professor em astrologia” (HOERNI apud GREENE, 2023, p.71).

Em seu seminário *Astrologia de Jung e a Jornada Planetária do Livro Vermelho*, Greene (2017) aponta que Jung manteve aulas por correspondência com Max Heindel⁴, ocultista, astrólogo, fundador de um dos braços do movimento Rosacruz – informação que pode elucidar em relação ao domínio de Jung por temas ligados ao ocultismo.

Segundo Shamdasani (2018), a publicação do *Liber Novus* de Jung abriu um espaço para o estudo das ligações entre suas leituras acadêmicas, no sentido de como elas serviam de estímulos para seus sonhos, visões e fantasias na construção de sua cosmologia pessoal em sua obra, que foi ao mesmo tempo “literária, teológica, filosófica e pictórica” (GREENE, 2018, p. X, tradução nossa), enaltecida por paralelos simbólicos e, também, da forma com que desenvolveu sua subjetividade em uma linguagem de conceitos na formação da psicologia analítica. No *Livro Vermelho*, Jung articulou a sua visão teleológica da História sem seguir a lógica dialética de Hegel, buscando fontes e temas astrológicos, como as primeiras pinturas que apontam que a humanidade estaria às portas da chamada Era de Aquário – uma era de integração e superação das cisões representadas pelo glifo do signo de peixes, que representa dois peixes que nadam em direções opostas representantes da Era de Peixes.

3 Liz Greene (nascida em 1946): astróloga, escritora americana e analista junguiana formada pela Association of Jungian Analysts de Londres (Inglaterra) em 1980. Ela fundou em 1983, junto com o astrólogo Howard Sasportas, o Centre for Psychological Astrology (CPA) em Londres. É autora de várias publicações na área da astrologia psicológica.

4 Max Heindel (1865-1919): ocultista, astrólogo, cristão místico, participante da Sociedade Teosófica e fundador nos USA de um dos braços do movimento Rosacruz.



Fonte: "O caminho do que está por vir", em Jung, Liber Novus, 2017, p. 229

No centro da imagem, um navio velho está prestes a levantar âncora; uma cidade medieval se apresenta no fundo. Sob a superfície da água, discernimos os habitantes da profundezas do oceano; abaixo deles encontra-se o 'basalto-fogoso-fluido' do interior vulcânico da terra. No topo da pintura, vemos um sol, de quatro raios nos céus, seguindo sua trilha elíptica e passando pelos signos do zodíaco (STEIN; ARZT apud LIUDVICK, 2022, s/p).

Podemos perceber que na ilustração de Jung, o sol se encontra entre os signos de Peixes e Aquário, enquanto um dos quatro raios avança até o signo astrológico de Aquário – a era vindoura. Segundo Jung (2012), a astrologia em relação à própria psicologia seria entendida como uma representação simbólica dos arquétipos.

Jung encontrou na astrologia um significado espiritual e psicológico e apontou que “(...) [sem dúvida, seu valor psicológico é inexorável, pois representa a soma de todo o conhecimento psicológico da antiguidade]” (JUNG; WILHELM, 2012, p.11).

Todo este caminhar de Jung motivou-me ao compartilhamento deste capítulo cujo objetivo é apresentar, suscintamente – pois o tema é muito extenso, o percurso da astrologia ao longo dos tempos e o interesse de Jung pelo estudo da astrologia na construção da psicologia analítica. Para tanto, selecionei algumas partes de sua obra para apresentar essas ideias. Nas seções abaixo serão apresentadas a trajetória da astrologia, seus interlocutores e considerações sobre ela dentro do trabalho de Jung, no qual, busquei selecionar alguns trechos, entre os anos de 1911 a 1960, nos quais Jung, durante cinco décadas, se detém ao estudo da astrologia, em um vai e vem de ideias e questionamentos.

2 | O CAMINHO DA ASTROLOGIA

A astrologia baseia-se na astronomia, ciência que estuda os astros e seu funcionamento, isto é, sua física. Ela utiliza-se de dados coletados pelos astrônomos, que constituem tabelas organizadas, chamadas efemerides, que mostram as posições dos corpos celestes, nomeados pelos antigos como deuses romanos. Ela assume que o movimento e as posições dos corpos celestes podem influenciar diretamente ou representar eventos na terra e em escala humana, e que os ângulos aparentes entre os planetas no céu afetam a humanidade. No entanto, nenhum estudo científico realizado até hoje, mostrou a eficiência da astrologia, por isso ela não é considerada pela comunidade científica, já que é incompatível com o método científico⁵.

É evidente que não podemos negar que foi Aristóteles quem “validou” a astrologia, por meio da obra de Ptolomeu – sendo adotada pela maioria de pensadores da Igreja. De alguma forma foi Aristóteles quem proporcionou à astrologia a “naturalização” pela qual é reconhecida. Porém, também não podemos esquecer da vasta tradição estoica e neoplatônica na astrologia, que nos trouxe o modelo narrativo (MACHADO, 2010).

Segundo Machado (2010), a capacidade de prever da astrologia não seria algo apenas plausível, considerando-se o determinismo matemático do movimento celeste, como foi uma das suas principais aplicações durante milhares de anos, o que não significa que o nosso destino já esteja traçado nas estrelas. “O movimento dos astros indica os eventos futuros, e não os produz, como se crê frequentemente”. (PLOTINO, 1966, II.3.1 apud MACHADO, 2010).

Não estamos, aqui, diante da causalidade, mas de algo a ser traduzido, decifrado, interpretado. Nesse sentido, é possível pensarmos o mapa astrológico como um sistema de referências ou um direcionamento para a construção de uma narrativa acerca de qualquer momento terreno que tenhamos o registro do dia, hora e local de um nascimento, evento, abertura de uma empresa etc. (MACHADO, 2010).

A astrologia como diversas tradições esotéricas, desde a Babilônia, surgiu na humana tentativa de religação com a essência divina, cósmica e transcendente, na qual o homem busca a eternidade.

Segundo Rodrigues (1997) desde tempos remotos, a astrologia esteve presente em várias culturas, sendo associada à agricultura, à economia, à medicina, à política, à caça, à guerra, à religião, a cerimônias e, principalmente, ao aconselhamento pessoal. No entanto, naquele momento não objetivava apenas o estudo da personalidade humana, mas também se preocupava com a compreensão dos fenômenos naturais. *“Onde quer que houvesse uma civilização nascente havia uma forma de “astrologia” como um conhecimento da ligação entre as coisas do Céu e da Terra”* (RODRIGUES, 1997, p. 1).

O início de sua história é marcado por homens que delegavam aos astros a personificação da divindade. Segundo Machado (2004), a astrologia ocidental é parte da

5 ASTROLOGIA. GLOSSÁRIO de Conceitos do AMLEF. Disponível em: <https://www.ufrgs.br/amlef/glossario/astrologia/>. Acesso em 4 ago. 2023.

herança cultural vinda do Oriente Médio. Sua origem ainda é disputada: para alguns teria vindo da Suméria/Babilônia; para outros, do Egito ou de alguma outra civilização desconhecida que teria deixado seus fragmentos, considerando-se a referência documentada a uma prática ainda mais antiga. Essa discussão consta em várias outras obras, dentre elas, na *De divinatione*⁶, na qual o seu escritor dúvida dos 470 mil anos de idade atribuídos à astrologia. Os primeiros registros documentados foram feitos em escrita cuneiforme sumeriana sobre tábua de argila, e são originários da região de Lagash, governada por Gudea (aproximadamente 2122-2102 a.C.). (MACHADO, 2004). A astrologia estava ligada à religião: os astrônomos astrólogos eram sacerdotes, escribas e mesmos magos que decifravam as correspondências entre o homem e o universo. Nestas civilizações, os astrólogos mantinham uma posição privilegiada de poder, a mesma reservada apenas a soberanos e membros da aristocracia.

Segundo Machado (2010), a astrologia “foi levada para a Grécia, onde ganhou a aparência de ciência. É no mundo helênico, portanto, especialmente na Alexandria de Ptolomeu (século II d.C.), que se dá a grande sistematização da astrologia, provavelmente também com influências indianas (2010, p. 55). Aristóteles influenciou a grande obra astrológica de Ptolomeu – *O Tetrábiblos*.

No entanto, é em Roma que a astrologia aporta como parte da cultura da Grécia, conquistada no período de 220-146 a.C., onde foi absorvida e popularizada. Roma, de forma sincrética, incorporou as características dos deuses gregos, nomeando-os com os nomes que os planetas herdaram. A passagem da astrologia no mundo greco-romano tornou mais complexo e preciso o seu embasamento teórico, fazendo com que adquirisse todo o instrumentário simbólico que conhecemos em nossos dias.

Na Idade Média, a astrologia era associada à heresia por parte da igreja – temerosa das possíveis verdades da astrologia acreditadas por muitos cristãos que a viam como indicadora do futuro por vir. No entanto, para a igreja, esse conhecimento teria que ficar sobre seu domínio e autoridade. A decadência do Império Romano no século V e a perseguição dos astrólogos acabaram por levar a astrologia para o mundo árabe, que, devagar, tornou-se um grande centro cultural e científico (MACHADO, 2010).

Segundo Koyré (1991, apud MACHADO, 2010), na Renascença, a astrologia era mais importante que a astronomia e os astrólogos gozavam de um status de respeitabilidade, exercendo inclusive funções públicas. Nesse período, a ciência começou a se expandir, estimulada, possivelmente, pelo retorno às fontes antigas e pelos grandes descobrimentos, especialmente pela astronomia planetária. Copérnico (1473-1543), desenvolve a teoria heliocêntrica, Galileu (1564-1642) aponta seu telescópio para o céu e Kepler, observa o movimento planetário (1571-1630) (MACHADO, 2010). Com o advento da ciência, há uma ruptura entre o mundo dos sentidos e da ciência, a astrologia começa a ser questionada

6 De *Divinatione* (latim para Sobre a adivinhação) é um tratado filosófico em dois livros escritos em 45-44 a.C. por Marco Túlio Cícero.

por inúmeros pensadores e seu lugar de determinismo passa a ser ocupado pela ciência no século XIX.

Consequentemente, a astrologia foi destronada pela ciência. De importante ferramenta do saber “oculto”, onde, conforme Freitas (1999), tudo o que não estava ao alcance da percepção dos sentidos e do pensamento racional do ser humano e encontrava no cosmos, acabou sendo relacionada a práticas divinatórias e místicas.

No entanto, na Inglaterra a astrologia continuou seu percurso após o Movimento Teosófico⁷ de 1875. Foi a teosofia, proposta por Blavatsky⁸, que representou o marco de reflorescimento da astrologia que seguiu para países como Alemanha, França e EUA (MACHADO, 2010).

Apesar do preconceito que ainda permanece, atualmente, a astrologia vem sendo discutida e lentamente utilizada no meio acadêmico, principalmente nas áreas da história, filosofia, pedagogia e, principalmente, revista dentro da obra de Carl Gustav Jung.

3 I A ASTROLOGIA NO ESTUDO DE JUNG

O interesse de Jung pela astrologia faz parte de sua imersão no mundo simbólico da psique na construção da sua psicologia, de sua autocompreensão e autoexperimentação. Assim como outras áreas de conhecimento, a astrologia foi importante na compreensão e desenvolvimento da psicologia analítica.

Nas pesquisas no campo da psicologia dos processos inconscientes, Jung procurou, por meio do taoísmo – o sistema filosófico chinês –, da astrologia e de outros conhecimentos, o esclarecimento de certos fenômenos da psicologia, tendo em vista que, segundo sua perspectiva, o princípio da causalidade parecia insuficiente. Em 1929, Jung começou a esboçar o que seria posteriormente o conceito de sincronicidade, no qual os eventos poderiam acontecer de forma simultânea a pensamentos, símbolos ou estados psíquicos similares (JUNG; WILHELM, 2012).

Todo esse caminho de Jung (2018c) começou na década de 10 do século XX, na época em que fazia estudos acerca da história dos símbolos. Reconheceu na época, a importância que a Astrologia tinha na antiguidade e que era preciso saber antes de julgar. Seu interesse começou quando teve em mãos um compêndio que um professor universitário de Wurzburg, Sr. Goclenius, escreveu no final do século XVI, para os médicos da época, que servia para o diagnóstico por meio da quiroscopia – o estudo das linhas das mãos. (JUNG, 2018c).

A primeira alusão sobre seu estudo de astrologia apareceu em uma carta encaminhada a Freud em maio de 1911. Jung escreve que suas noites estavam sendo ocupadas pelo estudo da astrologia na feitura de cálculos de horóscopos em busca de

7 Levante de insatisfeitos com o modelo científico.

8 Elena Petrovna Blavátskaya (1831-1891): escritora russa, responsável pela sistematização da moderna Teosofia e cofundadora da Sociedade Teosófica.

comprovar o fundo psicológico de sua veracidade. Jung compartilhava com Freud suas descobertas.

No momento incursiono pela Astrologia, que se revela indispensável para a perfeita compreensão da mitologia. Há coisas realmente maravilhosas e estranhas nesses domínios obscuros. As plagas são infinitas, mas não se preocupe, por favor, com minhas erráticas explorações. Hei de, em meu regresso, trazer um rico despojo para o conhecimento da alma humana. Por longo tempo ainda tenho de me intoxicar de perfumes mágicos a fim de perscrutar os segredos que se ocultam nas profundezas do inconsciente. (FREUD, 1993, p. 482).

Freud reconheceu a inclinação de Jung para os estudos ocultos, e a riqueza que Jung poderia vir a descobrir, porém, o advertiu no sentido de não se demorar muito a retornar para a posição que ocupava e construía na época

Sei que é uma legítima inclinação interior que o leva ao estudo do oculto e não duvido que, em seu regresso, o senhor venha coberto de riquezas. Contra isso não há nada a fazer, pois quem obedece à concatenação dos próprios impulsos sempre acerta. A fama já criada por seu *Dementia* há de mantê-lo por algum tempo impune à pecha (defeito moral) de «místico». É bom, porém, que não se demore nas colônias tropicais, pois o senhor tem de governar a casa (FREUD, 1993, p. 483).

Podemos perceber nas duas cartas trocadas entre Freud e Jung, os interesses dispareiros de ambos, como também, os caminhos da psique que Jung buscava desvendar eram analisados por Freud como misticismo. Para Jung, a astrologia parecia apresentar imagens míticas poderosas e ele estava interessando em entender de que forma essas imagens poderiam se relacionar com a psique. Segundo Greene (2018), o caminho que Jung percorre no começo de seus estudos começam na interface entre psicologia e religião, psicologia e magia, magia e misticismo e, por fim, misticismo e medicina. Nesse seu caminhar circular Jung buscava deixar-se inundar por imagens, insights das trilhas incertas, vagas e imprecisas do inconsciente.

Jung debruçou-se nas profundezas do mundo inconsciente permeado de histórias de mitos e enxergou a astrologia como um caminho indispensável para adentrarmos na compreensão do mito. Segundo Jung (2009),

o céu estrelado é, na verdade, o livro aberto da projeção cósmica na qual se refletem os mitologemas, ou arquétipos. Nessa visão, a Astrologia e a Alquimia, as duas representantes da psicologia do inconsciente nos tempos clássicos, dão-se as mãos (JUNG, 2009, p. 388; 392).

Em dezembro de 1928 Jung participou de uma conferência no círculo de leitura de Hottingen na Suíça “O problema psíquico no homem moderno” no qual abordou, entre outras coisas, a astrologia. Em correspondência posterior a conferência com o Dr. L. Oswald, que assistiu sua palestra em Zurique, Jung sofreu críticas por seu julgamento positivo em relação à astrologia. Ele respondeu ao Dr. Oswald, contando-lhe sobre um

curso de Astrologia que havia sido dado pelo Professor Thorburn da Universidade de Cardiff em 1927 e que a astrologia encontrava-se batendo às portas da universidade. Afirmou que a astrologia continha alguns fatos psicológicos como a teosofia e que não seria relacionada apenas às estrelas, mas seria a psicologia de mais de 5000 anos, da antiguidade e da idade média. Entretanto, ele mesmo pareceu se ressentir de não poder explicar ou provar com dados mais precisos o que havia afirmado (JUNG, 2018a). Décadas depois, em uma carta, em 1952, Jung (2002) respondeu às duas cartas que recebera do tal Professor Thorburn. Em uma delas, o Professor lhe sugeriu escrever uma biografia, no entanto, Jung disse-lhe que não haveria utilidade em escrever uma biografia enquanto as pessoas não entendessem o que ele fazia com a psicologia, apontando que a mesma só seria digna de leitura se Jung pudesse tratar das coisas que descobriu do inconsciente. Jung expressou que seu pensamento inconsciente ainda girava em torno do “problema do tempo” e que a astrologia ainda seria um dos seus interesses, mesmo afirmando que naquele momento não conseguia dizer o que estaria pensando sobre o assunto de forma racional, pois só receberia lampejos de tempos em tempos sobre a astrologia, estando conectado com o que vinha sendo discutido na época em outras pesquisas.

Voltando ao ano de 1929, no livro *O Segredo da Flor de Ouro* (2012), Jung expressou a falta de segurança em relacionar a astrologia como exemplo de sincronicidade, ao mesmo tempo em que reconheceu uma correlação digna de questionamento entre o tempo real e o tempo arbitrário que explicariam as informações que relacionam o caráter de uma pessoa a partir do mapa astral da mesma maneira que acontece no I Ching.

[...] A astrologia seria considerada como um exemplo mais abrangente de sincronicidade, se ela apresentasse resultados universalmente seguros. Existem, entretanto, alguns fatos comprovados por ampla estatística, que tornam a astrologia digna de questionamento filosófico.

[...] A possibilidade de se reconstruir o caráter de uma pessoa, a partir do mapa astral na hora do seu nascimento, comprova a relativa validade da astrologia. [...] o mapa astral não depende absolutamente da constelação astronômica real, mas é baseado num sistema de tempo arbitrário, puramente conceitual. Em decorrência da precessão dos equinócios, o ponto da primavera há muito se deslocou astronomicamente de zero graus de Áries, de forma que o zodíaco astrológico, a partir do qual são calculados os horóscopos, não corresponde de maneira alguma ao zodíaco celeste. [...] Em outras palavras, o que nasce ou é criado num dado momento adquire as qualidades deste momento. Esta é a fórmula básica para a prática do I Ching [...] (JUNG; WILHELM, 2012, p.10).

Em setembro de 1947, Jung respondeu a uma carta do Professor Raman⁹, que encaminhou uma publicação de sua revista de astrologia a Jung, sem saber que Jung era um de seus assinantes. Raman lhe enviou um exemplar e pergunta qual seria a opinião de Jung sobre a astrologia. Jung respondeu que

9 Bangalore Venkata Raman (1912-1998): astrólogo que tornou a Astrologia Védica conhecida e respeitada em toda a Índia e em todo o mundo.

Se deseja a minha opinião sobre a astrologia, posso-lhe dizer que me interesso há mais de 30 anos por esta atividade específica da mente humana. Como sou psicólogo, interesso-me sobretudo pela luz especial que o horóscopo lança sobre determinadas complicações do caráter. Nos casos de diagnóstico psicológico difícil, procuro muitas vezes um horóscopo para obter um outro ponto de vista de um ângulo totalmente diferente. Devo dizer que constatei várias vezes que os dados astrológicos elucidaram certos pontos que eu não teria entendido de outra forma. Com base nesta experiência deduzi que a astrologia é de interesse especial para o psicólogo, uma vez que ela contém uma espécie de experiência psicológica que chamamos “projeção” – isto significa que encontramos os fatos psicológicos como que nas constelações siderais. E digo que, muitas vezes, descobri que os dados astrológicos elucidam certos pontos que eu, de outro modo, não teria sido capaz de entender. [...] O que falta na literatura astrológica é sobretudo o método estatístico, mediante o qual poderiam ser estabelecidos cientificamente certos fatos fundamentais” (JUNG, 2002, p. 81-82).

Segundo Bair (2006), foram as palestras do físico Wolfgang Pauli de 1948 no Clube de Psicologia de Zurique: “A influência das Ideias Arquetípicas sobre as Teorias Científicas de Kepler” que levou Jung em 1952, a publicar o trabalho sobre “Sincronicidade: um princípio de conexões acausais¹⁰” junto com Pauli, que incluiu suas experiências astrológicas. A contribuição de Pauli foi fundamental para Jung no sentido de lhe dar uma fundamentação científica para o conceito de sincronicidade.

Cronologicamente, a ideia do conceito de sincronicidade em relação à astrologia passa por momentos distintos, pois Jung elabora esse conceito enquanto vê no cosmos o cenário possível para compreender o “tempo” do inconsciente. Foi em 1947, que Jung concebeu a primeira ideia da relação de sincronicidade entre a psique e as constelações siderais. Em 1951, em uma carta endereçada a Aniela Jaffé¹¹, Jung modificou a concepção em relação à sincronicidade após retornar de uma conferência no encontro de Eranos, no qual, esteve em contato com o Professor Knoll¹². Foi a partir desse encontro que Jung buscou fazer novas experiências estatísticas para confirmar se a astrologia realmente baseava-se em radiações de prótons (do Sol), não sendo um método mântico, ou seja, um método de adivinhação (JUNG, 2002).

Em 1954, em carta a Barbault¹³, Jung (2002) continuou a falar que a astrologia representaria a analogia dos acontecimentos (terrenos e das constelações astrais), não a causa ou efeito de uma série de acontecimentos em relação à outra, mas sim sincronicidade. Segundo Jung, a mesma constelação significaria, para uma mesma pessoa, uma vez um evento mais difícil e, em outro momento, um evento mais fácil. Jung pontua que não tinha competência para julgar a possibilidade de que “executando-se a

10 As palestras de Pauli e o ensaio de Jung foram originalmente publicados juntos como um livro em 1952: “The Interpretation of Nature and the Psyche”.

11 Aniella Jaffé (1903-1991): analista junguiana e colaboradora de Jung.

12 Dr. Max Knoll (1897-1970): engenheiro, foi professor universitário em Munique. Ele demonstrou que a irradiação dos prótons solares é de tal modo influenciada pelos aspectos astrológicos que se pode prever o aparecimento de tempestades magnéticas com grande margem de probabilidade.

13 André Barbault (1921-2019): astrólogo francês. Foi vice-presidente do “Centre International d’Astrologie”, em Paris.

deflexão dos prótons solares e sua possível influência sobre acontecimentos terrenos” (JUNG, 2002, p. 345).

Ou seja, a alteração da energia solar existiria para Jung nos aspectos planetários – nas conjunções, oposições e quadraturas (aspectos mais difíceis), por um lado, e nos sextos e trígono (aspectos mais fáceis), por outro e exerçeriam influência sobre o rádio e outras coisas mais.

No prefácio do livro *Sincronicidade*, Jung (2005) escreve que “ao realizar este meu trabalho, tive o interesse e o apoio decidido de uma série de personalidades que são mencionadas no decorrer do texto [...] Aqui gostaria de expressar meu particular agradecimento à Dra. Liliane Frey-Rohn¹⁴, pela dedicação com que providenciou o material astrológico” (JUNG, 2005, p. X). Nesse livro, ele fez um experimento com mapas de pessoas casadas e não casadas pesquisando sobre as coincidências de aspectos astrológicos entre as conjunções de sol e lua, marte e vênus e desses planetas com o signo ascendente na busca de ampliar o seu estudo sobre a sincronicidade. Em relação ao resultado desse experimento, em 1954, em resposta a Phillip Metman¹⁵, Jung disse:

[...] agora estou novamente ocupado *nolens volens* com a questão da sincronicidade e da astrologia. Eu me vi quase obrigado a suprimir na edição inglesa o capítulo sobre a astrologia, porque aparentemente ninguém o entendeu. Reduzo-o agora a poucas páginas e sem nenhuma tabela de números. Talvez consiga agora tornar acessível a meu público o chiste duvidoso e um ordenamento acausal (JUNG, 2002, p. 332).

Em carta no ano de 1958 a Bender¹⁶, ainda sobre o experimento astrológico, Jung escreveu que

[...] o experimento astrológico é por sua natureza um golpe do acaso; se não o fosse, seria de cunho causal. Mas ele é causal apenas em grau mínimo. Poderíamos rejeitá-lo como simples *lusus naturae*, se ninguém admitisse o chamado acaso. O psicólogo que lida com os fenômenos do inconsciente sabe que estes “acacos” notáveis acontecem de preferência no ambiente das condições arquetípicas [...] examinar sob quais condições emocionais acontecem essas coincidências; ou, então, demonstrar, seguindo Rhine¹⁷— ele explorava fenômenos psíquicos), a presença desses fenômenos com os maiores números possíveis. Minha dúvida está nas condições psíquicas de sua ocorrência, e eu rejeito uma explicação energética semiótica (JUNG, 2018b, p. 131).

Jung apontou a necessidade de uma amostra maior para o experimento. Em menos de um mês de diferença, Jung, novamente se correspondeu com Bender e direcionou outro olhar para seu experimento.

Quanto ao horóscopo tenho sérias dúvidas se pode ser entendido como fenômeno puramente sincronístico, pois há conexões indubitavelmente causais entre os aspectos dos planetas e os poderosos efeitos da radiação

14 Liliane Frey-Rohn (1901-1991): analista junguiana e colaboradora de Jung.

15 Philipp Metman (1893-1965): psicoterapeuta e astrólogo.

16 Hans Bender (1907-1991): psicólogo e pesquisador de parapsicologia.

17 Joseph Banks Rhine (1895-1980): parapsicólogo. Fundador do Laboratório de Parapsicologia na Universidade de Duke.

dos prótons, ainda que haja muita obscuridade no que diz respeito aos seus efeitos fisiológicos (JUNG, 2018b, p. 137).

Em carta enviada no mês seguinte, voltou novamente a afirmar:

Por outro lado, existem casos, na observação astrológica, em que há dúvida de se manter a validade de uma explicação puramente causal.[...] Exemplo histórico disso seria a presumível coincidência do nascimento de Cristo com a tríplice conjunção de reis no signo de Peixes no ano 7 a.C. (JUNG, 2018b, p. 145).

A conjunção dos planetas Saturno e Júpiter no signo de Peixes aconteceram três vezes no ano 7 a.C. e Jung a interpretou como a união dos opositos mais extremos. Esta fala está no livro *Aion*. Essa conjunção acontece a cada vinte anos. Por se tratar de dois planetas sociais, seu ciclo de conjunção tende a indicar o início de uma nova era na sociedade, apontando para mudanças de poder e ideologia.

Voltando ao ano de 1954, Jung (2002) respondeu a algumas perguntas de Barbault, entre elas, a relação entre astrologia e psicologia:

Há muitos exemplos de notáveis analogias entre constelações astrológicas e fatos psicológicos ou entre o horóscopo e a disposição geral do caráter. Até certo ponto é possível predizer, inclusive o efeito físico de uma passagem [...]. Pode-se esperar com um grau de possibilidade bastante elevado que uma situação psíquica determinada venha acompanhada de uma configuração astrológica análoga. A astrologia, assim como o inconsciente coletivo, com o qual se ocupa a psicologia, consiste em configurações simbólicas: os planetas são os 'deuses', símbolos das forças do inconsciente [...]" (JUNG, 2002, p. 344).

Jung (2002) ainda supôs uma certa situação astrológica para a etiologia das neuroses de experiências da primeira infância. Segundo ele, sofremos influências do meio ambiente, e, por outro, na predisposição psíquica que seria relativa à hereditariedade, que, segundo ele, aparece no horóscopo. "Parece que o horóscopo corresponde a um momento determinado na conversa dos deuses, ou seja, dos arquétipos psíquicos" (JUNG, 2002, p. 345).

Jung (2002) criticou a posição dos astrólogos de sua época, apontando que deveriam trazer indicações como possibilidades e fazer uma leitura mais simbólica e menos interpretativa e literal. Segundo Jung, "o zodíaco e os planetas não fornecem dados pessoais, mas dados impessoais e objetivos. Também devem ser consideradas diversas "camadas de interpretação na interpretação das casas" (Jung, 2002, p. 346). As casas astrológicas simbolizam as áreas, os setores da vida onde os corpos celestes, combinados aos signos do zodíaco, se manifestam.

É evidente que a astrologia tem muito a oferecer à psicologia, mas é menos evidente o que esta última pode oferecer à sua irmã mais velha. Eu diria que seria proveitoso para a astrologia se ela tomasse em consideração a existência da psicologia, sobretudo a psicologia da pessoa e do inconsciente. Estou quase certo de que alguma coisa pode ser aprendida de seu método

da interpretação dos símbolos. Trata-se da interpretação dos arquétipos (dos deuses) e de suas relações mútuas, interesse comum das duas artes. Sobretudo a psicologia do inconsciente trata da simbologia arquetípica (JUNG, 2002, p. 346).

A última carta que faz em referência a astrologia é de 1960, um ano antes de sua morte, endereçada a Kurt Hoffmann, no qual apontou que

[...] as projeções das constelações e interpretações coincidem com os começos de uma consciência reflexa, isto é, com os primeiros passos da civilização. Mas esses começos estão naturalmente encerrados em profunda escuridão. É fato notável que nós não fazemos projeções, mas elas nos acontecem. Isto nos permite a conclusão de que lemos nossos primeiros conhecimentos físicos e sobretudo psicológicos nos astros. O que significa, em outras palavras, que o que está mais adiante é o que está mais perto (JUNG, 2018b, p. 262).

Conforme Jung (2018b), este fato nos permitiria concluir que de forma genuína, lemos as nossas primeiras percepções físicas, e em particular, as psicológicas, nas estrelas. Tudo isso seria mais próximo de nós do que possamos imaginar. Nós nos “reunimos” do cosmos.

4 | CONSIDERAÇÕES FINAIS

O capítulo propôs uma leitura do fenômeno, percurso e caminhos da astrologia na obra de Jung. A astrologia é uma linguagem imagética e analógica. Segundo Jung, a astrologia em relação à própria psicologia era entendida como uma representação simbólica dos arquétipos e serviu como busca pela compreensão da qualidade do tempo ou melhor, da sincronicidade entre o céu e a terra, entre o cosmos e a psique, nos recônditos mais profundos da existência.

As obras, seminários e cartas que Jung escreveu durante os anos de 1911 e 1960 contêm inúmeras discussões sobre a astrologia, o que nos demonstra que durante cinco décadas, Jung buscou compreender o conhecimento astrológico e sua possível correlação com o tempo da psique. Imerso em suas pesquisas astrológicas, Jung apontou que a posição da astrologia é especial entre os métodos intuitivos. Ele circulou entre a certeza do valor psicológico da astrologia na qual, a mesma acontece pelo evento da sincronicidade, à uma não clareza desse fato em suas diversas correspondências trocadas, oscila entre certezas e dúvidas, principalmente após seu experimento astrológico no qual buscou comprová-la num ordenamento paralelo dos fatos no tempo. Segundo ele, existiriam razões para duvidar da validade exclusiva da hipótese da sincronicidade como da teoria da causalidade. Jung decidiu-se por uma explicação mista, pois segundo ele, “a natureza não faz caso da limpidez das categorias intelectuais” (JUNG, 2018b, p. 145). Conforme Jung, a experiência assumia um lugar diferente da especulação intelectual e das metodologias científicas. Mesmo sem conseguir comprovar que a astrologia se daria a partir da sincronicidade, Jung reconheceu

a ideia, de que, “o que nasce ou é criado num dado momento, adquire as qualidades deste momento” (JUNG; WILHELM, 2012, p. 11).

As conclusões sugerem um caminho prospectivo na contemporaneidade no diálogo da Psicologia Analítica com a Astrologia como área de conhecimento não científico, mas a partir de sua perspectiva simbólica.

REFERÊNCIAS

ASTROLOGIA. **GLOSSÁRIO de Conceitos do AMLEF**. Disponível em: <https://www.ufrgs.br/amlef/glossario/astrologia/>. Acesso em 4 ago. 2023.

ASTROLOGY. **ONLINE Etymology Dictionary**. Disponível em: <https://www.etymonline.com/pt/word/astrology>. Acesso em: 4 ago. 2023.

BAIR, Deirdre. **Jung, uma biografia**. São Paulo: Globo, 2006.

BAUMANN-JUNG, Gret. **O horóscopo de Jung**. Revista Planeta, São Paulo, 35A, 1975.

BOCK, A. M. B.; FURTADO, O.; TEIXEIRA, M. L. T. (org.) **Psicologias: uma introdução ao estudo de psicologia**. São Paulo: Saraiva, 1999.

GREENE, Liz. **Jung's Astrology and the Planetary Journey of the Red Book**. May 2017, Cornwall. Seminar Cornwall, The Faculty of Astrological Studies, 2017.

GREENE, Liz. **Jung's Studies in Astrology**. New York: Routledge, 2018.

GREENE, Liz. **Jung, o astrólogo**. São Paulo: Cultrix, 2023.

FLEMING, William. **The Vocabulary of Philosophy, Mental, Moral, and Metaphysical: With Quotations and References for the Use of Students**. London: Sheldon & Company, 2019.

FREITAS, Luiz Carlos Teixeira de. **Astrologia Clínica**. São Paulo: Ágora, 1999

FREUD, S. **A correspondência completa de Sigmund Freud e Carl G. Jung**. Rio de Janeiro: Imago, 1993.

JUNG, C.G. **Aion**. Petrópolis: Vozes, 1982.

JUNG, C.G. **Cartas II**. Petrópolis: Vozes, 2002.

JUNG, C.G. **Sincronicidade**. Petrópolis: Vozes, 2005.

JUNG, C.G. Considerações teóricas sobre a natureza do psíquico. In: **A natureza da psique**, 2009.

JUNG, C.G; R, WILHELM. **O segredo da flor de ouro**. Petrópolis: Vozes, 2012.

JUNG, C.G. **O livro vermelho – Liber novus**. Petrópolis: Vozes, 2017.

JUNG, C.G. **Cartas I.** Petrópolis: Vozes, 2018a.

JUNG, C.G. **Cartas III.** Petrópolis: Vozes, 2018b.

JUNG, C. G. **Sobre sentimentos e a sombra.** Petrópolis: Vozes, 2018c.

LIUDVICK, Caio. **Instruções para a noite escura.** Revista 451. São Paulo, ed. 58, 2022. Disponível em: <https://www.quatrocincoum.com.br/br/resenhas/psicologia/instrucoes-para-anoite-escura>. Acesso em 4 ago 2023.

MACHADO, Cristina. **Uma breve história da astrologia.** In: CONSTELAR, v. 76, 2004. Disponível em: <https://www.constelar.com.br/revista/edicao76/historia1.php>. Acesso em 4 ago. 2023.

MACHADO, Cristina de Amorim. **O papel da tradução na transmissão da ciência: o caso do Tetrábiblos de Ptolomeu.** Tese de doutorado - PUC-Rio Rio de Janeiro, 2010.

RODRIGUES, P.R.G.R. **Astrologia, Meio Ambiente e Personalidade: Um Estudo Empírico.** Dissertação de Mestrado - USP. São Paulo, 2017.

SHAMDASANI, S. In: GREENE, Liz. **Jung's Studies in Astrology.** New York: Routledge, 2018.

STEIN, M.; ARZT, T. (org.) **O livro vermelho de C. G. Jung para o nosso tempo - em busca da alma sob condições pós-modernas.** Petropolis: Vozes, 2018.

THAGARD, Paul R. «**Why Astrology is a Pseudoscience**». Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association: 1, 1978, pp. 223–234. (1978

Eixo 2: Jung, Filosofia e Espiritualismo

Autoras e autores deste Eixo:

Jorge Antonio Monteiro de Lima
Luiz Sérgio Ribeiro Júnior
Carlos Augusto Serbena
Douglas Kawaguchi
Deborah Worthington
Maddi Damian
Thiago Domingues

CAPÍTULO 6

A MÍSTICA E A SAÚDE MENTAL

Jorge Antonio Monteiro de Lima

Analista junguiano didata membro da IAAP International Association for Analytical Psychology vinculado à AJB (Associação Junguiana do Brasil) e (IJBsb- Instituto Junguiano de Brasília), (2021); Diretor de ensino da AJB Brasília (2024 a 2027); Mestre em antropologia social pela UFG (2014); Especialista em psicologia Junguiana pelo IBEHE/ UNAERP (1998); Psicólogo formado pela Universidade Paulista (1994) com atendimento clínico presencial e online; Fundador e presidente do Instituto Olhos da Alma Sã (1997); Fundador e Coordenador da clínica social Jung Brasil (1998); Fundador e coordenador do G.A.S.M. Grupo de apoio em saúde mental (1999); Coordenador da campanha Pela Vida - setembro amarelo (2019/2021). Coordenador e professor dos cursos de pós-graduação lato sensu em psicologia analítica, imaginário e prática clínica da FASEM e do Instituto Olhos da Alma Sã; Curso de pós-graduação lato sensu em saúde mental de base analítica da FASEM e do Instituto Olhos da Alma Sã; curso de formação em psicologia clínica de base analítica do Instituto Olhos da Alma Sã. Consultor de Psicologia dos filmes: "Por que você não chora?" de Cibeli Amaral (2019; "pioinc" de Alex

Ribondi (2023); de "Na cama com Virginia" de Isabela Eva (2024)). Pesquisador na área de saúde mental publicando artigos e lecionando nas áreas de saúde mental, imaginário, psicopatologia, psicologia clínica, prática da psicoterapia, técnicas e práticas de psicoterapia, inclusão, ciências sociais, análise conjuntural social, realidade sóciocultural brasileira e psicologia e religião.



1 | INTRODUÇÃO

“Fechar os olhos e voltar-se ao mundo interior”: o termo *mística*, cunhado por Dionísio no século I em seus escritos teológicos, tem a ideia do fechar os olhos, voltar-se para o mundo interior, visando a conexão com as camadas mais profundas da percepção, e o contato com a espiritualidade (Cf. Corrigan, 1986). O termo grego *mystikós* tem em sua raiz etimológica o verbo *myo*, que significa fechar – fechar os olhos, voltar se para dentro. Vale destacar que em várias histórias universais encontramos adivinhos e profetas cegos: Tobias no antigo testamento, Tirésias em Sófocles (2007), o Apóstolo Paulo em sua conversão no Novo Testamento. O símbolo do fechar os olhos remonta simbólica e arquetípicamente ao ato de direcionar a percepção para a jornada da alma rumo a espiritualidade. “O enigma da Esfinge”, trazido por Sófocles (2007), em sua peça Édipo Rei, “decifra-me ou devoro-te”, é o cenário oposto a falta de conhecimento, de olhar para dentro na máxima helênica: “conhece-te a ti mesmo e nada em excesso”, inscrita no templo de Delfos a Apolo, (Cf. Brandão, 1997).

O uso do termo mística é extremamente comum no meio religioso, para se referir à experiência com o mistério e com o sagrado, que, em boa parte das vezes, não é possível descrever com palavras, mas apenas sentir. A mística é um campo vivencial extremamente subjetivo. Ensinar sobre a mística é algo pretencioso, porque embora existam elementos comuns a vivencia mística, a singularidade da individualidade em cada história de vida é única... e Deus não precisa de professor. Melhor que ninguém, ele sabe como pastorear e conduzir aos seus.

2 | MÍSTICA

No Novo Dicionário Básico da Língua Portuguesa (2023), encontramos no verbete “mística”: 1. O estudo das coisas divinas ou espirituais; 2. Vida religiosa ou contemplativa; misticismo, crença ou sentimento arraigado de devotamento a uma ideia.

A mística é o processo de desdobramento da percepção, a entrada em estados alterados de consciência, em um contato direto com o numinoso, com a espiritualidade.

Um fenômeno humano descrito em todos os tempos e todas as culturas e por isso seu teor arquetípico. Vinculam se as ideias de autoconhecimento com a de busca por evolução e sentido de vida, conceitos que fundem teorias das ciências da religião, sociologia, antropologia, com a psicologia analítica. O ponto central do conceito de mística está no contato direto do indivíduo com sua essência que se desdobra a um contato direto com a espiritualidade.

Místicos tem dons para:

- a) compreensão – percepção diferenciada;
- b) são sensitivos (empatas) - com intensa capacidade para sentir situações e pessoas;

- c) dom de orientação - liderança religiosa e social;
- d) dons premonitórios - capacidade de prever futuro;
- e) contato direto com o sagrado.

3 I MÍSTICA E PSICOLOGIA ANALÍTICA

Mas invariavelmente, os místicos entram em um colapso de Ego e Persona, por ter dificuldades para lidar com o diálogo, feito entre o SELF e o Ego, e por isso gerar enormes dificuldades de socialização e posicionamento social – crise de Persona. Os ditames do Self não seguem as regras sociais. A vida dos profetas e santos evidenciam que praticamente quase todos foram contraventores: Jesus condenado judicialmente a crucificação, Santa Teresa perseguida, Santo Agostinho perdido nos vícios, são João da Cruz preso, São Gonçalo de Amarante no convívio com o meretrício... o ditado que Deus escreve certo por linhas tortas, torna qualquer místico em um contraventor, um ser a margem social que irá confrontar regras e normas sociais, autoridades e que também promove o desajuste social, confusões, embates... e é necessária muita estrutura de ego para suportar tudo isso.

O Ego de um indivíduo místico fica fragilizado em questionamentos: “será que estou ficando doido?”, “Por que sou diferente das pessoas”? “Será que o que tenho recebido como recados não são delírios?” A função do ego é a de mediar e elaborar vivencias e experiências, reais ou imaginárias, as decantando na psiquê. Em termos de psicodinâmica, o indivíduo que tem algum contato mais profundo sente-se fragilizado, e isso é descrito em várias culturas como na Hindu: no conflito descrito no Mahabarata de Arjuna com Krishna Vyasa 1996; na cultura Cristã, com Moisés, em que este pede para conhecer a face de Deus no monte Sinai no Antigo Testamento; no mito grego, no embate de Cibele com Zeus, (Cf. Brandão, 1997); no Antigo Testamento no livro de Jó e em várias outras culturas. Tais histórias reescritas arquetipicamente remontam ao drama humano de lidar com o embate com o sagrado, uma força poderosa inconsciente que deve ser decantada pela consciência. Existe um risco enorme em lidar com forças inconscientes. A fragilidade de ego pode se transformar em uma neurose e comprometer a qualidade de vida de um indivíduo. Em situações mais graves, que serão dissecadas adiante, até mesmo pode gerar quadros de psicose ou alienação.

A compreensão do processo da mística foi tema central de estudo de profetas modernos, como Santa Tereza de Ávila e São João da Cruz, ambos religiosos, dedicaram sua vida para compreender e ensinar os elementos da mística, o que constitui um significativo campo de estudo das ciências da religião. Todavia, a experiência mística não pode ser programada porque ela é totalmente subjetiva, individual e está distante das tradições seculares das igrejas. Mística e igreja são caminhos diferenciados. Leonardo Boff (2004), em sua obra “Mística e Espiritualidade”, mostra os campos de diálogo entre religião,

ciência, psicologia, elementos aos quais não serão esmiuçados neste artigo. Todavia faz se necessário ressaltar que existe em todos os campos do saber humano uma necessidade de compreensão do fenômeno religioso e da mística.

Na filosofia da religião, o termo “mística” comprehende uma atitude pessoal, direcionada na busca de realização de uma atividade de caráter espiritual para unir a alma humana com a divindade ou as forças que governam o mundo. As bases filosóficas que constituíram o conceito de inconsciente e as pontes entre a filosofia e a psicologia, advindas do romancismo alemão Schelling, Carl Gustav Carus, Von Hartmann, já traziam noções das camadas mais profundas do inconsciente, de energia e do espírito das coisas, de numinoso Shamdasani (2011). Posteriormente, a filosofia tentou esmiuçar o fenômeno da mística em autores como Henri Bergson (filósofo francês); Simone Weil (filósofa inglesa); Kierkegaard, dentre vários outros filósofos.

Kierkegaard e sua teoria da angústia nos processos estéticos, éticos e religiosos, servem para mostrar o drama vivencial de quem vivencia o estado místico, no traçar os elementos ritualísticos – estéticos da experiência mística; na consciência da importância de tal estado místico diante da sociedade-ética; na estruturação da vivência religiosa posterior à vivência mística.

Simone Weil (1999), por sua vez, relata a mística da contemplação de Deus na miséria humana, pois só uma coisa de Deus podemos saber: que Ele é o que nós não somos. Bergson, por sua vez, traça um caminho entre intuição filosófica e a experiência mística. Todo esse cenário histórico e filosófico tenta delimitar um campo de estudo sobre a experiência mística.

Por sua vez, na área da saúde mental, o aprofundamento constitutivo dos estudos sobre o inconsciente, por Freud e Jung, mostrou que nas camadas mais profundas da psique existe um núcleo religioso inato – instinto religioso – e divergindo de Freud, Jung diz que o centro organizador do inconsciente e de toda psique é o SELF – camada psíquica vinculada a experiência religiosa. Jung, ao romper com Freud, dedica boa parte de seus estudos à compreensão do fenômeno religioso, e para ele boa parte das doenças mentais vincula-se diretamente a problemas de sentido de vida, a ruptura do indivíduo com sua essência e aos problemas de ordem religiosa.

A psicologia analítica torna-se a primeira abordagem de saúde mental, de estudos de psiquiatria e psicologia vinculada a clínica, que abre um diálogo para a compreensão do fenômeno religioso e seus desdobramentos. O materialismo existente na psicanálise, na psicologia e psiquiatria por mais de um século negara ou evitara discutir ou pesquisar tais temáticas, negando um fenômeno humano comum. Nas obras de Jung (Obras completas VL XI - Psicologia e religião, psicologia e religião oriental, vl. 09 II AION), existe um amplo aprofundamento no estudo da psicodinâmica vinculada a experiência religiosa, que também acaba por ser vista como um instinto religioso.

Todo esse arcabouço teórico da psicologia analítica vinculado à saúde mental serve para compreender o fenômeno da mística e o mergulho involuntário do indivíduo nas camadas mais profundas da psiquê e sua comunicação com o sagrado. Um fenômeno empírico, não racional, não dogmático, espontâneo, porém extremamente comum. C. G. Jung, sendo um cientista da psiquiatria experimental, juntou provas clínicas e relatos históricos da constituição de tal fenômeno, mostrando por seu teor arquetípico ser universal.

4 | CIÊNCIAS E EMPATIA

A ciência que deve questionar e investigar fenômenos desconhecidos, todavia deu as costas limitando se a rediscutir o que já havia sido proposto, virando uma revisão bibliográfica sem inovação. O termo mística torna-se negativo, o místico mal visto, ignorado e negado justamente por quem deveria buscar o compreender. A migração do preconceito da ciência aos demais campos da sociedade torna-se frequente, ironizado e ridicularizado de forma superficial, sem a compreensão da vastidão desse fenômeno.

Recorrendo a psicanálise em termos de psicodinâmica, o fenômeno místico está muito próximo ao que Freud (1984) delimitou como *Unheimliche* (o estranho familiar) a impressão assustadora que se liga a consciência de algo assustador, mas familiar ao mesmo tempo. O estranho é aquela categoria do assustador que remete ao que é conhecido, de velho, e há muito familiar. O medo decorrente da experiência inaudita, da vivência de fenômenos anômalos tem duplo sentido de algo comum, mas ao mesmo tempo assustador. O sentimento de medo é recorrente e em tais experiências relatadas, quase que de forma unânime, são vividas como assustadores.

A observação da psiquiatria experimental, os estudos sobre esquizofrenia mostram uma ligação entre vivências religiosas, estados alterados de consciência, e sintomas da doença mental. Os esquizofrénicos têm uma capacidade de mergulhar nas camadas mais profundas da psiquê, todavia não tem estrutura de consciência, nem de ego para comportar tais imersões. Por vezes tem premonições, capacidade diferenciada de percepção, mas sua vida é caótica por não saber como lidar com tais elementos simbólicos e com o teor sagrado que emerge.

O medo de ficar estigmatizado, taxado como louco, é noticiado por várias pessoas que tem experiências numinosas. É natural ficar assustado ou temeroso nesse embate, em especial porque o ser místico entra em contato com fatos anômalos, experiências inauditas, com situações que pela debilidade da percepção do ego, terá de gastar algum tempo para digerir e decantar a experiência. O acompanhamento na área da análise, da psicologia clínica em saúde mental, mostra que muitas pessoas com vivências místicas preferem se calar, omitir tais experiências místicas, que as externar. Mesmo religiosos tem essa dificuldade, pelo fato de várias instituições religiosas seculares, também negarem os eventos místicos. O fato da pessoa não saber com quem, nem como se expressar gera

uma neurose, melancolia, transtorno de ansiedade, depressão, transtorno de pânico, vícios e compulsões, e até mesmo a tendência suicida.

Outra temática de suma importância psicodinâmica dos místicos está vinculada ao conceito de empata ou sensitivo, presente aos místicos. Um tema ao qual temos dedicado nossos estudos nos últimos 20 anos. O empata ou sensitivo é o indivíduo com ampla capacidade de contratransferência – perceber e sentir o que o outro sente, uma sensibilidade aguçada com desdobramento da percepção. Existe rara bibliografia sobre tal particularidade o que tem nos motivado ao estudo e a pesquisa, todavia como no descrito anteriormente é um tema temido, experiência inaudita, um tabu, questionar a sensibilidade extrema de certos indivíduos que atuam como esponjas psíquicas.

Não tem sido raro receber na prática da análise, na psicologia clínica em saúde mental, pessoas empatas confusas, neuróticas, com desajuste de persona, fobia social, transtorno de pânico ou depressão, por não saberem lidar, nem sobre o que é esse dom inato que possuem. A experiência clínica deixa claro que ser místico, empata ou sensitivo é algo inato, isso não é um comportamento aprendido, ao contrário, isso deve-se a um desdobramento da percepção vinculado a função psicológica Intuição estudada por Jung (2002) em sua obra *Tipos Psicológicos*.

A função Intuição é a via da contratransferência que atua por meio do inconsciente utilizando-se da sincronicidade, com fortes conotações fisiológicas e somáticas. A função Intuição é o meio de direcionamento para que o fenômeno místico ocorra. Por sua vez, no eixo empírico dos tipos psicológicos, a função sensação também é extremamente mobilizada com reações físicas que ocorrem de forma diversificada. Assim, um empata pode sentir cólicas diante de uma pessoa com dor de barriga, ter dor de cabeça diante de alguém com cefaleia, gastar uns dias passando mal por “absorver” energias de situações ou de terceiros, por entrar em sintonia. Deve-se salientar que é uma sensibilidade extrema com fortes conotações psicosomáticas.

Na atualidade, ser sensível demais não é algo bem-visto, ao contrário, é fonte de extrema rejeição e preconceito. Todavia, em culturas ancestrais é justamente o ser sensível que é convocado para se tornar um líder espiritual, pajé, benzedor, sacerdote, algo bem esmiuçado em estudos de antropologia. O diferente valorizado como um futuro ser a serviço de toda comunidade.

A observação vinculada ao cristianismo primitivo dos rituais de bendição, aos benzedores, mostra como a escolha de um futuro benzedor dá-se. Geralmente ela ocorre aleatoriamente na observação de crianças mais sensíveis, aquelas com maior somatização e ou com sintomas psíquicos específicos – de desdobramento de percepção. Autores como Coelho (2020), PEREIRA (2002), (2018) aprofundam os estudos sobre benzedores mostrando a prática em rituais em estados alterados de consciência.

Nem todo empata é um místico, mas todo místico é um empata. Uma regra geral extremamente importante para se compreender a psicodinâmica da mística. Ao mesmo

tempo em que ocorrem as reações físicas, a intuição e os estados alterados de consciência emergem, a intuição, símbolos, e os elementos característicos da pessoa mística são mencionados anteriormente. A capacidade de desdobramento da percepção, cognição diferenciada com ampliação da capacidade de sentir o outro é algo comum à realidade da pessoa mística.

Uma das características mais marcantes da pessoa mística e também dos empatas e sensitivos é sua percepção dos mecanismos da sincronicidade mesmo antes de sua ocorrência, o que naturalmente depende de seu grau de consciência. Isso ocorre com seus dons proféticos, sua capacidade diferenciada de sensibilidade – ser sensitivo ou empata, com sua percepção diferenciada de pessoas e situações.

A teoria da sincronicidade proposta por Jung em 2007, que, em conjunto com seus estudos sobre energia psíquica, denota uma nova epistemologia para a saúde mental, a teoria da sincronicidade presente nas obras completas (vol. 08-3) mostra uma interligação entre a física e a saúde mental, mostrando diferenciação de percepção por dobras espaciais, curvatura do tempo/espaço nas quais o tempo e o espaço tornam-se relativos. Sentir e perceber o que não foi dito, pessoas, situações de uma forma subliminar, antever o futuro, falar de coisas do passado e, sobretudo, dar sentido religando as coisas, são algo comum ao místico. Místico que segue um tempo fora do tempo, um tempo da natureza, um tempo que junta passado, presente e futuro.

Não é raro que um místico saiba que vai receber uma visita, ou mesmo já conheça quem é a pessoa que o vai visitar, antes dessa criatura dobrar a esquina. Perceber o antes... dilema descrito por Tirréias em Édipo Rei, peça de Sófocles..."se soubesse não teria nem vindo"... A sincronicidade explica esta ruptura de tempo e espaço em conjunto com a capacidade de compreensão das conexões acausais, comuns à característica do processo místico. A Gestalt das coisas tipificada pela função Intuição - tipos psicológicos - é extremamente significativa como um dos grandes atributos de uma pessoa mística. Tal capacidade também é operacionalizada pela sincronicidade.

5 | O MÍSTICO, O EMPATA E A PERSONA

A vivência religiosa profunda normalmente gera no místico um desajuste de Persona. Dificuldade de comunicação e interação social. O fato de um indivíduo também ser empata ou sensitivo potencializa as mesmas dificuldades que devem tornar-se conscientes e trabalhadas à exaustão, inclusive para que não se entre no adoecimento físico e psíquico.

Ao refletir sobre os aspectos da saúde mental como manutenção do equilíbrio, capacidade de gerir a própria vida, estudo, trabalho, vida afetiva, familiar e social, ter amor-próprio, gerenciar doenças e problemas mentais, ter consciência, e refletir no conceito de qualidade de vida, devemos considerar não somente a 'normalidade'. A história revela que pessoas diferentes, com dons específicos, "fora da curva da normalidade", apresentam,

por sua diferença, maior tendência a viver o estresse e o desajuste social continuamente. São as vítimas de bullying na escola e na família. Podem vivenciar complexo de abandono ou o de bode expiatório na disfuncionalidade familiar e social, vivendo o silenciamento e a retirada dos direitos e mesmo seu status de pessoa.

Infelizmente, o sadismo coletivo tem como alvo as pessoas que são diferentes. Preconceito de todas as formas sempre foi relatado por sábios, artistas, profetas e santos. Tudo isso exige muita estrutura de ego, muita identidade, muita consciência da individuação, a fim de que o indivíduo diferente tenha saúde mental e capacidade de levar sua missão, apesar das provações constantes, dos inúmeros pontapés da sociedade, e não desistir. Logo, faz-se necessário muita força de vontade, muito equilíbrio para dar conta. Nesse campo, os místicos e empatas têm em suas costas um alvo de pontaria marcado, com os dizeres: “despeje aqui sua agressividade, mágoas e frustrações...”.

A história de Khalil Gibran (1883-1931), filósofo, escritor, poeta, ensaísta e pintor libanês, é um excelente exemplo dos embates provocados na vida de uma pessoa que tem dons diferenciados, extrema sensibilidade e espiritualidade acentuada. A curta vida de Khalil foi recheada de perseguição, preconceito, ataques, adoecimento físico, melancolia, incompreensão e mais ataques. No entanto, seus escritos e obra denotam uma sensibilidade extrema, especialmente de alguém que dialoga com o sagrado e o traduz na concepção do teor místico.

Faz-se necessário ressaltar que não existe mecanismo de avaliação sobre o nível de espiritualidade. É impossível saber o grau de contato de um indivíduo com o numinoso. O que se pode perceber é a obra, os resultados, a coerência dos ensinamentos, a sensibilidade, a jornada feita rumo à Individuação. Nesses aspectos citados, Khalil surpreende por sua beleza, sensibilidade e espiritualidade. Como vários outros profetas e santos, outro mártir de passagem curta, mas de legado eterno. Seus ensinamentos elevam a alma, desvelam o sublime e apontam para a diversidade da espiritualidade, fazendo questionar o relacionamento do indivíduo com Deus.

O amor em Khalil é fonte de inspiração. Ao mesmo tempo, exemplifica as dificuldades inatas ditadas pelo embate entre o ego, o espírito do tempo, e o espírito das profundezas, descritos por Jung, em seu livro vermelho (2016). Khalil e todas as pessoas que tenham um dom diferenciado na busca da espiritualidade terão constantemente a crise de ego de teor neurótico, de perpassar por certo desajuste social em crise com o espírito do seu tempo – espírito do tempo (moda, valores sociais, regras, costumes) temáticas de pouco valor para as vivências profundas mais significativas.

Por fim, o “espírito das profundezas” se fará operante, direcionando os anseios do indivíduo místico, o conduzindo a querer aprofundar e a ter voos mais altos em sua busca eterna de sentido de vida. O querer conhecer mais, retratado por Arjuna, Moisés, Jó, ou pelos apóstolos, é parte intrínseca da jornada mística. Não há como ser superficial, vazio ou fútil quando se é tocado pelo Self. No entanto, existe o anseio natural e instintivo

de pertencimento delimitado pela Persona, e esse embate é parte de boa parte do teor neurótico, causa de muito sofrimento do indivíduo místico, que deverá se aceitar, aceitar quem ele é, seus dons, que é diferente, que tem muito a aprender para posteriormente poder ensinar ou repassar a sua forma suas vivências.

Certa humildade é extremamente necessária nesse manual de sobrevivência, porque existe um gigantesco risco de inflação, de vaidade, de arrogância e, em casos mais específicos, até mesmo de tornar-se intolerante, radical, déspota, tirano, agressor ou assassino. Ter consciência e muito princípio de realidade é algo fundamental. Exercitar diariamente a caridade, especialmente aos menos favorecidos, auxilia no desenvolvimento da capacidade amorosa e no mergulho nas profundezas da alma. O risco de dissociar, de ir a fundo e não saber voltar, existe e por isso em várias culturas religiosas existem os rituais, o preparo, as práticas que ensinam o caminho seguro para a viagem na espiritualidade. Dissociar pode se tornar uma psicose, alienação, distanciamento da realidade, se perder.

É de suma importância salientar elementos da Persona - máscara social - de um místico. Por esse indivíduo ser norteado em termos de psicodinâmica pelo aspecto de ser empata e sensitivo, nas suas manifestações sociais naturalmente ele será um ser estranho, esquisito, differentão. Um outsider social, amado e temido. Ninguém o chama para o jantar da família porque se ele abrir a boca... E isso tudo se traduz na profundidade de sua alma.

6 I A SENSIBILIDADE E SEUS DESAFIOS

A prática da análise, da psicoterapia em saúde mental tem mostrado que pessoas com tais dons têm muita dificuldade de pertencimento social, institucional, de andar em grupo. Por isso, não é raro encontrá-los mais isolados, em clausura, como ermitões, ou como os exóticos "do role". Torna-se crítico quando tais indivíduos com dom peculiar negam seu dom tentando ser razos, ou quando tentam se ajustar à moda e aos costumes, o que vira um embate cuja consequência é o adoecimento, porque a força de tal fenômeno é gigantesca.

Fordham, em 1985, em seus estudos sobre o Self, alerta para os mecanismos de defesa do mesmo, os embates entre o Ego e o Self. Seguindo os passos de Fordham, Kalsched, em 1998, mostra como podem ser traumáticas as consequências do distanciamento da Individuação, do Self. Ambos os autores revelam as várias consequências advindas de problemas de Persona, problemas sociais, de afetividade, de convívio, traumas vinculados à psicodinâmica que, em partes, serve de reorientação nos rumos da vida. A observação clínica da constituição da Persona de um indivíduo evidencia sintomas psicopatológicos e também aspectos que podem e devem ser trabalhados em análise para a evolução de uma pessoa mais adequada.

O convívio com pessoas sensíveis e empáticas tem mostrado uma ampla dificuldade profissional para compreensão de sua realidade, especialmente por profissionais de saúde.

Existem vários processos psicopatológicos e psicossomáticos associados, derivados do problema do excesso de sensibilidade, incluindo quadros psicossomáticos como alergias, insônia, fadiga crônica, doenças respiratórias, problemas gástricos e dores musculares, muitas vezes examinadas sem origem específica.

Como dissemos acima, no campo das doenças mentais, são comuns o estresse, transtorno de ansiedade, melancolia, depressão, crises afetivas, desajuste social, fobia social, transtorno de pânico (doença mental mais encontrada entre empáticos e sensitivos), fobias, fanatismo e a tendência suicida (com vícios e compulsões, negligência para com o autocuidado e comportamento de risco). Uma anamnese mais cuidadosa evidencia que a sensibilidade excessiva atua tanto no corpo físico quanto em aspectos psíquicos, e infelizmente, profissionais são muito pouco qualificados para perceber a correlação biopsíquica entre os fatores. O fato de não existir doença física constatada é um primeiro indicativo para um diagnóstico diferencial. Diagnóstico psicodinâmico de um estado de ser diferenciado.

Há alguns anos, atendi uma mulher que, na época, tinha seus 36 anos de idade. Recém-divorciada, enfrentava uma intensa crise afetiva, problemas de sexualidade, extrema rigidez e tensão nervosa, além de um quadro alérgico recorrente. Embora religiosa e vinculada ao movimento católico carismático, estava em crise com o convívio religioso, não se sentindo bem nos cultos, tendo desmaios e crises de despersonalização, chegando a desmaiá durante uma missa. Foi levada ao pronto socorro, onde disseram que era uma crise de ansiedade, provavelmente um transtorno de pânico. No entanto, uma observação mais apurada mostrou outra realidade. A paciente era extremamente doce, sensível, vinculada às artes desde a infância, religiosa e gostava de ajudar como ministra de eucaristia e auxiliar na pastoral da saúde, além de outras atividades paroquiais. Por ser sensível demais, sofria ao ver o sofrimento e o desespero das pessoas, e após o contato com elas, ficava mal, inclusive fisicamente, geralmente desencadeando suas crises alérgicas. Após sua terceira consulta, começou a trazer para a análise seus sonhos, vários com teor premonitório, algo que ela não compartilhava com ninguém. Ficava muito assustada quando acontecia na vida real algo que ela havia sonhado. Ela tinha muita dificuldade de convívio, para fazer amigos, embora fosse muito delicada, especialmente por sentir com facilidade “a energia” dos outros. Apresentava um quadro neurótico moderado, não sabia direito quem ela era, o que era esse dom que tinha, muito menos como lidar com ele. Nem mesmo seu orientador religioso sabia exatamente, e ela dizia que às vezes ele a atrapalhava.

A paciente ficou em terapia comigo por dois anos, e ao final do primeiro mês, as crises somáticas desapareceram. Ela aprendeu a lidar com seu dom e a canalizar sua sensibilidade, um trabalho singular. Foi um caso que mostrou o quanto os profissionais de saúde estão mal preparados para lidar com a sensibilidade. Apenas um caso entre as centenas que ao longo dos anos têm procurado ajuda. Particularmente, desconfio desta

tríade entre sensibilidade, alergias (de fundo nervoso) e crises de pânico; invariavelmente, tal combinação nos indica que estamos diante de um empata, sensitivo ou de um místico.

A medicina materialista não tem esta acuidade de percepção. Na psicologia, abordagens como a TCC, psicanálise e Lacan não têm lastro teórico para sequer perceber essa diferenciação psicodinâmica. Ao contrário, por serem áreas mais vinculadas ao materialismo científico, tentam ridicularizar ou ignorar tais fenômenos, negando uma postura científica de investigação. Por sua vez, quem mais sofre por ser diferente e incompreendido é o paciente, que por vezes chega devastado afetivamente, dizendo que sofre e ninguém entende o que ele tem.

7 | INDICAÇÕES GERAIS PARA PROFISSIONAIS E PACIENTES

Para finalizar este artigo, existem algumas propostas para um auxílio em psicoterapia para profissionais e pacientes:

- a) Percepção da Individuação e reconhecimento do chamado da vocação do sentido de vida. Várias pessoas não estão conectadas ao seu sentido de vida, outros, como o profeta Jonas no Antigo Testamento, negam seu chamado e fogem, o que invariavelmente é catastrófico. Ter consciência e coerência com o sentido de vida é vital.
- b) Identidade com muito reforço do ego. A maior parte dos pacientes não se conhece, não se aceita, não sabe como lidar com sua excentricidade natural, por falhas em seu ego e identidade. São pessoas profundas, questionadoras, com pensamento muito além da curva de normalidade. Neste sentido, no trabalho, também é reforçada a humildade, a simplicidade, a consciência, o princípio de realidade e sua responsabilidade social. Ter a clareza de que seu dom está a serviço da humanidade.
- c) Trabalhar complexos ativados: de salvador, castração, bode expiatório, inferioridade, abandono. Empatas e sensitivos, pelas dificuldades inerentes à vida, têm tais complexos ativados, por vezes identificação com a Sombra. Em conjunto ao reforço de ego, tais complexos são trabalhados a fim de depurar a identidade e a fortalecer. O cuidado de ter filtro de percepção com materiais advindos do inconsciente, em diferenciar elementos individuais de temáticas advindas pelo espírito das profundezas, também faz parte do trabalho vinculado aos complexos. Importante lembrar que o ego é um complexo.
- d) Trabalho com a Persona. Um dos aspectos mais significativos do espírito do tempo, da civilização atual, está na reconfiguração da Persona. Várias pessoas hoje têm debilidade no campo psicodinâmico dos papéis sociais. Sobreviver exige ter maleabilidade na troca dos papéis, em saber estar e ser flexível, o que viver e como viver em situações específicas. Todavia, um empata por si só tem uma mistura natural de percepções às quais é atravessado por forças do inconsciente. Por vezes, leva tempo para se situar e compreender o que está ocorrendo. O fato de ter seu ego frágil o torna vulnerável socialmente, e quanto maior for a compreensão da

Individuação e de sua identidade, maiores as atribulações de Persona emergentes. Se assumir e assumir os desígnios da existência e saber interagir em sociedade são coisas que devem ser trabalhadas com consciência.

8 | CONSIDERAÇÕES FINAIS

Todo trabalho vinculado à psicologia analítica pode auxiliar um místico a se estruturar e seguir sua jornada. O campo da religiosidade não pode ser visto como elementos de psicopatologia. A esfera do instinto religioso é um campo das vivências humanas. Dar voz à pessoa mística e o auxiliar é um campo ao qual a ciência deveria se dedicar mais. Um campo de investigação científica extremamente interessante na exploração da psique humana.

Independentemente da aceitação científica, é fundamental, na atualidade, que uma pessoa sensitiva, empata ou mística que trabalhe exaustivamente o seu autoconhecimento faça análise e uma psicoterapia profunda para sobreviver aos dilemas e incongruências deste mundo.

REFERÊNCIAS

Ávila, Santa Tereza. **Livro da Vida**. São Paulo: Editora Família Católica, 2018.

_____. **Castelo Interior**. São Paulo: Editora Família Católica, 2001.

Bergson, Henri. Correspondências, **Obras e Outros Escritos**. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

_____. **Matéria e Memória**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

Boff, Leonardo. **Mística e Espiritualidade**. São Paulo: Livraria Martins Fontes, 2004.

Bauman, Zygmunt. **Modernidade Líquida**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 2001.

Boétie, Etienne de La. **Discurso da Servidão Voluntária**.

Brandão, Júnio de Souza. **Mitologia Grega**. Petrópolis: Vozes, 1987.

_____. **Dicionário Mítico - Etimológico**. Petrópolis: Vozes, 2019.

Carus, Carl Gustav. Psyche: **Zur Entwicklungsgeschichte der Seele**. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975.

Coelho, Maria de Fátima Cardoso. **Entrelaços: Jung e as Benzeções - Um Bordado sobre Algumas Manifestações do Arquétipo da Cura no Contexto da Alma Brasileira**. Rio de Janeiro: AJB, 2020.

Corrigan, Kevin; Harrington, Michael. “**Pseudo-Dionysius the Areopagite**”. In Zalta, Edward N. (ed.). **Stanford Encyclopedia of Philosophy**. London, 1986.

- Cruz, São João da. **Obras Completas**. Petrópolis: Vozes, 1998.
- Fierz, Heinrich Karl. **Psiquiatria Junguiana**. São Paulo: Paulus, 1997.
- Fordham, Michael. “**Analyst–Patient Interaction**”. In: Collected Papers on Technique. London: Taylor & Francis e-Library, 2005.
- . **The Self and Autism**. London: William Heinemann Medical Books, 1976.
- . **Explorations into the Self**. London: Academic Press, 1985.
- . **New Developments in Analytic Psychology**. London: Routledge & Kegan Paul, 1957.
- Freud, Sigmund. “Prefácio para Cinco Lições de Psicanálise”. In: Obras Completas, Volume XI (1910). São Paulo: Ed. Imago, 1979.
- . “**O Estranho Familiar**”. In: Obras Completas, v.17, p.275-314. Rio de Janeiro: Imago, 1984.
- Jung, Carl Gustav. **O Homem e Seus Símbolos**. São Paulo: Nova Fronteira, 1989.
- . **O Espírito na Arte e na Ciência**. Petrópolis: Vozes, 1999.
- . **O Eu e o Inconsciente**. Petrópolis: Vozes, 2001.
- . Aion: **O Estudo sobre a Simbologia do Si-mesmo** (1945). Petrópolis: Vozes, 2006.
- . **Psicologia e Religião**. Petrópolis: Vozes, 1996.
- . **Psicologia e Religião Oriental**. Petrópolis: Vozes, 1996.
- . **Tipos Psicológicos**. Petrópolis: Vozes, 2002.
- . **Livro Vermelho**. Petrópolis: Vozes, 2016.
- . **Sincronicidade**. Petrópolis: Vozes, 2008.
- Kalsched, D. “Archetypal Affect, Anxiety and Defence in Patients Who Have Suffered Early Trauma”. In: Casement, Ann (ed.). **Post-Jungians Today: Key Papers in Contemporary Analytical Psychology**. London & New York: Routledge, 1998.
- Pereira, Edmilson de Almeida; Gomes, Núbia Pereira de Magalhães. **Assim Se Benze em Minas Gerais: Um Estudo sobre Cura Através da Palavra**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2018.
- . **Flor do Não Esquecimento: Cultura Popular e Processos de Transformação**. Belo Horizonte: Autêntica, 2002.

Serbena, Carlos Augusto. “**Imaginário, Ideologia e Representação Social**”. In: Cadernos de Pesquisa Interdisciplinar em Ciências Humanas UFSC, Nº 52, Florianópolis, Dezembro de 2003.

Shamdasani, Sonu. Jung e a Construção da Psicologia Moderna: **O Sonho de uma Ciência**. Aparecida-SP: Editora Ideias & Letras, 2011.

Sófocles. Édipo Rei, Antígona. São Paulo: Martin Claret Editora, 2007.

Vyasa, Krishna-Dwaipayana. **The Mahabharata**. Pindamonhangaba: Baktivedanta Books, 1996.

Weil, Simone. **A Condição Operária e Outros Escritos sobre a Opressão**. São Paulo: Editora LG, 1999.

Zacharias, J.J.de M. Compadre: **Uma Análise Psicológica Possível de Exu**. São Paulo: Votor, 2010.

CAPÍTULO 7

CARL JUNG E FREDERIC MYERS ENTRE A CIÊNCIA E O ESPIRITUALISMO MODERNO

Luiz Sergio Ribeiro Junior

Psicólogo clínico há 20 anos. Mestre em Psicologia pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), especialista em Psicologia junguiana pelo Centro Universitário Hermínio da Silveira (Uni-BMR), graduado em Psicologia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Pesquisador da Psicologia Analítica de C. G. Jung e de suas relações com outros arcabouço teóricos, principalmente no que concerne ao pensamento oriental.



RESUMO: O presente trabalho tem por propósito esclarecer, através de um cotejamento hermenêutico, as relações entre o inconsciente da Psicologia Analítica de C. G. Jung e a “consciência subliminal” do pesquisador do espiritualismo moderno e da psicologia, Frederic Myers. Para tal, foi necessário entender o contexto sócio-histórico de fins do século XIX e início do século XX, época esta que viu o apogeu do moderno espiritualismo e a concomitante busca por legitimação científica da psicologia. Concluímos que o inconsciente da teoria junguiana se assemelha à “consciência subliminal” de Myers em seus aspectos inatista, polipsíquico, psicodinâmico e criativo-simbólico. A partir daí, discutimos como o pensamento junguiano se apresenta filiado à esfera das psicologias subliminais da virada do século. Ainda, este estudo levanta uma hipótese quanto a escassez de referências a Myers nas obras coligidas de Jung, além de propor que as pesquisas espiritualistas da época possuem tanta relevância para a história das psicologias dinâmicas quanto a psicologia anormal dos hipnotistas franceses do mesmo tempo.

PALAVRAS-CHAVE: C. G. Jung; Frederic Myers; consciência subliminal; história do

inconsciente; pesquisas paranormais.

O CONTEXTO HISTÓRICO DA VIRADA DO SÉCULO XX

Segundo Ellenberger (1970), a especulação filosófica acerca da existência de um psiquismo inconsciente remonta há muitos séculos, ganhando mais ênfase nos séculos XVII e XVIII. Porém, é no século XIX que tal especulação atinge seu ápice e se torna, inclusive, um assunto popular, também porque um novo elemento estava agora presente, qual seja, a psicologia e sua busca por provas científicas acerca da existência do inconsciente. É assim que, na virada do século passado, a psicologia acrescentou contribuições decisivas à questão da comprovação da existência do inconsciente. Ela agregou as perspectivas clínicas e experimentais ao enfoque especulativo-filosófico, principalmente ao da filosofia romântica.

Já quanto às abordagens experimentais e clínicas acerca do inconsciente, foram de fundamental importância as pesquisas e tratamentos realizados, primeiramente na França e na Inglaterra, através do método da hipnose (Ellenberger, 1970; Shamdasani, 1993, 1994, 2005). Em relação a isso, Jung, ao pesquisar uma paciente médium, a Sra. E., em seu primeiro estudo publicado, sua dissertação médica, em 1902, afirma: “nossa caso se vincula estreitamente aos estudos oníricos sonambúlicos que são atualmente objeto de aprofundados estudos principalmente na Inglaterra e na França” (p. 23).

Assim, na França do século XIX, duas escolas médicas rivais – que, em seu conjunto, Taylor (1991) chama de “Psicologia Experimental do Subconsciente Francesa”¹ (tradução nossa) -, a Escola de Salpêtrière, em Paris, e a Escola de Nancy, utilizavam extensamente a *hipnose* como forma de pesquisa e tratamento de doentes histéricos. Por meio das descobertas destes notáveis cientistas franceses, o fenômeno de dissociação psíquica obteve o reconhecimento de parte da comunidade médica da época, contestando, consequentemente, a ideia prevalente, principalmente na psicologia experimental fisiológica germânica, de uma psique identificada a uma consciência indivisível (Shamdasani, 1994, 2005).

Quanto ao método hipnótico, acreditamos que se faz necessária a seguinte consideração: conforme Ellenberger (1970), o neurologista francês Jean-Martin Charcot (1825-1893) foi nomeado, em 1862, médico-chefe no hospital Salpêtrière, em Paris. Foi neste hospital que ele realizou suas pesquisas neurológicas que o tornaram o mais famoso neurologista de sua época, chegando a ser considerado o fundador da neurologia moderna. Em 1878 introduz a então renegada hipnose no contexto acadêmico-científico da medicina tradicional de então. Através deste método hipnótico, realiza experimentos e tratamentos com pacientes histéricas (as pacientes de Charcot eram todas mulheres). As descobertas

1 A expressão “French Experimental Psychology of the Subconscious” foi formulada pelo psicólogo e pedagogo Alfred Binet (1857-1911) em 1890, referindo-se às psicologias de Pierre Janet (1859-1947), de Théodule Ribot (1839-1916) e de outros ilustres hipnotistas franceses (Taylor, 1991).

decorrentes de suas observações são apresentadas, pelo próprio, na *Académie des Sciences*², em 1882³. Como consequência, a hipnose passa a ser reconhecida, por parte da comunidade médica, como instrumento científico legítimo de investigação e terapêutica. Deste momento em diante, seu uso se disseminou amplamente e serviu de paradigma para as mais diversas pesquisas sobre a mente. “Este artigo retumbante [Charcot (1882)] deu ao hipnotismo uma nova dignidade, e o assunto até então evitado tornou-se mais uma vez tema de inúmeras publicações” (p. 90, tradução nossa⁴).

Porém, apesar desta façanha de Charcot perante a *Académie des Sciences*, nem toda comunidade médica se convenceu da credibilidade e utilidade da hipnose (Cazeto, 2001; Ellenberger, 1970; Shamdasani, 1993, 2005). Segundo Shamdasani (1993), em um artigo publicado em 1894 no já altamente conceituado e influente *British Medical Journal*⁵, um médico chamado Ireland desdenha da eficácia da hipnose praticada pelos médicos franceses de Paris:

Parece-me que os médicos da Salpêtrière podem fazer com que seus pacientes hipnotizados e histéricos afirmem e façam tudo o que desejarem; e poderiam, certamente, fazê-los dizer que estavam conscientes ou inconscientes, tal como as suas opiniões especulativas sugeriam (Ireland, 1894, p. 75, tradução nossa⁶).

Isto posto, na Inglaterra do século XIX também foram realizadas pesquisas psicológicas que lançavam mão da hipnose, conforme dito mais acima. Mas aqui o objetivo era investigar os mais diversos fenômenos paranormais que os médiuns, no contexto do espiritualismo moderno⁷ de então, manifestavam (Ellenberger, 1970; Miranda, 2016; Shamdasani, 1993, 1994, 2005; Taylor, 1991, 1996).

Segundo Ellenberger (1970) e Shamdasani (1993, 1994, 2005), o moderno espiritualismo teve início na década de 1840, nos Estados Unidos, e chegou à Europa em 1852.

A segunda metade do século XIX testemunhou o surgimento do espiritualismo moderno. Através do espiritualismo, o cultivo de transes - com os fenômenos concomitantes

2 A *Académie des Sciences* (Academia de Ciências, tradução nossa) era a mais conceituada instituição científica da França (Academy, 2023).

3 Charcot, J. M. Sur les divers états nerveux déterminés par l'hypnotisation chez les hystériques. In: *Comptes-Rendus hebdomadaires des séances de l'Académie des Sciences*, v. 44, n. 1, p. 403-405, 1882. Conforme Cazeto (2001), foi esta inclusão da hipnose no estudo da histeria, empreendido por Charcot, que possibilitou uma melhor compreensão da dissociação do psiquismo.

4 This resounding paper gave hypnotism a new dignity, and the heretofore shunned subject once again became the topic of innumerable publications.

5 A Revista Médica Britânica (tradução nossa) é um dos mais antigos e respeitados periódicos médicos do mundo. Sua fundação se deu em 1840 e desde 2014 é chamada *The BMJ* (The Bmj, 2024).

6 It seems to me that the physicians at the Salpêtrière can make their hypnotized and hysterical patients state and do anything they desire; and could assuredly get them to say that they were conscious or unconscious, just as their speculative views prompted.

7 Segundo Machado (2003, p. 17): “há diferenças entre o chamado [moderno] espiritualismo, desenvolvido principalmente na Inglaterra e Alemanha, e o chamado espiritismo kardecista [criado na França como doutrina religiosa por Allan Kardec (1804-1869)], disseminado amplamente no Brasil. Os espiritualistas compartilham com os espíritas a crença na existência e na possibilidade de comunicação e ação dos espíritos desencarnados em nosso meio, mas ao contrário dos espíritas, os espiritualistas não creem na reencarnação. Há também outras divergências quanto às informações supostamente transmitidas pelos espíritos aos médiuns acerca do mundo espiritual”.

da fala em transe, glossolalia, escrita automática e contemplação de cristais - tornou-se difundido. Embora para os espiritualistas o interesse pelos fenômenos residisse apenas nas mensagens transmitidas, e não no modo como são transmitidas, seria este último que forneceria aos psicólogos o seu tema (Shamdasani, 1994, p. xiii, tradução nossa⁸).

Destarte, os fenômenos paranormais espiritualistas atraíram a atenção de psicólogos experimentais, principalmente no que concerne ao polipsiquismo, às múltiplas personalidades que os médiuns manifestavam quando em transe mediúnico. E como o estado de transe podia ser induzido artificialmente pelo método da hipnose, os pesquisadores do espiritualismo podiam, agora, reivindicar o status científico para suas pesquisas hipnóticas sobre os estados alterados de consciência dos sujeitos médiuns que estudavam (Shamdasani, 1994; Taylor, 1996).

Para Ellenberger (1970):

O advento do espiritismo [espiritualismo] foi um acontecimento de grande importância na história da psiquiatria dinâmica, porque, indiretamente, proporcionou aos psicólogos e psicopatologistas novas abordagens da mente. A escrita automática, um dos procedimentos introduzidos pelos espiritas [espiritualistas], foi assumida pelos cientistas como método de exploração do inconsciente (Ellenberger, 1970, p. 85, tradução nossa⁹).

Omédico pioneiro na utilização, rigorosa e científica, da hipnose neste tipo de pesquisa – antes mesmo de Charcot - foi o fisiologista francês e futuro prêmio Nobel de Medicina, Charles Richet¹⁰ (1850-1935) (Ellenberger, 1970). Além dele, importantes psicólogos como, por exemplo, William James (1842-1910), Théodore Flournoy (1854-1920), Pierre Janet, Alfred Binet, Hippolyte Bernheim (1840-1919), Frederic Myers (1843-1901) e Carl G. Jung (1875-1961) empreenderam pesquisas psicológicas sobre fenômenos psíquicos que ocorriam em médiuns, embora o espiritualismo fosse visto com maus olhos pela medicina da época (Ellenberger, 1970; Miranda, 2016; Shamdasani, 1993, 1994, 2005).

Em 1882, oficializando e dando continuidade a um movimento iniciado informalmente na década de 1870, na universidade de Cambridge, o físico William Barrett (1844-1925), o reverendo Stainton Moses (1839-1892), o filósofo Henry Sidgwick (1838-1900) e o jovem erudito classicista Frederic Myers fundaram, em Londres, a *Society for Psychical Research* (SPR)(Sociedade para a Pesquisa Psíquica, tradução nossa), sociedade esta que tinha por finalidade o estudo científico de manifestações paranormais (Ellenberger, 1970; Shamdasani, 1993; 1994, 2005; Taylor, 1996). Segundo Fantoni (1981), a SPR foi a primeira sociedade espiritualista a realizar suas pesquisas pelo método científico.

8 The latter half of the nineteenth century witnessed the emergence of modern spiritualism. Through spiritualism, the cultivation of trances - with the attendant phenomena of trance speech, glossolalia, automatic writing, and crystal vision - became widespread. While for spiritualists interest in the phenomena lay solely in the messages conveyed, rather than in the mode of their conveyance, it was the latter that was to provide psychologists with their subject matter.

9 The advent of spiritism was an event of major importance in the history of dynamic psychiatry, because it indirectly provided psychologists and psychopathologists with new approaches to the mind. Automatic writing, one of the procedures introduced by the spiritists, was taken over by scientists as a method of exploring the unconscious.

10 Richet chegou a estudar com Charcot em Salpêtrière (Ellenberger, 1970).

A SPR era uma sociedade bem eclética quanto a seus membros e pesquisadores. Havia renomados cientistas de todas as especialidades, filósofos, eruditos, poetas, escritores e artistas, assim como místicos e religiosos de todo tipo (Ellenberger, 1970; Taylor, 1996). Miranda (2016) afirma, muito sinteticamente, que estes se dividiam em dois tipos: os médicos e psicólogos e os espiritualistas e ocultistas.

Importante salientar que os pesquisadores da SPR, especialmente seu mais importante nome, Myers, estavam em mútua colaboração científicas com os grupos hipnotistas franceses.

Como exemplo desta proximidade entre estes pesquisadores da psique, Ellenberger (1970) nos informa que uma série de experimentos hipnóticos realizados por Janet com uma médium, na cidade francesa de Le Havre, obteve grande repercussão. Em 1886, vários visitantes ilustres foram à cidade para testemunhar tais experimentos: “da Inglaterra veio uma delegação da *Sociedade para a Pesquisa Psíquica* com *Frederick Myers*, seu irmão A. Myers e Sidgwick [...]. Esses experimentos foram altamente considerados no mundo científico, e Janet conheceu *Charcot*, *Richel*, *Myers* e outros” (p. 338, tradução nossa¹¹, grifo nosso). Outro exemplo deste tipo se deu quando da realização do I Congresso Internacional de Hipnose Experimental e Terapêutica (tradução nossa¹²), em 1889, organizado por Janet, Auguste Liébeault (1823-1904), Bernheim, Joseph Déjerine (1849-1917) e Auguste Forel (1848-1931). Nele, Janet “teve ampla oportunidade de conhecer celebridades do mundo psicológico e psiquiátrico. Entre os 300 participantes do congresso estavam Dessoir, Myers, William James, Lombroso e um neurologista vienense chamado Sigmund Freud” (p. 340, tradução nossa¹³, grifo nosso).

Portanto, conforme Ellenberger (1970) e Shamdasani (1993, 1994, 2005), um novo objeto de investigação psicológica adentra o contexto científico da época, qual seja, o médium. Quanto a isso, Shamdasani (1994) afirma:

No estudo psicológico dos médiuns, o status exemplar que lhes era concedido foi mantido, embora agora seus fenômenos não fossem mais, principalmente, reveladores das ações dos espíritos, mas da imaginação “subconsciente” ou “subliminal”. Ao tentarem encontrar uma fonte intrapsíquica para as comunicações mediúnicas, esses investigadores contribuíram decisivamente para a descoberta do inconsciente (p. xiv-xv, tradução nossa¹⁴).

Interessante notar que Janet (1907) afirma que os histéricos de sua época eram os santos e bruxas de outros tempos. Vai além e declara que os sujeitos *médiuns* do espiritualismo eram, na verdade, pessoas acometidas pela histeria.

11 from England came a delegation from the Society for Psychical Research with Frederick Myers, his brother A Myers, and Sidgwick [...] these experiments were highly regarded in the scientific world, and Janet became acquainted with Charcot, Richet, Myers, and others.

12 International Congress for Experimental and Therapeutic Hypnotism.

13 had ample opportunity to become acquainted with celebrities of the psychological and psychiatric world. Among the 300 participants of the congress were Dessoir, Myers, William James, Lombroso, and a Viennese neurologist named Sigmund Freud.

14 In the psychological study of mediums the exemplary status accorded to them was retained, though now their phenomena were no longer primarily disclosive of the actions of the spirits, but of the “subconscious” or “subliminal” imagination. By attempting to find an intrapsychic source for mediumistic communications, these investigators decisively contributed to the discovery of the unconscious.

Seguindo com Shamdasani (1993, 1994, 2005), nesta mesma época de advento do espiritualismo moderno nascia a psicologia moderna com sua intenção de ser reconhecida como uma ciência legítima. Como o espiritualismo era visto de forma negativa pela comunidade científica, que se pronunciava abertamente contra o movimento e chegava a concluir sua extinção, esta nascente psicologia se viu compelida a se afastar do espiritualismo a fim de obter a almejada legitimidade desta comunidade científica. A título de exemplo, o já então famoso filósofo germânico Eduard von Hartmann (1842-1906), em um escrito de 1885, escreve que o espiritualismo estava se tornando uma calamidade pública, e invoca o governo a impedir que essa “epidemia” se alastrasse ainda mais (Von Hartmann, [1885]/2012).

Nas palavras do historiador:

Um impulso por legitimação, subsequentemente, subjugou a psicologia e desferiu um golpe mortal em seu fascínio por médiuns, sessões espíritas, fantasmas, batidas, contemplação de cristais e escrita espiritual. *As suas fontes no “além” foram relegadas ao esquecimento* (Shamdasani, 1993, p.103, tradução nossa¹⁵, grifo nosso).

Cabe ressaltar que o interesse científico de Jung pelos chamados fenômenos paranormais o fez frequentar reuniões espiritualistas com médiuns até a década de 1930 (Bair, 2006).

Assim, desde cedo, já em seu primeiro escrito de 1902, Jung ([1902]/2021) tenta conferir credibilidade científica às suas pesquisas ao analisar, com rigor científico, as experiências de uma médium, sua prima Helene Preiswerk. Tal estudo contou com o incentivo do renomado psiquiatra suíço Eugen Bleuler (1857-1939), também ele um entusiasta das pesquisas científicas hipnóticas com médiuns (Bair, 2006). Na época, Jung era médico assistente de Bleuler no internacionalmente conhecido hospital psiquiátrico Burghölzli, em Zurique. Aqui, vale lembrar que o antecessor de Bleuler neste hospital foi o introdutor da hipnose na Suíça, o exímio hipnotizador Auguste Forel (Ellenberger, 1970).

Esta primeira publicação de Jung logrou elogios de vários cientistas, notavelmente de um grande nome da psicologia de então, seu conterrâneo Théodore Flournoy (Shamdasani, 2015).

Porém, as pesquisas de Myers com médiuns tiveram uma receptividade mais adversa. Médicos chegaram a publicar uma série de artigos no periódico *British Medical Journal* (BMJ) repudiando os experimentos que utilizavam a escrita automática¹⁶ (método

15 A drive for legitimation subsequently overcame psychology, and dealt a death blow to its fascination with mediums, seances, ghosts, rappings, crystal-gazing and spirit writing. Its sources in the ‘beyond’ were consigned to oblivion.

16 escrita produzida involuntariamente quando a atenção do sujeito é ostensivamente direcionada para outro lugar. O fenômeno pode ocorrer quando o sujeito está em estado de vigília alerta ou em transe hipnótico, geralmente durante uma sessão espiritualista. O que é produzido pode ser palavras não relacionadas, fragmentos de poesia, epítetos, trocadilhos, obscenidades ou fantasias bem organizadas. Durante o final do século XIX, no auge do interesse popular pelo fenômeno, a inspiração para a escrita automática era geralmente atribuída a forças externas ou sobrenaturais. Desde o advento, por volta de 1900, das teorias da personalidade que postulam as motivações inconsciente e consciente, presume-se que a inspiração para a escrita automática seja completamente interna (Automatic, 1998, tradução nossa). (writing produced involuntarily when the subject's attention is ostensibly directed elsewhere. The phenomenon may occur

de investigação preferido de Myers e Janet (Shamdasani, 1993)) provocada por hipnose A questão central referente ao repúdio que as pesquisas e terapêuticas espiritualistas provocavam na classe médica se devia às disputas quanto as fronteiras do normal e do patológico, da sanidade e da insanidade (Shamdasani, 1993). Em um destes artigos do *BMJ*, em 1893, um autor anônimo afirma:

a escrita automática, isto é, a escrita ideomotora não dirigida, é bastante comum na insanidade aguda. Reconhecer que tais manifestações são vistas em seu máximo desenvolvimento no louco, no epileptico, no sexualmente irritado, no neurastênico, geralmente é uma prova positiva de que são fenômenos mórbidos (Automatic, 1893, p. 1226, tradução nossa¹⁷).

O CONCEITO DE “CONSCIÊNCIA SUBLIMINAL” DE MYERS E SUAS RELAÇÕES COM O INCONSCIENTE DA PSICOLOGIA JUNGIANA

A presente seção é dedicada a explicitar o conceito de “consciência subliminal”¹⁸ (tradução nossa) de Frederic Myers exposto nos *Proceedings of the Society for Psychical Research*¹⁹ (Protocolos da Sociedade para a Pesquisa Psíquica, tradução nossa) e cotejá-lo, conforme for sendo apresentado, com o conceito de inconsciente proposto por C. G. Jung.

Dado o injusto alto grau de ostracismo que ainda conserva, a seguinte apresentação se faz necessária: Frederic W. H. Myers foi um poeta vitoriano, intelectual classicista e filósofo neoplatônico que se tornou realmente conhecido como um importante pesquisador do espiritualismo e da psicologia no final do século XIX (Ellenberger, 1970; Shamdasani, 1993, 1994, 1998, 2000, 2005; Taylor, 1991, 1996). Nascido na Inglaterra, foi, como vimos acima, cofundador da SPR, entidade que chegou a ter como membros e presidentes figuras ilustres (Ellenberger, 1970). Jung se tornou membro desta sociedade em 1917 (Maraldi; Fernandes, 2022), além de ter apresentado um trabalho nela, em 1919 – *Os Fundamentos Psicológicos da Crença em Espíritos* (Esta conferência está contida em Jung ([1919]/2006c).

Myers levou adiante suas pesquisas psicológicas e espiritualistas nesta sociedade. No contexto histórico da nascente psicologia científica do final do século XIX, ele tinha como ideal, assim como seus colegas psicólogos Flounoy, James e, posteriormente, Jung, o fato de que, caso a psicologia pretendesse, realmente, alcançar o status de ciência, ela não poderia furtar-se o estudo de qualquer fenômeno humano. Assim, Myers, James,

cur when the subject is in an alert waking state or in a hypnotic trance, usually during a séance. What is produced may be unrelated words, fragments of poetry, epithets, puns, obscenities, or well-organized fantasies. During the late 19th century, at the height of popular interest in the phenomenon, inspiration for automatic writing was generally attributed to external or supernatural forces. Since the advent, around 1900, of theories of personality that postulate unconscious as well as conscious motivation, the inspiration for automatic writing has been assumed to be completely internal).

17 automatic writing, that is, undirected ideomotor writing, is common enough in acute insanity. To recognize that such manifestations are seen to their fullest development in the insane, the epileptic, the sexually irritated, the neurasthenic, generally is positive proof that they are morbid phenomena.

18 *Subliminal Consciousness*.

19 Os *Proceedings* eram a produção pública da *Society for Psychical Research* (The International Association for the Preservation of Spiritualist and Occult Periodicals, 2021).

Flournoy e Jung voltaram-se para a pesquisa de fenômenos paranormais (Ellenberger, 1970; Shamdasani, 1993, 1994, 2005).

Taylor (1980, 1991, 1996) e Shamdasani (1994, 1995, 1998, 2000, 2005) enfatizam as fortes ligações que a psicologia de Jung estabelece com as teorias de Myers, Flournoy e James. Seus trabalhos são inseparáveis e formam o que é conhecido como “psicologia subliminal”, terminologia engendrada por Flournoy a partir do conceito de “consciência subliminal” de Myers. Embora a psicologia de cada um destes autores contenha diferenças, há uma grande concordância em seus aspectos essenciais, dado que o conceito psicológico de subliminal de Myers, termo que ele mesmo cunhou, serve de base ideativa para as outras psicologias subliminais citadas acima.

Myers começa a utilizar o conceito de um inconsciente psicológico em, pelo menos, 1884. Em um escrito daquele ano, o pesquisador afirma que tinha grande interesse na telepatia – termo cunhado por ele (Shamdasani, 2005) – porque ela parecia revelar nosso self inconsciente, subconsciente, ao nosso self consciente. Naquele escrito, o pesquisador levanta a hipótese, que sempre manteve, de que o subconsciente era o responsável por receber o impacto da telepatia, tal como um receptor (Myers, 1884).

Tais ideias, quanto à existência de um inconsciente, provocaram o opróbrio dos espiritualistas mais estritos, dado que o sujeito principal do espiritualismo, o espírito, era posto em questão. Uma explicação dos fenômenos mediúnicos poderia ser feita, portanto, através da ação do inconsciente, pondo em dúvida a realidade da existência deste espírito e da agência dele como a única explicação possível para estes fenômenos (Shamdasani, 1993).

Assim, Myers critica a visão estritamente espiritualista por somente conjecturar uma ação dos espíritos como explicação possível para os fenômenos que observava na SPR, sem, contudo, negar tal conjectura. Ele escreve: “[é um] capricho meio absurdo que os crentes no espiritualismo frequentemente se refiram, sem hesitação, à ação dos espíritos” (Myers, 1884, p. 113, tradução nossa²⁰). Shamdasani (1993) enfatiza a amplitude da visão de Myers, afirmando que ele e seus colegas estavam apresentando uma explicação psicológica dos estados de transe mediúnico.

Neste artigo também discrimina as atividades psíquicas como evolutivas ou dissolutivas. Afirma que – mesmo que os fenômenos evolutivos se manifestem pelo mesmo canal que os dissolutivos – não devemos tirar conclusões precipitadas ao julgar um fenômeno como dissolutivo. O ponto principal ao fazer tal avaliação se basearia em estimar se tal fenômeno traria algum aumento dos poderes psíquicos do sujeito no sentido de abri-lo à recepção de alguma verdade objetiva (Myers, 1885). Assim, uma atividade psíquica como a alucinação, por exemplo, não seria, em si, *a priori*, patológica. Ou seja, aqui vemos uma visão não patologizante do fenômeno alucinatório, “crédito geralmente atribuído a Jung” (Shamdasani, 1993, p. 116, tradução nossa⁵⁹).

²⁰ capricious half-nonsense which believers in Spiritualism often unhesitatingly refer to the agency of spirits.⁵⁹ the credit for which is usually attributed to Jung.

Conforme suas pesquisas avançam, Myers prossegue, continuamente, a refinar seu conceito de inconsciente, ou self subliminal, ou, como ficou para a história, “consciência subliminal” (Shamdasani, 1993).

Shamdasani (1993) afirma:

Os misteriosos poderes de invenção e orientação, que eram atribuídos aos espíritos, agora são transferidos para o subliminal. [...] Para os espiritualistas, a escrita automática transmitia mensagens dos mortos, enquanto para Myers também possibilitou a transmissão de uma comunicação intrapsíquica de “[...] um estrato para outro da mesma personalidade” (p. 122, tradução nossa²¹).

Em 1893, Myers prossegue afirmando que suas pesquisas com médiuns lhe proporcionaram uma interpretação psicológica através da qual o desconhecido, aquilo que não se via, não mais estava restrito ao “além”, mas também a uma invisibilidade interior através da qual se conseguia perceber uma área extremamente grande e profunda – infinita, até – da psique. Suas observações, sejam de experimentos próprios ou de outros, haviam lhe dado os elementos para uma conceitualização dos conteúdos e capacidades da mente inconsciente, o que levaria, obrigatoriamente, a uma mudança na gravidade da balança de nosso ser, passando a pesar mais a esfera subliminal, em detrimento da consciente (Shamdasani, 1993).

Quanto ao conceito de subliminal, o autor o define, muito sinteticamente, em sua obra póstuma de 1903, por exemplo, como sendo tudo aquilo que se encontra

situado abaixo do *limiar (limen)* comum da consciência, em oposição ao *supraliminal*, situado *acima* do limiar. As excitações são chamadas de *subliminais* quando são fracas demais para serem notadas diretamente; e estendi a aplicação do termo à sensação, pensamento ou faculdade, que são mantidos assim submersos, não por sua própria fraqueza, mas pela constituição da personalidade do homem (Myers, [1903]/1920, p. xxi, tradução nossa²², grifo do autor).

Assim, Myers (1892) concebe este limiar da consciência como uma superfície permeável, porosa, que não exerce nenhum tipo de repressão mais contundente sobre os conteúdos subliminais ou, mais especificamente, sobre as mensagens do subliminal que são representadas, no self supraliminal, de forma simbólica, como veremos.

Esta mesma concepção de limiar da consciência é similar à engendrada por Jung ([1946]/2006b). Em sua psicologia, qualquer processo psíquico inconsciente, subliminal, perpassa, conforme sua quantidade de energia, o limiar energético que divide as esferas consciente e inconsciente. Basta um leve toque, ou seja, um pequeno ganho de energia, um leve rebaixamento do limiar ou uma atitude volitiva consciente mais receptiva, para que

21 The mysterious powers of invention and guidance, which were attributed to the spirits, now become transferred to the subliminal. [...] For the spiritualists, automatic writing conveyed messages from the dead, while for Myers it also enabled the conveyance of an intrapsychic communication from “...one stratum to another of the same personality”.

22 lying beneath the ordinary *threshold (limen)* of consciousness, as opposed to *supraliminal*, lying *above* the threshold. Excitations are termed *subliminal* when they are too weak to rise into direct notice; and I have extended the application of the term to feeling, thought, or faculty, which is kept thus submerged, not by its own weakness, but by constitution of man's personality.

um conteúdo inconsciente ultrapasse este limiar e se torne consciente. Desta forma, tal limiar assemelha-se mais a uma membrana cujos conteúdos psíquicos transpassam quase sem força contrária, a depender da estrutura e atitude psíquicas próprias do indivíduo.

Voltando a Myers, a partir de 1892, portanto, ele abandona a terminologia que utilizava até então. Termos como inconsciente, subconsciente, self inconsciente e self secundário são rechaçados porque ele entende que todo self, seja ele supraliminal ou subliminal, é portador de consciência²³.

Eu uso aqui a palavra "self" como um breve termo descritivo para qualquer cadeia de memória suficientemente contínua, e abrangendo detalhes suficientes, para adquirir o que é popularmente chamado de "caráter" ["personalidade"] próprio. Haverá, portanto, um self supraliminal distinto de cada vez; mas mais de um self subliminal pode existir (Myers, 1892, p. 305, tradução nossa²⁴).

Também não há qualquer tipo de hierarquia entre todos os selves. Ou seja, todos os selves são conscientes, possuem memória, estruturam a totalidade do ser e têm importância para o desenvolvimento humano. O self supraliminal é apenas mais um self entre incontáveis, mas com a diferença de ter sido selecionado pelas condições de espaço e de tempo a que o indivíduo foi submetido a fim de agir e perceber com vista à melhor adaptação possível, às vezes à custa de uma outra percepção ou memória, por exemplo. A título ilustrativo, Myers (1892) nos diz que, "de maneira geral, meu self superficial precisa estar consciente dos sons transmitidos a mim por ondas de ar, mas pode ignorar mensagens que me chegam pelo método menos prático do impacto telepático de outras mentes" (p. 307, tradução nossa²⁵). Contudo, um novo self supraliminal (antes subliminal) pode emergir, seja por interferência ou completa substituição, caso as condições do meio se transformem.

Portanto, a hipótese central de Myers (1892) é que o ser humano consiste numa entidade ("self total", "individualidade total") permanente no tempo e amplamente extensa que se expressa através do corpo, embora nunca de forma completa, dada a amplitude deste self frente às limitações deste corpo (embora este seja provido de capacidades muito maiores das que comumente se pensa). Ou seja, uma parte do self sempre se mantém oculta no organismo na forma de uma reserva de poder não manifesta que nunca pode se expressar totalmente através de qualquer expressão corporal (Myers, 1892).

Esta "individualidade total", ou "self total", é composta por duas instâncias complementares as quais Myers (1892) chama de "personalidade" e "individualidade".

23 Importante salientar que estudiosos contemporâneos da obra de Myers, tais como Ellenberger (1970), Shamdasani (1993, 1994, 1995, 1998, 2000, 2005) e Taylor (1991, 1996), nomeiam sua consciência subliminal através de termos intercambiáveis como inconsciente e subconsciente.

24 I here use the word "self" as a brief descriptive term for any chain of memory sufficiently continuous, and embracing sufficient particulars, to acquire what is popularly called a "character" of its own. There will thus be one distinct supraliminal self at a time; but more than one subliminal self may exist.

25 In a more general way, my superficial self must needs be conscious of sounds transmitted to me by airwaves, but may ignore messages which reach me by the less practical method of telepathic impact from other minds.

A personalidade é a esfera de nossa psique adaptada ao meio ambiente e responsável por levar a cabo nossas atividades cotidianas. É uma camada da nossa mente mais externa e transitória que pode mascarar ou manifestar a existência da camada mais profunda e duradoura que a subjaz. É o que o autor chama, entre outros, de: consciências empírica, ordinária ou habitual; self consciente, superficial e, principalmente, self supraliminal (Myers, 1892).

Segundo o autor, abaixo do limiar dessa nossa personalidade, desse nosso self supraliminal, se encontra nossa individualidade. Esta consiste numa unidade em que *duas ou mais cadeias de memória, sentimentos, criatividade, sensações, vontade, percepção e inteligência, ou seja, de selves subliminais*, coexistem de forma latente e passíveis de serem acessadas artificialmente, espontaneamente ou voluntariamente, pela cadeia superficial (supraliminal) cognitiva e sensorial de uma pessoa (psicodinâmica). Consequentemente, a consciência subliminal de Myers (1892) é concebida como um polipsiquismo, uma consciência múltipla. Porém, estes selves subliminais possuem uma natureza desconhecida, já que são conteúdos transcendentais (Myers, 1892).

Acreditamos que a maior semelhança entre as psicologias dos dois autores objetos deste estudo diz respeito a esta compreensão da psique enquanto uma consciência múltipla, um polipsiquismo. Assim, Jung ([1946]/2006b) descreve sua psique como constituída por personalidades subliminais/inconscientes, os complexos afetivos, que têm como núcleos os arquétipos de temática semelhante.

Em suas palavras:

O que é, portanto, cientificamente falando, um “complexo afetivo”? É a imagem de uma determinada situação psíquica de forte carga emocional e, além disso, incompatível com as disposições ou atitude habitual da consciência. Esta imagem é dotada de poderosa coerência interior e tem sua totalidade própria e goza de um grau relativamente elevado de *autonomia*, vale dizer: está sujeita ao controle das disposições da consciência até um certo limite e, por isto, se comporta, na esfera do consciente, como um *corpus alienum* [corpo estranho], animado de vida própria (Jung, [1934]/2006a, p. 31, grifo do autor).

De modo geral, quanto à fenomenologia da psique inconsciente, e recorrendo aos fenômenos de dissociação da personalidade como evidências, Jung ([1946]/2006b) sustenta que os elementos inconscientes, como os complexos, por exemplo, possuem uma espécie de consciência e representação que contêm todos os atributos das funções da consciência do sujeito empírico. Tais elementos são regidos por uma consciência diversa da primária (empírica), ou seja, por uma consciência subliminal, secundária²⁶. Deste modo, este sujeito inconsciente possui, por exemplo, vontade.

Jung ([1934]/2006a, p. 31, grifo do autor), portanto, entende os complexos como psiques parciais: “não há diferença de princípio alguma entre uma personalidade fragmentária

26 “Os conteúdos inconscientes encerram uma espécie de representação ou consciência” (Jung, [1946]/2006b, p. 104).

e um complexo”. Consequentemente, entende os complexos como “seres”, personalidades, *selves* independentes que possuem todos os atributos da psique em si, incluindo a faculdade da consciência. Portanto, quando o autor concebe a psique como uma “consciência múltipla”, ele se refere aos múltiplos complexos psíquicos de tonalidade afetiva que estruturam esta psique. Como resultado: “A existência dos complexos põe seriamente em dúvida o postulado ingênuo da unidade da consciência [...] e o da supremacia da vontade” (p. 30).

Dada a importância que o conceito de arquétipo possui para a Psicologia junguiana, e na tentativa de tornar mais compreensível um conceito tão complexo quanto este, nos detemos aqui para uma melhor compreensão deste conceito tão central à teorização do médico suíço.

Jung ([1946]/2006b) conceitua o arquétipo de diversas formas ao longo de sua vasta obra. Enquanto elemento operativo atemporal e preexistente, o arquétipo é um prérequisito inconsciente da coletividade humana que orienta, incentiva e transforma a atividade criativa da fantasia consciente. É o elemento “espiritual” por excelência, sendo assim, experienciado indiretamente como portador de grande energia – que é seu valor afetivo – deste tipo espiritual. Em outras palavras, o arquétipo é numinoso, fato este que faz com que Jung também o chame de “dominante”. Como potência numinosa, ele é sempre curador ou destruidor, mas nunca indiferente. Impede-nos, com um pressentimento inerente, uma precognição inata, à sua meta espiritual de modo avassalador por meio do seu fascínio numinoso, conferindo ao indivíduo “uma *plenitude de sentido* até então considerada impossível” (p. 146, grifo do autor).

Enquanto representantes autênticos do espírito, os arquétipos são da máxima abstração, isto é, são transcendentais, embora também sejam os elementos mais simples que subjazem a uma ação concreta instintiva. Quanto a isso, o teórico suíço reforça: “Os arquétipos se dividem [...] em duas categorias: uma instintiva e outra arquetípica. A primeira é constituída pelos impulsos naturais, e a segunda pelas dominantes que irrompem na consciência como idéias universais” (Jung, [1946]/2006b, p. 157). Finalmente, também constituem, indiretamente, o substrato do que Jung chama de “inconsciente coletivo”.

Seguindo com Myers (1892), é importante salientar um aspecto essencial no que concerne ao psiquismo formulado por ele. Em consonância com os filósofos românticos do inconsciente do século XIX, o autor postula seu conceito de consciência empírica como um produto, uma derivação do subliminal. Isto é, este subliminal é concebido como um *a priori* já presente desde a fase mais primeva do ser humano e que já possui todos os poderes supernaturais desta instância oculta. Na medida em que o homem se adapta ao meio ambiente, o self supraliminal emerge de forma gradativa. Assim, segundo Myers, o subliminal “é, de fato, nossa mais antiga, ou primária, forma de consciência, e a vida desperta é uma forma secundária de consciência desenvolvida para atender às necessidades externas” (p. 325, tradução nossa²⁷).

²⁷ is in fact our earliest or primary form of consciousness, and waking life is a secondary form of consciousness deve-

Assim também se dá em Jung ([1946]/2006b). O inconsciente de sua teoria também é inato e, a partir dele, a consciência emerge como uma derivação que se desenvolve no decorrer da vida do indivíduo: “a natureza do psíquico é inconsciente. Tudo o que é consciente faz parte do mundo dos fenômenos” (p. 153).

Continuando com Myers (1892), o autor afirma ainda que as pesquisas paranormais – além dos experimentos e tratamentos hipnóticos²⁸ realizados pelos luminares franceses das escolas de Salpêtrière e de Nancy, com quem ele mantinha contato - demonstraram que a cadeia de memória subliminal é mais constante e perene do que a da consciência empírica, além de provarem a existência de uma multiplicidade destas cadeias, destes selves subliminais conscientes que subjazem ao self supraliminal.

Para melhor se fazer compreender, o pesquisador britânico utiliza o espectro de luz visível como metáfora para o espectro da consciência ordinária. Tal espectro tem como polos as atividades fisiológicas, em uma extremidade, e as atividades psicológicas, na extremidade oposta. Tais polos são indefinidamente estendidos no self subliminal, constituindo uma consciência subliminal ilimitada (Myers, 1892).

Na extremidade inferior, ou fisiológica, em primeiro lugar, inclui muito disso que é muito arcaico, muito rudimentar, para ser retido na memória supraliminal de um organismo tão avançado quanto o do homem. Pois a memória supraliminal de qualquer organismo é inevitavelmente limitada pela necessidade de concentração em lembranças úteis na luta pela existência. A lembrança de processos agora executados automaticamente e sem necessidade de supervisão desaparece da memória supraliminal, mas pode ser, na minha opinião, retida no subliminal. [...] Em segundo lugar, e na extremidade superior ou psíquica, a memória subliminal inclui uma categoria desconhecida de impressões que a consciência supraliminal é incapaz de receber em qualquer forma direta, e que deve reconhecer, se for o caso, na forma de *mensagens da consciência subliminal* (Myers, 1892, p. 306, tradução nossa²⁹, grifo nosso).

Por outro lado, a consciência subliminal, conforme Myers (1892), abrange uma gama muito mais ampla – potencialmente infinita, até –, tanto de sensações quanto de atividade psíquica. De forma geral, para além do limite do espectro inferior da consciência ordinária, encontrariamos uma sensopercepção altamente amplificada que não dependeria da vontade, do controle, desta consciência supraliminal limitada frente aos poderes das atividades sensoriais subliminais.

Quanto ao que extrapolaria o limite superior do espectro da consciência supraliminal, encontrariamos um conhecimento subliminal estranho ao self superficial e adquirido a

loped to meet external needs.

28 Myers (1892) cita, constantemente e majoritariamente, artigos do periódico francês *Revue de Hypnotisme* (Revista de Hipnotismo, tradução nossa).

29 At the inferior, or physiological end, in the first place, it includes much that is too archaic, too rudimentary, to be retained in the supraliminal memory of an organism so advanced as man's. For the supraliminal memory of any organism is inevitably limited by the need of concentration upon recollections useful in the struggle for existence. The recollection of processes now performed automatically, and needing no supervision, drops out from the supraliminal memory, but may be in my view retained in the subliminal. [...] In the second place, and at the superior or psychical end, the subliminal memory includes an unknown category of impressions which the supraliminal consciousness is incapable of receiving in any direct fashion, and which it must cognise, if at all, in the shape of messages from the subliminal consciousness.

partir de uma fonte desconhecida a este, como nos casos de telepatia, clarividência e premonição (Myers, 1892). Um exemplo de um caso deste tipo nos é apresentado pelo autor: “Sr. Skirving, que foi irresistivelmente impelido a deixar seu trabalho e ir para casa – por que, ele não sabia – num momento em que sua esposa estava, de fato, chamando-o no sofrimento de um grave acidente” (Myers, 1884, p. 220, tradução nossa³⁰).

Curiosamente, Jung ([1946]/2006b) também utiliza o espectro de luz visível como analogia do seu conceito de psique. Como em Myers (1892), as extremidades vermelha e violeta se referem, respectivamente, às funções fisiológicas e psicológicas. Porém, o psicólogo suíço entende sua psique como um sistema consciente-inconsciente em que todos os seus conteúdos possuem uma consciência aproximativa. Ou seja, este espectro abrange os conteúdos conscientes e inconscientes (inconsciente pessoal e coletivo) que possuem diferentes graduações de consciência. Ademais, no psiquismo junguiano encontramos, para além destes polos, o inconsciente psicóide que é “habitado” pelos arquétipos, sejam eles distinguidos pelos impulsos orgânicos (categoria instintiva) ou pelas imagens primordiais (categoria espiritual).

Shamdasani (2005, p. 283) ironicamente afirma: “A proximidade de analogias entre os espectros de Myers e Jung sugere que, se este não a empregou inspirado em Myers, temos aqui um notável exemplo de criptomnésia³¹”.

No que diz respeito à concepção de consciência, Myers (1892) e Jung ([1946]/2006b) entendem a consciência como sendo parcial, a consciência aproximativa. Esta consciência imperfeita dos conteúdos psíquicos, em ambos os autores, se deve ao fato de estas personalidades anímicas serem descritas como espectros de consciências limitados por suas extremidades inferior (fisiológica) e superior (psicológica), ou seja, por seus limites de percepção instintiva e de conhecimento psicológico. Dizendo de outra forma, todos os selves psíquicos de ambas as teorias, sejam eles supraliminais ou subliminais, possuem esta consciência parcial que apresenta diferentes graduações de sensações e conhecimento. E esta incompletude da consciência se deve, justamente, a esta faceta restritiva inherente ao espectro de consciência do homem. A assimilação de processos simbólicos visa, justamente, à ampliação da extensão deste espectro psíquico.

Deparamo-nos, então, com a essência criativa-simbólica do subliminal em Myers (1892) e em Jung. Através da percepção de conteúdos simbólicos, a consciência empírica se depara com elementos novos e desconhecidos. Por meio de alguma compreensão destes símbolos, o self supraliminal os incorpora. Um exemplo de uma comunicação

30 Mr. Skirving, who was irresistibly impelled to leave his work and go home - why, he knew not - at a moment when his wife was, in fact, calling for him in the distress of a serious accident.

31 Segundo Shamdasani (1994): “O relato de Flounoy sobre a criptomnésia apresentou um modelo de memória que tentou explicar a interrelação entre memória e fantasia. Para Flounoy, o que era apresentado como uma memória [...] representava na verdade uma memória oculta e esquecida que havia passado por um processo de elaboração subconsciente. (p. xxvi, tradução nossa). (*Flounoy's account of cryptomnesia presented a model of memory that attempted to account for the interrelation of memory and fantasy. For Flounoy what was presented as a memory [...] in actuality represented a hidden and forgotten memory that had been through a process of subconscious elaboration*).

simbólica deste tipo se apresenta sob a forma da maioria dos casos de visualizações externas de fantasmas. Assim, a personalidade externa se enriquece e se expande através da assimilação, sempre imperfeita, do significado das mensagens subliminais simbólicas.

Quanto a isso, as verdadeiras naturezas objetivas dos conteúdos do psiquismo subliminal, sejam estes os arquétipos que constituem os núcleos dos complexos junguianos (Jung, [1934]/2006a), ou os selves subliminais de Myers (1892), possuem naturezas transcendente, irrepresentável e espiritual, sendo, por isso mesmo, não passíveis de apercepção pela psique superficial. Como consequência, estes conteúdos transcendentais somente conseguem se fazer perceber no plano supraliminal, de forma indireta e incompleta, por meio de símbolos que podem ser apercebidos na consciência empírica porque contêm, em si mesmos, elementos conhecidos fornecidos pela cultura. Isto é, estes processos simbólicos são percebidos, na esfera superficial, como impressões fenomênicas subjetivas, ou seja, como elementos que já foram conhecidos da psique e que, por isso mesmo, são passíveis de apreensão pelo eu consciente.

Quanto ao conteúdo destas mensagens, é importante salientar que, para Myers (1892), nem toda mensagem subliminal é portadora de verdades mais elevadas ou mesmo minimamente relevantes. Ou seja, nem toda camada subliminal tem maior “sabedoria” que a camada mais externa da mente.

Assim, tais processos simbólicos proporcionam, através da assimilação de seus elementos à consciência cotidiana, ou seja, por meio de um diálogo relacional entre o eu e estes conteúdos subliminais até então inéditos, a ampliação e o desenvolvimento desta consciência mediante o discernimento de novas formas de ação, de percepção e de conhecimento. Dizendo de outra forma, o Si-mesmo de Jung ([1946]/2006b) - que ele comprehende como a “imagem da totalidade” - e a fonte subliminal infinita e sábia de Myers (1892), são fontes inesgotáveis e inteligentes de energia e conhecimento que governam a psique e que apresentam ao self ordinário, por intermédio dos símbolos que produzem – sejam eles os complexos ou as mensagens provenientes dos selves subliminais –, uma mais vasta e criativa gama de novas possibilidades de se estar no mundo.

Interessante notar que Myers (1892) já apontava a aparição de fantasmas como uma expressão simbólica da consciência subliminal, uma mensagem subliminal que se anuncia como uma visualização externa, uma alucinação de conteúdo interno ao indivíduo, seja este conteúdo um self subliminal, ou um conjunto deles. Tal concepção é muito semelhante à junguiana, que considera a aparição de espíritos como projeções de complexos psíquicos no ambiente externo (Jung, [1919]/2006c). Esta teorização de Myers, acerca dos espíritos desencarnados, é apenas uma das explicações que o autor apresenta para explicar tal fenômeno, já que ele acreditava na existência objetiva destes espíritos.

Portanto, para Myers (1892), sua definição de consciência subliminal é uma tentativa de junção de dois pontos de vista opostos. Remete à antiga concepção de “alma” que precede e sucede a existência de um corpo, retendo nela memórias, pensamentos,

percepções, sentimentos, vontade e capacidade de comunicação. Vive num mundo ao qual o corpo não pertence e, como tal, pertence às especulações filosóficas e religiosas do que ele chama de *Wisdom of the Past* (Sabedoria do Passado, tradução nossa). Porém, ressalta que a consciência subliminal não apresenta as características essenciais da “alma” da filosofia e da religião, tais como “imperturbabilidade, indiscernibilidade [e] incorruptibilidade” (p. 308, tradução nossa³²).

Contudo, o autor afirma que esta antiga concepção nunca recebeira a devida atenção, ou reconhecimento, do ponto de vista rival representado pela fisiologia moderna da sua época. Argumenta que o desprezo desta fisiologia em relação a estas especulações se devia a um preconceito que não permitia que fosse cogitado o fato de que os fenômenos da “alma” pudessem ser objeto de dedução científica. Segundo o autor: “Para o instruído [cientista], tal justaposição sugere charlatanismo; para o filósofo, sugere degradação. Esta tarefa deve, no entanto, ser tentada” (Myers, 1892, p. 305, tradução nossa³³).

E era justamente a esta “omissão científica” que seu projeto de pesquisa psicológica tinha por objetivo retificar, mas não sem fazer a ressalva de que termos como “alma” ou “espírito” deveriam ser evitados, uma vez que carregavam com eles sentidos que trariam confusão aos seus argumentos psicológicos relativos ao subliminal (Myers, 1892).

Para Shamdasani (2015), a psicologia criada por Jung também tentou fusionar estes dois pontos de vista:

é claro que sua experiência nas sessões espíritas, que o levou a se voltar primeiro para a filosofia e depois para a psiquiatria e a psicologia, abriu a possibilidade de uma conexão frutífera entre a observação e a experimentação «clínicas» e a especulação filosófica e psicológica, uma interface que ele exploraria pelo resto de sua carreira (p. 299, tradução nossa³⁴).

Para que não restem dúvidas quanto às ideias de Myers (1892), devemos ressaltar o que já foi escrito ao longo deste capítulo: suas pesquisas tinham um interesse psicológico e científico, e foi assim que ele conseguiu formular seu conceito de consciência subliminal. Porém, tal conjuntura não exclui o fato de ele postular a existência de espíritos dos mortos, e das suas agências sobre os vivos, como explicações de alguns raros fenômenos que observava (Shamdasani, 1993, 2005).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Uma vez que a vasta e rica teoria de C. G. Jung ainda é pouco pesquisada no meio acadêmico (Resende; Melo, 2018), mal-entendidos quanto a sua real posição dentro da história da Psicologia, da Psicanálise e da Psiquiatria do século XX são abundantes

32 imperturbability, indiscernibility, incorruptibility.

33 To the savant such a juxtaposition suggests charlatanism; to the philosopher it savours of degradation. That task must, nevertheless, be attempted.

34 it is clear that his experience in the seances, which led him to turn first to philosophy, and then to psychiatry and psychology, opened up the possibility of a fruitful connection between ‘clinical’ observation and experimentation and philosophical and psychological speculation, an interface which he was to explore for the rest of his career.

e comuns. Tais mal-entendidos sempre se deram num ambiente de disputas entre as diferentes “escolas” de psicologia do século XX - com seus pais fundadores -, fato este que fez recair sobre a psicologia junguiana a acusação de misticismo e de falta de objetividade científica. Quanto a isto, Shamdasani (2005, p. 19) afirma: “Pode-se questionar ainda se a psicologia, hoje, está realmente em melhor estado do que em 1890, na época em que James a avalia como uma coleção de intrigas, conjecturas opiniáticas, preconceitos e assim por diante”.

Segundo Douglas (2002), esta época de virada de século foi marcada por uma tensão epistemológica entre o cientificismo positivista e o crepúsculo do Romantismo do século XIX. No que tange, especificamente, ao presente trabalho, observamos que tanto Myers quanto Jung se encontravam no meio desta contenda epistemológica. Ambos realizaram, conforme Ellenberger (1970), Shamdasani (1993, 1994, 1998, 2000, 2005, 2015) e Taylor (1991, 1996), pesquisas estritamente psicológicas com sujeitos médiuns, fato este que demandava um maior esforço, por parte deles, para que seus trabalhos fossem vistos como legitimamente científicos, uma vez que os experimentos deste tipo eram mais comumente realizados por meio de pesquisas com vieses espiritualistas, carregando consigo a pecha de produtos da pseudociência, do misticismo e do charlatanismo.

Nos debruçando sobre esta intrincada época de mudanças científicas e culturais as quais as teorias de Jung e Myers foram engendradas, concluímos que o inconsciente criado por Jung e a “consciência subliminal” da teoria de Frederic Myers apresentam como semelhanças: o inatismo do inconsciente; a psique como consciência múltipla; a psicodinâmica psíquica e seu caráter criativo; e o espectro de luz como metáfora do psiquismo.

Nossa pesquisa também interpretou o conceito de inconsciente de Jung através de uma análise histórica, destacando como tal conceito foi formulado neste contexto cultural. Durante este período, vimos como novas concepções acerca da mente, primeiramente as advindas das pesquisas com hipnose - sejam estas as da “Psicologia experimental do subconsciente francesa” (Taylor, 1996) ou as realizadas pela “Sociedade para a Pesquisa Psíquica” (SPR) inglesa - serviram de base ideativa para as “psicologias do subliminal” que floresceram na época. Ademais, salientamos como a psicologia passava, neste período, por um processo de busca de reconhecimento científico enquanto campo de saber.

Portanto, o presente estudo também tem por objetivo retirar do quase completo ostracismo este grande pesquisador britânico que, por meio de suas pesquisas psicológicas, foi precursor e inspiração para psicólogos dinâmicos de renome internacional, tais como William James, Théodore Flournoy e Jung (Shamdasani, 2005).

Como consequência, podemos conjecturar as verdadeiras filiações teóricas do pensamento junguiano. Como exemplo, concluímos que, ao equivaler o conceito de inconsciente ao de subliminal, Jung não supõe um efeito repressivo mais intenso sobre os conteúdos inconscientes. Deste modo, seu pensamento se apresenta muito mais filiado

à esfera das psicologias subliminais da virada do século, cujos principais representantes eram William James, Théodore Flounoy e, principalmente, porque pioneiro, Frederic Myers.

Portanto, fazemos eco à seguinte afirmativa de Shamdasani (2005, p. 284): “Nessa reformulação do conceito de inconsciente, Jung o estava alinhando muito mais conforme a concepção de Frederic Myers para a consciência subliminar, e a de William James para o campo transmarginal”.

Porém, chegamos a algumas conclusões que não se coadunam com as dos historiadores Miranda (2016) e Taylor (1980, 1991, 1996), por nós utilizados. Segundo eles, as psicologias subliminais vistas acima, dentre as quais a psicologia junguiana se insere, teriam como fonte teórica primeira as psicologias da dissociação das escolas médicas francesas de Salpêtrière e de Nancy. Entretanto, vimos que as pesquisas, tratamentos e achados decorrentes destas escolas se deram conjuntamente às pesquisas espiritualistas realizadas na Inglaterra, na SPR. Os pesquisadores destes movimentos estavam em constante contato. Trocavam cartas, se visitavam, participavam dos mesmos congressos e compartilhavam novos métodos de pesquisa e descobertas. Em seus escritos, citavam frequentemente um ao outro (Ellenberger, 1970; Shamdasani, 2005).

Como consequência, acreditamos que a SPR tem tanto protagonismo na história das psicologias subliminais quanto as escolas francesas acima citadas.

Um elemento de nossa pesquisa também nos chamou a atenção. Jung afirma, com frequência em suas obras coligidas, que as influências fundamentais às quais ele foi submetido foram, entre estes exploradores do subliminal do fim do século XIX, Janet, Flounoy e James. Porém, cita Myers somente algumas poucas vezes. Mais que isso, quanto à teoria da mente de Myers, Jung apenas a cita em um escrito de 1946, *Considerações Teóricas Sobre a Natureza do Psíquico*. E o faz apenas duas vezes, de forma indireta e breve, por meio das citações a James.

Nos sentimos, portanto, autorizados a questionar: por que esta “omissão”? Será que Jung não havia lido, em sua juventude, os artigos e livros de Myers?

Segundo Shamdasani (1998), a resposta a esta última pergunta é não. Além de reproduzir diretamente um fragmento de um experimento mediúnico, apresentado por Myers (1885), já em seu primeiro texto de 1902, Jung também teria feito uma menção implícita à teoria do psicólogo britânico neste mesmo texto. Consequentemente, podemos observar que o psiquiatra suíço estava a par das teorizações de Myers desde o início de sua carreira médica.

E nossa hipótese para esta suposta “omissão” se deve ao contexto histórico de consolidação da psicologia enquanto ciência legítima, na virada do século passado.

Conforme Shamdasani (1993, 2005), para lograr tal legitimação perante a comunidade científica da época, a psicologia se viu forçada a rechaçar sua filiação com o espiritualismo, uma vez que este movimento carregava consigo a fama de charlatanismo e pseudociência, como vimos ao longo deste capítulo. Nas palavras de Shamdasani (1993), as novas psicologias do século XX

não estavam contaminados por quaisquer associações perseverantes com o espiritualismo. A escrita automática, e o “seu” inconsciente, era um “outro” inconsciente que foi perdido – não porque tenha sido superado ou integrado na concepção dominante do inconsciente no século XX [...]. Talvez se pudesse dizer que ele foi “dissociado”, posto de lado como outro, e apagado da história – não fosse pelo fato de que esse “outro” inconsciente deixou para trás escritos – que nada mais eram do que seu único modo de emergência (p. 121-122, tradução nossa³⁵).

Deste modo, temos por hipótese que o pensamento de Jung foi fortemente marcado pela psicologia de Myers. Mas o nome deste foi evitado devido ao desejo de Jung de afastar sua psicologia de suas filiações com o espiritualismo, ou seja, devido a seu desejo por legitimação científica de sua psicologia. Importante ressaltar que o anseio por tal legitimidade era comum a toda a psicologia da época.

A partir disso, Shamdasani (2005) vai além e ressalta que a consolidação e legitimação da psicologia científica representava a vitória final do cientificismo positivista do século XIX:

Os proponentes da nova psicologia proclamaram uma ruptura radical com todas as formas anteriores de entendimento do fator humano. Os fundamentos da psicologia moderna eram considerados nada menos do que o ato final e mais decisivo de conclusão da revolução científica. Não só comunicava sua retórica como informava também sua missão e propósito. Quer tenha sido realmente alcançada ou não, a noção de uma ruptura absoluta com o passado tornou-se um elemento vital no autoconceito dos psicólogos, e no modo como formataram seus trabalhos (p. 18-19).

REFERÊNCIAS

ACADEMY of sciences: French organization. *In: ENCYCLOPEDIA BRITANNICA*, 2023. Disponível em: <https://www.britannica.com/topic/Academy-ofSciences-French-organization>. Acesso em: 12 fev. 2024.

AUTOMATIC Writing. *In: ENCYCLOPEDIA BRITANNICA*, 1998. Disponível em: <https://www.britannica.com/topic/automatic-writing>. Acesso em: 31 jan. 2024.

AUTOMATIC writing II. *The British Medical Journal*, v. 2, p. 1225-1226, 02 dez. 1893.

BAIR, D. *Jung: uma biografia*. São Paulo: Globo, 2006. 2 v.

CAZETO, S. J. *A Constituição do Inconsciente em Práticas Clínicas na França do Século XIX*. São Paulo: Escuta/Fapesp, 2001.

DOUGLAS, C. O Contexto Histórico da Psicologia Analítica. *In: YOUNGEISENDRATH, P. Y.; DAWSON, T (org.). Manual de Cambridge para Estudos Junguianos*. Porto Alegre: Artmed Editora, 2002. p. 41-55.

35 were not tainted with any perseverating associations with spiritualism. Automatic writing, and ‘its’ unconscious, was an ‘other’ unconscious that was lost—not because it was surpassed by, or integrated into, the dominant conception of the unconscious in the twentieth century [...]. Perhaps one could say that it was ‘dissociated,’ set aside as other, and erased from the history — were it not for the fact that this ‘other’ unconscious left behind scripts — which were nothing other than its only mode of emergence.

ELLENBERGER, H. *The discovery of the unconscious: the history and Evolution of dynamic psychiatry.* New York: Basic Books, 1970.

FANTONI, B. A. L. *Magia e Parapsicologia.* 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1981.

IRELAND, W. W. Automatic Writing VI. *The British Medical Journal*, v. 1, p. 7475, 13 jan. 1894.

JANET, P. *Les névroses.* Paris: Ernest Flammarion, 1919. Trabalho original publicado em 1909.

JUNG, C. G. Considerações gerais sobre a teoria dos complexos. In: JUNG, C. G. *Obras Completas de C. G. Jung: A Natureza da Psique.* 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2006a. v. 8/2. p. 25-39. Trabalho original publicado em 1934.

JUNG, C. G. Considerações teóricas sobre a natureza do psíquico. In: JUNG, C. G. *Obras Completas de C. G. Jung: A Natureza da Psique* 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2006b. v. 8/2. p. 97-174. Trabalho original publicado em 1946.

JUNG, C. G. Os Fundamentos Psicológicos da Crença nos Espíritos. In: JUNG, C. G. *Obras Completas de C. G. Jung: A Natureza da Psique.* 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2006c. v. 8/2. p. 241-260. Trabalho original publicado em 1919.

JUNG, C. G. Sobre a Psicologia e Patologia dos Fenômenos chamados Ocultos. In:

JUNG, C. G. *Obras Completas de C. G. Jung: Estudos Psiquiátricos.* 14. ed. Petrópolis: Vozes, 2021. v. 1. p. 11-103. Trabalho original publicado em 1902.

MACHADO, F. R. *Ação dos signos nos poltergeists:* estudo do processo de comunicação dos fenômenos Poltergeist a partir de seus relatos. 2003. Tese (Doutorado em Comunicação e Semiótica) - Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Semiótica, PUC-SP, São Paulo, 2003.

MARALDI, E. O.; FERNANDES, M. F. Carl Jung. In: PSI ENCYCLOPEDIA. London: The Society for Psychical Research, 2022. Disponível em: <https://psiencyclopedia.spr.ac.uk/articles/carl-jung> Acesso em: 14 fev. 2024.

MIRANDA, P. Taking possession of a heritage: psychologies of the subliminal and their pioneers. *International Journal of Jungian Studies*, v. 8, n. 1, p. 28-45, 2016.

MYERS, F. W. H. Automatic Writing II. *Proceedings of the Society for Psychical Research*, London: Trübner and Co., Ludgate Hill, v. 3, p. 1-63, 1885.

MYERS, F. W. H. *Human personality and its survival of bodily death.* London: Longmans, Green, and Co., v. 1, 1920. Trabalho original publicado em 1903.

MYERS, F. W. H. On a telepathic explanation of some so-called spiritualist phenomena. *Proceedings of the Society for Psychical Research*, London: Trübner and Co., Ludgate Hill, v. 2, p. 217-237, 1884.

MYERS, F. W. H. *Science and a Future Life:* with other essays. London: MacMillan and Co, 1893.

MYERS, F. W. H. The Subliminal Consciousness. *Proceedings of the Society for Psychical Research*, London: Kegan Paul, Trench, Trübner and Co., Ltd., v. 7, p. 298355,1892.

RESENDE, P. H. C.; MELO JUNIOR, W. William James e Carl Gustav Jung na conferência em Clark: repercussões teóricas. *Psicologia em revista*, v. 24, n. 3, p. 875-893, 2018.

SHAMDASANI, S. Automatic writing and the discovery of the unconscious. *Spring: A journal of archetype and culture*, v. 54, p. 100-131, 1993.

SHAMDASANI, S. From Geneva to Zürich: Jung and french Switzerland. *Journal of Analytical Psychology*, v. 43, p. 115-126, 1998.

SHAMDASANI, S. Introdução: Encountering Hélenè: Theodore Flournoy and the Genesis of Subliminal Psychology. In: Flournoy, T. *From India to the Planet Mars: a case of multiple personality with imaginary languages*. Princeton: Princeton University Press, 1994. p. xi-li.

SHAMDASANI, S. *Jung e a construção da Psicologia moderna: o sonho de uma ciência*. Aparecida: Ideias e Letras, 2005.

SHAMDASANI, S. Memories, dreams, omissions. *Spring: A journal of archetype and culture*, v. 57, p. 115-137, 1995.

SHAMDASANI, S. Misunderstanding Jung: the afterlife of legends. *Journal of Analytical Psychology*, v. 45, p. 459-472, 2000.

SHAMDASANI, S. 'S.W.' and C.G. Jung: mediumship, psychiatry and serial exemplarity. *History of Psychiatry*, v. 26, n. 3, p. 288–302, 2015. <https://doi.org/10.1177/0957154X14562745>

TAYLOR, E. Jung and His Intellectual context: the Swedenborgian Connection. *Studia Swedenborgiana*, v. 7, n. 2, jun. 1991. Disponível em: <https://www.baysidechurch.org/studia/default.asp?ArticleID=77&VolumeID=26&AuthorID=45&detail=1>. Acesso em: 17 fev. 2024.

TAYLOR, E. The New Jung Scholarship. *The psychoanalytic review*, v. 83, n. 4, p. 547-563, 1996.

TAYLOR, E. William James and C. G. Jung. *Spring: A Journal of Archetype and Culture*, v. 20, p. 157-167, 1980.

THE BMJ. *History of The BMJ*. 2024. Disponível em: <https://www.bmj.com/aboutbmj/history-of-the-bmj>. Acesso em: 18 fev. 2024.

THE INTERNATIONAL ASSOCIATION FOR THE PRESERVATION OF SPIRITUALIST AND OCCULT PERIODICALS. *Periodical: Journal and Proceedings of the Society for Psychical Research*, Forest Grove, 2021. Disponível em: http://iapsop.com/archive/materials/spr_proceedings/. Acesso em: 18 fev. 2024.

VON HARTMANN, E. *Spiritism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. Trabalho original publicado em 1885.

CAPÍTULO 8

TRADIÇÕES HERMÉTICAS E AS PERSPECTIVAS DA PSIQUÉ EM C. G. JUNG

Carlos Augusto Serbena

Psicólogo. Professor titular do Departamento de Psicologia da Universidade Federal do Paraná (UFPR) e integrante permanente do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da UFPR na linha de Psicologia Clínica. Doutor em Ciências Humanas pela Universidade Federal de Santa Catarina (2006), mestre em Psicologia e Sociedade pela Universidade Federal de Santa Catarina (1999) e. Participa do GT da ANPPEP Epistemologia da Psicologia Analítica e Interfaces. Tem feito pesquisas, orientado trabalhos, ministrado disciplinas e realizado supervisão clínica em Psicologia Analítica, psicoterapia, fundamentos e interfaces com a fenomenologia.



Em 1979 foi lançado nos Estados Unidos o filme “Hair” baseado na peça musical homônima que tinha estreado na Broadway uma década antes. O filme dirigido por Milos Forman foi um sucesso de crítica e público e foi considerado o retrato fiel da geração da década de 1960 com o movimento hippie, a contracultura e o protesto contra a guerra do Vietnã (GloboNews, 2014). A música “Aquarius” ou “Age of Aquarius” deste musical, inicia com o verso “Quando a lua estiver na sétima casa; E Júpiter alinhar-se com Marte; Então a paz guiará os planetas; Este é começo da Era de Aquarius”¹ e segue com o refrão “A Era de Aquarius, Aquarius, Aquarius” (tradução nossa). A música e a expressão “Era de Aquarius” relatam um momento de questionamento a sociedade tradicional, aos seus valores e as religiões estabelecidas propondo uma transformação na cultura, na sociedade e na espiritualidade tradicional nas décadas de 1960 e 1970 sendo denominada posteriormente de “New Age” ou “Nova Era”, tal como a letra da música indica.

¹ no original “When the moon is in the Seventh House; And Jupiter aligns with Mars; Then peace will guide the planets;

O movimento New Age sofreu transformações posteriormente a década de 1970 assumindo novos contornos, inclusive este termo designando um movimento difuso ganha notoriedade nos Estados Unidos e Europa na década de 1980 (Honegraff, 2005). O movimento original possuía uma metafísica relativamente coerente com forte influência ocultista, valores comunitários, amor altruísta, dedicação a comunidade e expectativa milenarista de transformação – Era de Aquarius. Entretanto, nas décadas seguintes o movimento se tornou mais difuso, complexo e abrangente. Os valores se modificaram para uma ênfase no indivíduo e na sua transformação pessoal em vez do questionamento social que implica em uma forte adequação as leis do mercado da sociedade ocidental moderna. Apesar das noções básicas serem oriundas do esoterismo ocidental moderno do Renascimento, estas foram reformuladas ao longo do tempo emergindo um esoterismo secularizado (Honegraff, 2005).

Neste movimento, o pensamento de C. G. Jung foi considerado fundamental e extremamente influente (Tacey, 1998) e apresentam confluências, mas divergências fundamentais. O pensamento junguiano e da Nova Era são consoantes na concepção de busca de totalidade, do significado espiritual ultrapassa as instituições religiosas e “interessados em explorar fontes não-cristãs, pré ou pós-cristãs, de significado espiritual; ambos estão interessados em gnose, alquimia e tradições contemplativas orientais” (Tacey, 1998, p.2). Jung e a Nova Era ponderam que a sociedade ocidental enfatizou, em termos arquetípicos e simbólicos, o princípio masculino erigindo socialmente o patriarcado e ocorreu um processo compensatório e complementar baseado no “princípio feminino” que “tem ligações com o Romantismo, a Gnose, o Paganismo, o Naturalismo, o Nudismo, e o Ocultismo” (Tacey, 1998, p. 3).

Segundo Tacey (1998) o pensamento da Nova Era não pode ser considerado junguiano e este é até crítico em relação ao mesmo. As principais ressalvas a Nova Era seriam o aspecto universalista e essencialista do seu pensamento, um foco na evitação do sofrimento, na beatitude e na dissolução da tensão entre opostos, no aspecto egosintônico, construtivo e positivo do contato com o inconsciente, mundo e ser humano. Isto acarreta uma rejeição e negação da sombra e do sofrimento necessário a diferenciação da personalidade como um todo e, por consequência, na indiferenciação entre o ego e o inconsciente e a alma, numa regressão da personalidade a unidade primitiva com o inconsciente. Neste último, temos então o maniqueísmo, a idealização, a projeção e a identificação inconsciente com determinadas imagens e personalidades.

Entretanto, Tacey (1998) também aponta aspectos construtivos da Nova Era, pois “Jung possivelmente consideraria o interesse da Nova Era por totalidade como uma prefiguração arcaica e incompleta de uma totalidade futura verdadeiramente autêntica” (Tacey, 1998, p. 11).

Deve-se salientar que o pensamento da Nova Era ou New Age é uma apropriação e reformulação das tradições espirituais tradicionais aqui denominadas de forma ampla

This is the dawning of the age of Aquarius; The age of Aquarius. (Hair, 1979).

como tradições herméticas e, deste modo, não se confunde com o pensamento gnóstico, com o hermetismo e o ocultismo clássicos e históricos apresentando muitas variações e especificidades de acordo com o contexto em que se insere.

Da mesma forma o pensamento junguiano não se apresenta como um sistema completo e elaborado, pois Jung era mais um pensador de problemas do que de sistemas e teorias sistematizadas. Isto permite muitas interpretações do pensamento junguiano, inclusive aquela que confirma os aspectos simplistas e regressivos da Nova Era salientados por Tacey (1998). Devemos retomar aspectos da relação do pensamento junguiano com o pensamento hermético a fim de evitar estes enganos em relação a Jung e salientar os aspectos construtivos de todo este movimento de renovação e transformação espiritual e do ser humano. Isto é importante, pois o pensamento junguiano e o pensamento hermético estão nas origens das concepções da Nova Era.

A obra coletada de Jung é extensa, possui 28 volumes e abrange textos de 1902 a 1957. Ela trata de diversos temas e objetos com extensa referência, reflexões e apontamentos e se modificando ao longo de sua elaboração. Apesar de extensa abordagem da religião, alquimia e gnose. Jung sempre se considerou um empirista, psiquiatra e cientista abordando a vivência humana como um todo, sem preconceitos materialistas.

Um acontecimento fundamental para a existência e o desenvolvimento da obra junguiana está expresso no texto Livro Vermelho ou Liber Novus que “narra e ilustra belamente as fulgurantes e aterradoras visões de C. G. Jung, acontecidas entre 1913 e 1916 ou 1917 e, seu audaz, intento de compreendê-las” (Nante, 2018, p. 37). Ele poderia ter sucumbido ou se identificado com estas imagens oriundas do inconsciente e, deste modo, ter uma patologia na personalidade ou se tornar uma espécie profeta moderno inaugurando uma nova cosmovisão espiritual tal como Stern (1977) e Noll (1996). Entretanto, Jung considera que realizou uma espécie de “experimento científico” procurando compreender estas experiências, na medida do possível, de forma “científica” e construir uma base de realidade para as mesmas, pois para ele, “minhas buscas científicas foram o meio e a única possibilidade de arrancar-me a esse caos de imagens; de outro modo esse material se agarraria a mim como ferrões” (Jung, 1987, 171).

A obra junguiana então representa um esforço de elaboração destas experiências e segundo Reisdorfer (2009) emergiram três diferentes modelos ou perspectivas de psique para Jung. A partir destes modelos podemos pensar a relação para Jung entre a ciência e os saberes herméticos tais como a alquimia, a gnose e a astrologia que são fundamentais para a compreensão de sua obra.

Esta compreensão é importante para auxiliar a responder a questão que Nante (2018) coloca de uma maneira direta e que Jung certamente experienciou, refletiu e procurar indicar um caminho em sua época e que retorna atualmente em nova forma. Como evitar os extremos de um cientificismo rigoroso, mas vazio por um lado, e, por outro, de uma mítica fabulosa e vã que alcança suas formulações infelizes com a *New Age*? (Nante, 2018, p. 203)

MODELOS DA PSIQUE PARA JUNG

Reisdorfer (2009) sustenta em sua tese que “é possível identificar na psicologia junguiana o desenvolvimento de pelo menos três modelos epistemológicos análogos aos modelos bionianos: modelo científico, modelo estético-artístico e modelo místicoreligioso” (p.3). Na base destes modelos estaria o “caráter inacessível e desconhecido do inconsciente, portador de um excesso de sentido que ultrapassaria as diversas formas de abordá-lo.” (Reisdorfer, 2009, p.3). Interessa evidenciar que ambos autores, W. Bion e C. G. Jung, partilham de algumas similaridades “por exemplo, uma ênfase na realidade psíquica, nos aspectos transcendentais da psique e da experiência, e na influência mútua na situação analítica”² (Winborn, 2017, p. 85 – tradução nossa) e ambos, segundo Winborn (2017) compartilhavam da concepção de um inconsciente criativo e generativo, da realidade psíquica e da importância e abertura da importância da espiritualidade e do numinoso na psicoterapia. Deste modo, os modelos de compreensão da psique em Jung e Bion não permaneceram estáticos e se transformaram apresentando algumas similaridades e diferenças, mas ambos abordando o inconsciente como transcendente, incognoscível e pleno de sentidos que ultrapassa a capacidade de compreensão e representação da consciência egóica. Neste sentido, e impossibilidade de uma teoria que abarcasse todos os fenômenos foram se erigindo modelos da psique que se transformaram no processo de compreensão da psique e do inconsciente.

Reisdorfer (2009) denomina a posição epistemológica de Jung de “perspectivismo junguiano” caracterizando no mesmo como no qual todo “conhecimento é condicionado por pressupostos subjetivos, carregando em si uma visão de mundo particular e limitada, não podendo, desse modo, aspirar à universalidade ou à objetividade, entendida como representação verdadeira (e única) da realidade” (p. 16) cujos fundamentos seriam oriundos de suas leituras de William James e F. Nietzsche, sua experiência pessoal e clínica.

Nesta compreensão do pensamento junguiano, descrita e exposta por Maroni (2008), três modelos de psique, similares aos modelos do psicanalista W. Bion, são utilizados por Jung de acordo com o objeto de sua reflexão. Segundo Maroni, seriam os modelos científico, artístico e o místico, similares aos modelos científico, estético-artístico e místico-religioso de Bion respectivamente. Para evitar confusão com o senso comum a respeito da religiosidade, consonância com as referências do Círculo de Eranos e a ênfase na questão simbólica no pensamento junguiano sobre a alquimia, a denominação do último modelo como mitico-simbólico me parece mais adequada e será adotada no texto.

O modelo científico corresponde principalmente a fase inicial do pensamento junguiano, no seu trabalho no Hospital Psiquiátrico de Burgholzi com Bleuer, os testes experimentais de associação de palavras, o desenvolvimento inicial da teoria dos complexos e se consolidando na sua posição acadêmica e na sua relação com Freud. Jung

2 No original “e.g., an emphasis on psychic reality, transcendent aspects of the psyche and experience, and the mutuality of influence in the analytic situation” (Winborn, 2017, p. 85).

“ o laboratório de psicopatologia experimental organizado por Jung nos anos 1904/1905 foi local de desenvolvimento de uma técnica apurada que visava apreender o que o autor denominava complexos afetivos” (Gewehr, 2019) e encontra no trabalho de Freud os elementos teóricos para compreender estes aspectos objetivos do funcionamento psíquico que encontra no laboratório e em suas pesquisas (Gewehr, 2019) e deste modo a teoria dos complexos pode ser visto como uma forma de comprovação experimental das teses sobre o inconsciente de Freud.

Entretanto, mesmo com o reconhecimento acadêmico e conhecimento da ciência psiquiátrica da época (1900-1910) Jung exposto em seus trabalhos iniciais (Jung, 1986; Jung, 1995 e Jung, 1994) e Jung mantinha uma certa reserva em relação a adequação da ciência tradicional, positiva e objetiva em relação a psique. Disto decorre, se aproxima cada vez mais da psicanálise de Freud chegando a ser indicado por Freud como seu sucessor.

Entretanto, apesar do relacionamento estreito entre Freud e Jung entre 1906 e 1913 existiam diferenças fundamentais na concepção de ciência e da mente que implicam em diferenças teóricas e que levam ao rompimento entre ambos. Jung em 1925 numa carta (Jung, 2013) descreve os alguns princípios que diferenciam seu pensamento da psicanálise de Freud e que podemos elencar em (i) hermenêutico ou interpretativo pois não fatos objetivos mas vivências subjetivas, (ii) finalismo na qual refuta a determinação unicamente causal e biográfica da psicanálise afirmando que os fenômenos psíquicos possuem uma finalidade e uma direção e (iii) existência de um instinto religioso na psique implicando que ela não é uma tábula rasa mas há elementos nela que possuem um caráter numinoso. Estas diferenças já estavam presentes, embora não formuladas claramente, quando Jung se encontrou com Freud e ao serem expostas e desenvolvidas juntamente com uma noção ampliada da libido além da sexualidade em artigos em 1911 e 1912 que compõe o livro “Jimbolos da transformação” selaram o rompimento entre Freud e Jung.

Este rompimento de Jung com Freud acarretou uma profunda crise em Jung. Neste período houve seu afastamento do movimento psicanalítico, uma crise pessoal que acarreta uma orientação para seu mundo interno e que Jung descreve no Livro Vermelho (Jung, 2010). Neste Jung narra e mostra por meio de desenhos, imagens, figuras e caligrafia muito trabalhadas e ilustradas o seu confronto ou diálogo com o inconsciente. Este movimento leva a um questionamento da consciência egóica de Jung e, de certo modo, indica um sentido e um movimento de contato com as figuras e imagens profundas do inconsciente.

Sobre este período Jung relata

Hoje posso dizer que nunca me afastei de minhas experiências iniciais. Todos os meus trabalhos, tudo o que criei no plano do espírito provêm das fantasias e dos sonhos iniciais. Isso começou em 1912, há cerca de cinquenta anos. Tudo o que fiz posteriormente em minha vida está contido nessas fantasias preliminares, ainda que sob a forma de emoções ou de imagens (Jung, 1987, p. 170).

Este percurso atravessado por Jung marca também uma mudança de perspectiva no seu pensamento, acrescentando ao modelo científico da teoria dos complexos um modelo que valorizada a fantasia e as imagens do inconsciente, a posição subjetiva e única de cada indivíduo, seu relacionamento com o inconsciente e com o mundo interno e externo. Assim, no trabalho de Jung nos anos de 1910 a década de 1920 emerge o modelo artístico ou estético que “aspectos teleológicos, com o sentido e o significado dos fenômenos psíquicos, concentrando-se na prática analítica e na singularidade das vivências pessoais” (Maroni, 2008, pp. 77-87).

Podemos colocar que a obra “Tipos psicológicos” (Jung, 1991) condensa esta perspectiva, pois explora a relação e diálogo entre consciente e inconsciente a partir do movimento da energia psíquica prevalente em determinada psique individual (extroversão ou introversão) e da função psíquica predominante no ego deste indivíduo (sensação, intuição, sentimento ou pensamento). A partir disto, Jung explora as implicações do tipo psicológico (extrovertido ou introvertido) e da função na percepção de mundo, relação consigo mesmo e com os outros e dificuldade para a integração da personalidade.

O confronto de Jung com o seu inconsciente, que iniciou na década de 1910, teve importância fundamental e segundo Jung “foi um trabalho que se estendeu por longos anos e só depois de mais ou menos vinte anos cheguei a compreender em linhas gerais os conteúdos de minhas fantasias” (Jung, 1987, p. 177).

Para compreender estas fantasias, Jung estuda o pensamento gnóstico de 1918 a 1926 pois considera que, de certo modo, eles “terem encontrado, a seu modo, o mundo original do inconsciente” (Jung, 1987, p. 177). Jung percebeu que as fantasias e imagens vividas por ele durante o seu confronto com o inconsciente eram similares as imagens e temas aos escritos da alquimia do pensamento gnóstico do inicio da Era Cristã e do período medieval. Deste modo, o pensamento gnóstico e alquímico foram fundamentais para uma nova compreensão de suas experiências pessoais e da psique pois, como ele mesmo relata “o encontro com a alquimia foi para mim uma experiência decisiva; nela encontrei as bases históricas que até então buscara inutilmente.” (Jung, 1987, p. 177).

A psicologia do inconsciente, para Jung, recupera na época moderna sob a narrativa científica e da psicologia um conhecimento sobre o inconsciente e seus processos que estava rompido historicamente pois houve a repressão da gnose e da alquimia no pensamento cristão e sua desvalorização como erro e engano com o pensamento científico moderno. O tema fundamental que se manifestava na alquimia e, como relatou Jung, “no centro das minhas descobertas psicológicas encontra-se de novo um processo de transformação interior: a individuação.

Este contato de Jung com a alquimia, suas experiências com o inconsciente, sua própria experiência clínica e suas reflexões alteraram novamente sua compreensão da psique emergindo uma nova perspectiva ou modelo, o místico segundo Maroni (2008) ou simbólico-mítico na minha acepção. Este modelo, desenvolvido a partir da década de 30,

após o contato de Jung com textos alquímicos, estaria preocupado com o aspecto iniciático do processo de individuação. (Maroni, 2008, pp. 77-87).

Durante a década de 1930 e 1940, Jung publica vários estudos sobre a alquimia e profere palestras relativos no Círculo de Eranos com esta temática. Eles são reunidos e publicados em 1944 no livro “Psicologia e Alquimia” (Jung, 2011).

O pensamento de Jung abordou diferentes temáticas incluindo temas controversos e desvalorizados na ciência objetiva e positivista tais como gnose, sonhos, alquimia, sincronicidade e astrologia, mitos e religião. Apesar disto, ele sempre considerou que “A psicologia analítica faz parte essencial das ciências da natureza; entretanto, está submetida mais do que qualquer outra aos preconceitos e condicionamentos pessoais do observador” (Jung, 1987, p. 177).

Deste modo, para Jung o ponto de partida para o diálogo e relacionamento da psicologia com os outros saberes tais como as tradições herméticas foi a ciência, no caso a ciência psicológica. Ele sempre se considerou um empirista, um fenomenólogo e interessado em compreender a psique e seus desafios para a ciência. Obviamente, com o desdobramento do seu pensamento psicológico suas concepções sobre psique, conhecimento científico e ciência se modificaram e, consequentemente o diálogo da psicologia analítica com as tradições herméticas.

Assim, vendo a concepção de ciência para cada perspectiva ou modelo de psique elencados acima (científico, estético e mítico-simbólico) podemos inferir as formas de diálogo da PA com as tradições herméticas.

Podemos considerar que cada modelo ou perspectiva possui uma obra ou livro nas obras coletadas (OC) de Jung que representa sua concepção de psique e de conhecimento. A saber, para o modelo científico os Estudos Psiquiátricos, para modelo estético os Tipos psicológicos e para o modelo mítico Psicologia e Alquimia. As diferentes as concepções de Jung para a ciência psicológica podem ser descritas a partir de uma seleção extratos dos textos ou parágrafos destas obras nas quais o autor comenta ou cita especificamente sobre este tema (ciência) indicado pela presença do termo “ciência”.

MODELO CIENTÍFICO: COMPLEXOS

O laboratório de psicopatologia experimental em Burgholzli, onde Jung realizou os testes com associação de palavras seguia os cânones e os objetivos do conhecimento médico e psiquiátrico do início do século XX, inclusive, o Hospital psiquiátrico de Burgholzli era um dos principais centros da época. O conhecimento sobre a mente, consciência e psique estava em grande transformação nesta época. Estes temas estavam saindo da esfera da religião, metafísica e tradições espirituais ou míticas e sendo abordados pelo método científico da época baseados na experimentação, mensuração, observação, hipóteses e raciocínio dedutivo. Assim, saía de cena as tradições herméticas, a astrologia, a religião,

o magnetismo e se desenvolvia a busca por uma psicoterapia científica para tratamento das doenças da “alma” cujo trabalho no laboratório de psicopatologia experimental em Burgholzli era exemplar. Inclusive o termo “alma” era desconsiderado como um resquício da metafísica e da religião (Ellenberger, 2024).

Deste modo, a medicina e, por consequência, a psiquiatria tornam-se parte da ciência e a psicoterapia se torna um campo para aplicação prática destes princípios e conhecimentos de base científica. Assim “o médico – o psiquiatra, inclusive – torna-se cada vez mais um técnico e um especialista” (Ellenberger, 2024, p. 60). Isto acarreta uma mudança na consideração sobre os demais campos ou saberes sobre a “alma”, “personalidade” ou psique, isto é, os saberes tradicionais, populares, religiosos e não científicos que Ellenberger explicita muito bem:

Uma vez que a ciência é um conhecimento abrangente, ela não pode admitir a validade de cura extracientífica; daí o menosprezo da medicina “social” por todos os tipos de medicina primitiva e popular – esta última contendo vestígios da medicina primitiva e da medicina científica inicial (2024, p. 60).

As terapias não científicas foram então consideradas como “primitivas”, em uma etapa anterior do desenvolvimento das terapias científicas. Ista acarreta claramente um juízo de valor negativo e uma desvalorização sobre as terapias ditas “primitivas”, normalmente ligadas aos saberes tradicionais e as tradições espirituais ocidentais “herméticas”. O autor ainda salienta que a moderna psicoterapia dinâmica (que incorpora a noção de inconsciente) tem suas raízes nesta “medicina primitiva” e nas suas derivações pré-modernas que se desenvolveram em sequência, o exorcismo, magnetismo, o hipnotismo e após este a psiquiatria início do século XX.

As principais diferenças entre ambas foram sintetizadas por Ellenberger (2024, p. 70) na tabela abaixo:

Cura primitiva	Terapia científica
1. O curandeiro é muito mais que um médico; ele é a personalidade mais importante de seu grupo social	1. O terapeuta é um especialista entre muitos outros
2. O curandeiro exerce a sua ação primordialmente por meio da sua personalidade.	2. O terapeuta aplica técnicas específicas de uma forma impessoal
3. O curandeiro é preponderantemente um psicossomaticista; ele trata muitas doenças físicas por meio de técnicas psicológicas	3. Há uma dicotomia entre terapia física e terapia psíquica. Na psiquiatria, a ênfase está no tratamento físico da afecção mental
4. A formação do curandeiro é longa e exigente, e frequentemente inclui a experiência de uma doença emocional grave que ele tem de superar a fim de ser capaz de curar outras pessoas	4. A formação é puramente racional e não leva em consideração os problemas pessoais, médicos ou emocionais do médico
5. O curandeiro pertence a uma escola que tem os seus próprios ensinamentos e tradições, divergindo dos de outras escolas	5. O terapeuta age com base numa medicina unificada, que é um ramo da ciência, e não um ensinamento esotérico

Neste contexto, apesar do seu domínio das técnicas, métodos e conhecimento científico psiquiátrico da época, Jung sempre manifestou uma certa reserva a possibilidade do ponto de vista materialista, objetivo, causal e experimental da ciência pudessem abranger toda a experiência, conhecimento da personalidade humana.

É particularmente revelador o que ele escreve sobre a insuficiência do materialismo no estudo da psique e a necessidade de considerar um aspecto não material ou psíquico. Com Jung coloca: “Mesmo se fossem comprovados achados anatômicos ou sintomas orgânicos regulares, a ciência não poderia supor que o ponto de vista psicológico pudesse ser abandonado e o contexto psicológico, sem dúvida presente, desprezado” (Jung, 1986, §319)

A insuficiência do princípio materialista e da ciência da época para compreensão das obras e ações humanas é explicitada quando Jung questiona como compreender a obra de Fausto de Goethe e mostra o seu caráter redutivo ao questionar como compreender a construção de uma catedral na Idade Média sem considerar a doutrina da salvação católica. (Jung, 1986, §396). Assim, Jung sempre mantém reserva e questionamento a respeito da adequação desta ciência psiquiátrica em compreender a psique, pois “nossa ciência identifica-se com o princípio de causalidade. Por outro lado, quando observamos a psique numa perspectiva causal, ela sempre nos desilude, apresentando-se como um contínuo devir” (Jung, 1986, §.409)

Em termos epistemológicos, Gewehr (2019) esclarece colocando que “Jung está imerso num ponto de tensão entre o naturalismo próprio ao romantismo alemão e o naturalismo metodológico que forneceu a base das ciências naturais” (p.1) salientando a questão dos opostos e sua confrontação que permeia toda a obra junguiana.

Neste sentido podemos levantar a hipótese de que a teoria dos complexos de Jung com toda a sua fundamentação experimental está vinculado ao pólo do naturalismo metodológico e, por consequência, ao saber científico, lógico e causal apesar da tensão subjacente com a seu vínculo com o romantismo alemão. Este, segundo Reisdorfer (2003) influenciou o pensamento de Jung na valorização do sentimento, da arte, das paixões, dos mitos, na concepção da imaginação criação como meio de acesso ao saber e de uma natureza dinâmica, criadora e geradora que transcende o ser humano e na qual ele se insere.

Partindo deste polo científico e naturalista, o modelo de psique de Jung vai se deslocando em direção ao pólo relacionado ao romantismo alemão, ou seja, ao modelo estético-artístico.

MODELO ESTÉTICO ARTÍSTICO

Isto pode ser observado nas próprias palavras de Jung em sua autobiografia “Memórias, sonhos e reflexões” no qual relata seus trabalhos iniciais: “Com as experiências

de associações (1903), começo minha atividade científica propriamente dita. Considero-as como meu primeiro trabalho realizado na linha das ciências naturais” (Jung, 1987, p.182).

A partir da questão “Que fazer com o inconsciente?” (Jung, 1987, p.182) oriunda do seu confronto com o inconsciente Jung publica alguns trabalhos e elabora o seu livro “Tipos Psicológicos” (Jung, 1991). Ele resume este livro como uma descrição da psicologia da consciência considerada sob um ângulo clínico” (Jung, 1987, p.183), que podemos entender como uma compreensão da dinâmica da consciência a partir de sua posição (equação pessoal) e dinâmica inconsciente. Isto contrasta e complementa o modelo anterior de psique, modelo científico, que observa a psique e o inconsciente de forma “externa”, sob a perspectiva do ego e da causalidade.

Podemos perceber esta mudança de perspectiva em extratos do livro “Tipos Psicológicos” onde Jung descreve mais claramente e desenvolve esta sua matriz romântica da compreensão da psique que estava subentendida no modelo anterior dos complexos.

Assim ele amplia a noção de realidade dentro do pensamento psicológico, pois “realidade é o que atua na alma humana, e não o que alguns acham que lá atue, fazendo generalizações preconcebidas” (Jung, 1991, §54) e criticando o materialismo científico e concepção da ciência como uma verdade absoluta e universal. Para ele, “não se deve esquecer que a ciência não é a “soma” da vida, mas apenas uma das atitudes psicológicas, uma das formas do pensar humano” (Jung, 1991, §54),

Para Jung então, a integralidade da psique não pode ser reduzida ao campo da ciência. A vida e a psique são transcendentes e ultrapassa a racionalidade científica e a sua atitude. Neste sentido, critica a psicologia e psiquiatria científicas da sua época, pois “Se a psicologia continuar sendo para nós uma ciência, não penetraremos na vida – estaremos servindo exclusivamente ao fim absoluto da ciência. Ela nos leva, certamente, ao conhecimento da situação objetiva, mas se opõe a qualquer outra finalidade que não a sua” (Jung, 1991, §83)..

Relaciona o desenvolvimento da consciência egoica e individual do sujeito ocidental com “trabalho despsicologizante da ciência objetiva.” (Jung, 1991, §9). Jung considera isto um processo de desenvolvimento cultural, que ao incrementar a consciência com sua capacidade de juízo e de diferenciação possibilitou um grande desenvolvimento do espírito humano pois, segundo ele, “O produto espiritual que ultrapassa em qualquer aspecto o desempenho do mundo antigo é a ciência. Ela superou a cisão entre o homem e a natureza; distinguiu o homem da natureza e, exatamente por isso, fez com que ele encontrasse novamente seu verdadeiro lugar dentro da ordem natural.” (Jung, 1991, §1035), no caso, ontologicamente no centro da natureza.

No texto denominado “Psicologia analítica e cosmovisão” (Jung, 2011a) publicado originalmente em 1928, Jung desenvolve mais explicitamente a questão da ciência. Segundo ele, a cosmovisão ou visão de mundo (*Weltanschauung*) pode ser considerado um modelo de interpretação, organização e compreensão do mundo que realiza a mediação entre o

sujeito e o mundo e o posicionamento deste sujeito no mundo (Palmeira e Gewehr, 2015). A cosmovisão da Idade Média, e as cosmovisões do pensamento mágico, mítico e das tradições herméticas possuem como característica uma visão totalizante do mundo, com mistura entre a realidade externa o mundo interno, implicando então na ação da projeção, na presença de fantasias e na indiferenciação entre sujeito e objeto. Entretanto, segundo (Palmeira e Gewehr, 2015), por detrás da cosmovisão existe a atitude definida como “a organização de conteúdos e disposições psicológicas para algum objetivo específico ou por meio de um princípio norteador” (Palmeira e Gewehr, 2015, p. 71). Observa-se que a cosmovisão pode ser consciente ou inconsciente, mas ela é “determinada pela formulação da atitude em conceito, de modo a entender o posicionamento em relação ao mundo e suas próprias ações” (Palmeira e Gewehr, 2015, p. 71).

Isto implica que a consciência do ser humano se modifica conforme o contexto sócio-histórico e com a cultura, considerando a um aspecto evolutivo desta mesma consciência no qual a emergência do pensamento científico racional marca um desenvolvimento significativo.

Apesar de considerar a ciência insuficiente para a vida humana, sendo apenas uma parcela pequena desta, pois “uma ciência não é jamais uma cosmovisão, mas apenas o instrumento com que podemos nos construir uma” (Jung, 2011a, §731) de alguma forma Jung coloca a ciência em um degrau superior a cosmovisão por dois motivos. O primeiro é que a ciência não opera com uma verdade absoluta e definitiva, mas modelos da realidade, deste modo “este é o motivo pelo qual a ciência é superior à cosmovisão, pois ela só trabalha com hipóteses. Somente a mente primitiva acredita no ‘nome verdadeiro’” (Jung, 2011a, §735), implicando que a “cosmovisão” é mais “primitiva” que o pensamento científico. Segundo, há um valor ético mais elevado na ciência pois o ser humano anula sua subjetividade, afetos e desejos em função de um objeto e “sacrificou sua personalidade ao espírito objetivo. Por isto é que o espírito científico é também eticamente superior à cosmovisão de estilo antigo” (Jung, 2011a, §736).

Entretanto, apesar de a ciência ser eticamente superior e ser mais desenvolvida, ela é insuficiente para a psique do ser humano. A atitude científica remete apenas a função pensamento ou intelecto, “ciência é um assunto que interessa somente ao intelecto, e que esta é apenas uma dentre várias funções psíquicas fundamentais” (Jung, 1991, §600). Deste modo, esta atitude fornece e possibilita apenas uma visão estreita e parcial do mundo. Entretanto, o ser humano e a psique necessitam e buscam uma atitude, imagem e representação integral do mundo e “para isto é necessário pelo menos uma outra função, o sentimento” (Jung, 1991, §600). Obviamente, a imagem do mundo por meio do sentimento irá diferir de uma imagem intelectual do mesmo, mas nem por isso será inferior ou menor de que uma concepção ou imagem intelectual do mesmo.

A exclusão pela ciência do sentimento e da fantasia e favor do pensamento e do intelecto gerou uma oposição entre ambos e uma “supervalorização de concepções

apoiaadas “na ciência”” (Jung, 2011a, §426). Isto tem por consequência uma unilateralidade prejudicial ao próprio ser humano, pois “Todas estas concepções se referem ao conhecimento dos objetos externos, e isto de modo tão unilateral, que hoje em dia o retardamento da psique e sobretudo o do conhecimento em particular se tornou o mais urgente problema contemporâneo (Jung, 2011a, §426)

Esta unilateralidade do lado da ciência impede o processo psíquico em direção a totalidade pois ela é “um fim em si mesma” (Jung, 1991, §82), mas também apenas a atitude do sentimento é incompleta pois “falta a força visionária do pensamento” (Jung, 2011, §82) sendo necessária o exercício de ambas as atitudes para o caminho da totalidade. Avaliando o contexto cultural do início do século XX, Jung coloca que há “oposição entre eles é tão grande que há necessidade de uma ponte” (Jung, 1991, §82) que realizaria a conexão e a mediação entre a atitude científica e o sentimento e seria algo diferente de ambas. Jung relata que a fantasia criadora seria esta ponte sendo “a mãe de ambos – e mais, está grávida da criança, da finalidade, que concilia os opostos” (Jung, 1991, §82).

Se esta cisão ou oposição entre o intelecto e o sentimento e a fantasia forem considerados como constitutivos da psique humana, é possível que tenhamos “uma psicologia, uma ciência intermediária capaz de, só ela, conciliar ideia e objeto sem violentar nem um nem outro. A própria essência da psicologia lhe permite isto” (Jung, 1991, §68).

Esta psicologia, como ciência mediadora e intermediária, transcende o campo da ciência apenas materialista e intelectualista que aborda o objeto de forma causal, externa, neutra e mecânica resgatando a característica criativa e da psique e da natureza e, deste modo, “o intelecto e, com ele, a ciência, é colocado aqui a serviço da força e intenção criadoras” (Jung, tipos, §81). Este processo e dinamismo, não é apenas uma atividade científica ou intelectual mas “psicologia no sentido mais amplo da palavra, uma atividade psicológica de natureza criadora, na qual a fantasia detém o primado (Jung, 1991, §81).

Para Jung então “jamais haverá um método experimental que satisfaça à essência da alma humana ou que trace uma imagem bastante fiel dos complicados fenômenos anímicos” (Jung, 1991, §741), pois ele constata a insuficiência do materialismo, do racionalismo científico para aborda a psique humana e da necessidade de valorização do sentimento e da fantasia criadora o que implica na necessidade de complementar a teoria dos complexos com uma abordagem que considere a fantasia criativa, a imaginação e o sentimento na compreensão da psique e no trabalho da psicoterapia ultrapassagem do modelo da psique constituindo um modelo de compreensão estético-artístico da psique.

Neste modelo estético artístico ocorre um distanciamento e relativização da atitude científica, pois esta aborda o geral, o universal, o causal e previsível no objeto e, deste modo, acaba por reduzir a individual e específico a uma norma ou regra geral. Na prática clínica, isto implica a adaptação do individua a sociedade e ao coletivo. Isto contrasta tanto com seu processo pessoal de confronto com o inconsciente quanto a sua nova concepção de psique. Nesta, há uma valorização do significado dos fenômenos psíquicos, recuperando

o aspecto teleológico da psique que se manifesta na diferenciação do ser humano dos seus aspectos coletivos. Ocorre uma transformação e novidade na psique que é a emergência de uma individualidade na qual a fantasia criativa, a imaginação e a função sentimento se mostram fundamentais. Isto implica que aspecto fundamental do processo psicoterapêutico não é a aplicação de uma técnica ou especialidade, mas, exatamente devido a fantasia criativa, a imaginação e ao sentimento, um ofício semelhante a da criação artística.

Apesar do incremento da compreensão da psique oriundo do novo modelo da psique, Jung ainda reconhece por sua própria experiência nas vivências e imagens oriundas do seu confronto com o inconsciente e de sua vida pessoal e também sua posição epistemológica derivada do romantismo. Ele mesmo coloca que “Na psicologia de hoje somos forçados a admitir que o psíquico, na qualidade de mais imediato, é o mais desconhecido, ainda que pareça o mais plenamente conhecido” (Jung, 1991, §984) e avalia que a psicologia como ciência ainda está distante de uma compreensão ou abordagem adequada a psique e ao inconsciente, pois “nos faltam conceitos e definições para apreender os fatos. Faltam conceitos e definições, mas não faltam fatos” (Jung, 1991, §984)

Para Jung, havia muitos “fatos” na sua experiência pessoal e clínica para os quais ele não possuía conceitos ou alguma base histórica e cultural para compreender adequadamente os mesmos, especialmente alguns sonhos relatados em sua autobiografia (Jung, 1997, p. 178) e aquelas oriundas do confronto com o inconsciente iniciadas em 1913 e que se prolongaram por vários anos e foram ilustradas e narradas no Livro Vermelho (Jung, 2010). Esta “escrita” deste livro termina em 1930 um tempo após Jung receber o manuscrito de um tratado alquímico chinês denominado de “O Segredo da flor de ouro” de Richard Wilhelm. Este manuscrito foi muito importante para Jung fornecendo um material simbólico análogo as suas produções no Livro Vermelho e aos seus sonhos, pois “o texto me fornecia uma confirmação inesperada no tocante às minhas reflexões sobre a mandala e à deambulação em torno do centro. Este foi o primeiro acontecimento que rompeu a minha solidão” (Jung, 1987, p. 175).

O confronto de Jung com o inconsciente nas décadas de 1910 e 1920 foram fundamentais para o pensamento junguiano. A partir destas experiências ele desenvolve novas compreensões da psique e seus processos procurando dar um sentido as todas estas vivências e, neste processo, constituindo sempre perspectivas complementares da psique. Em suas próprias palavras, “Foram necessários quarenta e cinco anos para elaborar e inscrever no quadro de minha obra científica os elementos que vivi e anotei nessa época da minha vida” (Jung, 1987, p. 176). Para isto foi fundamental o seu contato com os textos e imagens alquímicas que forneceu além de uma base histórica e descriptiva das suas vivência, uma analogia para compreender os mesmos de forma simbólica.

MODELO MITICO-RELIGIOSO SIMBÓLICO

A partir da publicação em 1929 por Jung do seu comentário sobre o texto alquímico de origem chinesa “O Segredo da flor de ouro” (Jung & Wilhelm, 2017) a obra junguiana aborda diversos temas religiosos, teológicos e míticos para ilustrar, explicar e fornecer analogias aos processos psíquicos. De certa forma, recuperando no seu trabalho científico e psicológico suas vivências e experiências religiosas que sempre fizeram parte de sua vida desde a infância. Como ressalta Reisdorf comentando sobre a presença fundamental destes temas na escrita de sua autobiografia: “Tal ênfase no aspecto religioso e espiritual de sua infância e juventude — por parte de um Jung envelhecido, que olha sua vida em retrospectiva — na descrição do período de sua formação acadêmica e filosófica é indício da posição central que o tema assumiu para sua vida pessoal e profissional” (Reisdorf, 2009, p. 169).

Este aspecto religioso e espiritual, que está vinculado ao campo do inconsciente, mais notadamente do Si-Mesmo e dos arquétipos, sempre presente na vida de Jung e na própria obra junguiana, mas sob diferentes perspectivas. Inicialmente no modelo ou perspectiva científica, o campo religioso é abordado a partir da teoria dos complexos e observação cuidadosa e controlada dos seus efeitos na consciência do sujeito, normalmente o sujeito experimental ou o paciente na psicoterapia. Ainda não está em questão o próprio psicólogo pesquisador. Assim neste modelo, “um sujeito ou uma consciência inquiridora impõe condições ao inconsciente, definindo a linguagem ou forma na qual deverá se manifestar” (Reisdorf, 2009, p. 191).

Posteriormente, impactado e transformado pelo sua experiência com o inconsciente, Jung constitui ou é imposto a ele, uma nova perspectiva que denominamos de estética-artística. Esta enfatiza a característica criativa e generativa do inconsciente, os seus aspectos imagético, dinâmico, transformador e que se apresenta em uma linguagem distinta da consciência. Entretanto, esta perspectiva ainda focaliza na consciência egóica que procura organizar e conter dentro dos limites da consciência egóica o aspecto ilimitado do inconsciente.

Após o contato com a alquimia, nas imagens, narrativas e tratados alquímicos Jung encontra um relato das suas experiências análogas as suas em diferentes contextos sociais e históricos. Isto propicia a Jung um fundamento histórico e fenomenológico para desenvolver e expor uma compreensão psicológica a partir da posição de cientista e pesquisador. Esta nova compreensão denominamos de modelo mitico-simbólico ou religioso da psique. Neste modelo, se “enfatiza” próprio excesso de sentido, a desmedida que escapa às capacidades de delimitação da consciência. Esta, numa posição passiva ou receptiva, assiste assombrada e fascinada às manifestações de um fator transcendente, um não-eu que pode ser descrito como Si-mesmo e como inconsciente coletivo ou arquetípico, numa linguagem psicológica, ou como Deus vivo, numa linguagem religiosa” (Reisdorf, 2009, p. 192).

Apesar de abordar a temas religiosos, metafísicos e espirituais, Jung não se afasta de uma abordagem empírica que relaciona elementos da psique com representações religiosas “abrem uma possibilidade de acesso a conteúdos suscetíveis de serem experimentados, os quais constituem incontestavelmente e de modo manifesto o fundamento empírico e palpável da experiência religiosa (Jung, 2011b, §16). Entretanto, apesar de sempre se colocar como um pesquisador, empirista e que procura se situar dentro do campo científico ele está consciente dos limites do conhecimento científico em relação a psique e a temas religiosos, metafísicos ou míticos.

Segundo a Psicologia Analítica, estes temas são um espaço privilegiado de manifestação das estruturas e constantes antropológicas inconscientes do ser humano, isto é, dos arquétipos e do inconsciente coletivo cuja imagem central e de sua totalidade é o Simesmo ou Self. Na sequência, Jung mesmo relata a que a origem da psique e do arquétipo não é conhecida e ultrapassa a capacidade cognitiva e de representação da consciência humana e da ciência empírica e portanto “a competência da psicologia enquanto ciência empírica não vai além da possibilidade de constatar, à base de uma pesquisa comparativa, se o tipo encontrado na alma pode ou não ser designado como uma ‘imagem de Deus’” (Jung, 2011b, §15).

Neste sentido ele traça claramente o escopo da psicologia enquanto ciência e diferenciando-a da religião, mitos e dos saberes das tradições espirituais e metafísicas, pois “A psicologia, enquanto ciência da alma, deve restringir-se ao seu objeto e precaver-se no sentido de não ultrapassar seus limites, fazendo afirmações metafísicas ou não importa que profissão de fé” (Jung, 2011b, §15).

Estes limites da ciência psicológica não se aplicam apenas a questões epistemológicas mas também a própria personalidade do ser humano e o tratamento psicoterápico. Neste caso, ocorre em pacientes que, mesmo após o término da psicoterapia formal continuam um processo de diálogo e relacionamento com o inconsciente de forma pessoal e particular. Este processo leva ao indivíduo diferenciar-se dos aspectos coletivos externos tais como papéis sociais, convenções e rituais institucionalizados e coletivos internos tais a identificação com valores, pensamentos e imagens culturais e mesmo arquetípicas. Jung mesmo ressalta que “Foram precisamente casos desta natureza que me convenceram de que o tratamento das neuroses se abre para um problema bem mais amplo, além do campo exclusivamente médico e diante do qual a ciência médica é de todo insatisfatória (Jung, 2011b, §3).

Esta limitação do campo científico implica também que o pesquisador, psicoterapeuta e médico deve reconhecer e tem consciência dos limites de seu conhecimento e atuação médica e profissional sendo consciente dos fundamentos da ciência e dos seus limites. De forma diversa, enquanto no campo da metafísica ou da religião, “O homem religioso é livre de aceitar quaisquer explicações metafísicas sobre a origem destas imagens” (Jung, 2011b, §16).

Devemos observar que Jung aqui trabalha com o conceito de ciência vigente nas primeiras décadas do século XX e que vai ser profundamente abalado e transformado pela emergência da mecânica quântica e, posteriormente, pelas reflexões contemporâneas tais como a antropologia, a fenomenologia, a teoria dos sistemas, astrofísica, mecânica das partículas entre diversos outros saberes. Jung estava consciente das transformações no campo científico como mostra o seu intenso diálogo com o físico W. Pauli, um dos fundadores da mecânica quântica e ele sempre diferenciou claramente os campos subjetivo da religião e objetivo da ciência. Ele mesmo adverte que “Quem se escandalizar com esta objetividade deverá considerar que sem ela não há ciência possível. Assim pois, negando à psicologia o direito à objetividade, estará tentando extinguir extemporaneamente a luz viva da ciência” (Jung, 2011b, §20).

Esta objetividade e conhecimento fornecido pela ciência ao ser humano é indispensável no processo de desenvolvimento da personalidade individual e da própria consciência cultural pois possibilita a diferenciação do ego em relação a seus conteúdos psíquicos ou inconsciente que seriam projetados na realidade externa. Isto pode ser observado na descrição realizada pelos alquimistas clássicos sobre a transformação da matéria nas operações alquímicas, “que ele vê ou pensa ver na matéria são principalmente os dados de seu próprio inconsciente nela projetados. Em outras palavras, ele encontra na matéria, como se pertencessem a ela, certas qualidades e significados potenciais de cuja natureza psíquica ele é inteiramente inconsciente” (Jung, 2011b, §332).

Este mesmo processo de projeção inconsciente na matéria Jung relata que ocorreu na observação das estrelas com a astrologia pois “Projeções deste tipo repetem-se todas as vezes que o homem tenta explorar uma escuridão vazia, preenchendo-a involuntariamente com formas vivas” (Jung, 2011b., §346).

Segundo Jung (2011b, §19s) Isto pode acarretar um conflito entre a ciência e o pensamento religioso e teológico quanto a experiência religiosa. Para a psicologia junguiana, esta experiência é interpretada como um acontecimento psíquico e natural, uma manifestação do arquétipo do Si Mesmo ou Self e deste modo as experiências religiosas se dirigem aos conteúdos da psique inconsciente. De forma diversa, para o pensamento religioso ou teológico estas experiências apontam para a divindade mesmo e sua realidade metafísica. Assim, ocorre uma certa oposição ou tensão entre a psicologia e o pensamento religioso.

Esta oposição ou tensão entre a ciência psicológica e o pensamento religioso ou metafísico emerge como inevitável tanto no aspecto teórico do conhecimento quanto da prática clínica. Isto ocorre da própria característica de cada campo do saber, apresenta-se insolúvel devido as limitações da condição humana. Ele deve ser resolvido precariamente e de forma particular e individual pelo ser humano, pois há uma necessidade e busca de sentido no ser humano que é parte fundamental no processo de individuação ou desenvolvimento da personalidade. Assim Jung ressalta a necessidade “tolerância, o

que não é difícil para a psicologia uma vez que esta, como ciência, não tem pretensões totalitárias” (Jung, 2011b, § 21).

Neste sentido, Jung critica o materialismo científico e a implicação da ciência como um fim em si mesma pois desta forma há um desprezo pela fantasia e uma exclusão do princípio vital e esta valorização absoluta da ciência “pode ser um mal, pois o que precisa ser desenvolvido é a própria vida” (Jung, 1991, §83).

Jung ressalta claramente a limitação da ciência em abordar o inconsciente e da possibilidade desta em responder as questões fundamentais da existência humana que são exatamente o campo da teologia, metafísica e da religião. Em suas palavras: “A ciência até hoje não foi capaz de apreender o enigma da vida, nem através da matéria orgânica, nem através das misteriosas séries de imagens que brotam da psique. Consequentemente ainda estamos à procura daquele princípio vital cuja existência devemos postular para além dos limites da experiência” (Jung, 2011a, §620)

Devemos relembrar que para Jung toda realidade é antes tudo psíquica e se fundamenta na psique, em última instância toda criação e atividade humana é produto da psique. Deste modo, “qualquer ciência é função da psique, e qualquer conhecimento nela se radica. Ela é o maior de todos os prodígios cósmicos e a conditio sine qua non do mundo enquanto objeto” (Jung, 2011a, §357).

Assim também esta tensão ou conflito entre a ciência e a metafísica, teologia ou pensamento religioso também é um produto da psique em seu processo contínuo de desenvolvimento da consciência e da personalidade. Ela deve ser suportada, vivenciada pela consciência que na sua função reflexiva e discriminadora pode fazer escolhas que estejam em adequação ao processo de desenvolvimento da psique e da personalidade como um todo. O resultado disto implica formar uma cosmovisão, isto é, “formar uma imagem do mundo e de si mesmo, saber o que é o mundo e quem sou eu” (Jung, 2011a, § 698) da melhor forma possível, apesar das múltiplas determinações e influências inconscientes. Deste modo, cada ser humano, especialmente aquele em sofrimento no processo de psicoterapia, tem como problema e tarefa constituir uma cosmovisão que ultrapassa em muito o campo da ciência ou a técnica psicoterapêutica.

Esta cosmovisão deve nos permitir e auxiliar a “a entrar em harmonia com o homem histórico que há em nós, de tal sorte que seus acordes profundos não sejam abafados pelos sons estridentes da consciência racional, ou a luz preciosa da consciência individual não se apague sob o peso das trevas espessas e infinitas da psique natural. Tão logo abordamos esta questão, devemos abandonar o terreno da ciência, porque agora precisamos da decisão criadora de confiar nossa vida a esta ou àquela hipótese. Em outras palavras: é aqui que começa o problema ético sem o qual é inconcebível qualquer cosmovisão (Jung, 2011a, §740)

DA PSICOLOGIA COMO CIÊNCIA A COSMOLOGIA

A teoria e o campo terapêutico junguiano recuperam o aspecto simbólico, numinoso e religioso da psique como fundamentais para o processo de desenvolvimento da personalidade, designado como individuação. Na realidade, a situação é muito mais complexa, pois o desenvolvimento implica vínculo e diálogo como a imagem arquetípica que representa a totalidade, o centro, a organização e o movimento da psique, isto é, o SiMesmo ou Self. Pode-se interpretar que a individuação é a realização do Self na realidade temporal por meio da emergência de uma consciência capaz de reflexão, agência e escolha que implica um problema ético de “dever moral” de ação e escolha no sentido de realização do Self.

A individuação então é um processo de desenvolvimento de uma personalidade particular e única, de conexão com o inconsciente, diferenciação do coletivo e de superação das oposições existenciais remete ao seu próprio termo, ação de tornar-se indivíduo não dividido. Neste processo de individuação importa a autenticidade, ações, escolha e escuta da voz própria de cada ser humano em particular. Assim, a tarefa da individuação tem prioridade sobre as convenções, valores e moralidade coletiva e a decisão ética pertence ao indivíduo. Este deve suportar o conflito entre a seu processo de individuação e a moralidade coletiva para emergir uma resolução que inclua o ponto de vista da consciência e do inconsciente e que, por consequência, transcende o ego (Barreto, 2009).

Talvez nesta questão moral ou ética colocada pelo processo de individuação a consciência egóica esteja o cerne da relação do pensamento junguiano com as tradições religiosas dominantes como o cristianismo e as demais como alquimia e a gnose que aquelas que estiveram submersas na cultura ocidental. Neste contexto culturas, as tradições herméticas podem ser pensadas como parte da sombra do cristianismo dominante que representava o aspecto coletivo da cultura e, por consequência, o hermetismo, no papel da sombra coletiva, correspondia ao desenvolvimento da individualidade.

Na modernidade, Jung constata que as tradições religiosas, especialmente a cristão no ocidente, perderam muito o seu aspecto simbólico e sua dominância cultural sendo substituídas pelo materialismo e o racionalismo científico. Este negando ou desvalorizando a qualquer dado espiritual e transcendente implica em constituir um vazio na psique coletiva. Este espaço agora vazio, que antes era ocupado pelas tradições religiosas, tende a ser preenchido pela ciência, especialmente a psicologia. Observando que nesta situação a moralidade coletiva é justamente a concepção e valores materialista e científica do mundo. A escolha ética do indivíduo em função de sua individuação ocorre justamente em contraposição ao racionalismo científico dominante. Na sombra deste estariam justamente as tradições espirituais e metafísicas e o campo da religião, do mito e vinculado ao espiritual e transcendentel.

Esta tensão entre um racionalismo e empirismo científico e de caráter generalizador e nivelador e um campo da religião e das tradições espirituais e metafísicas,

aqui denominadas de modo geral por ciências herméticas, permeou pensamento junguiano em seus diferentes modelos, a saber, científico, estético artístico e mítico-religioso.

No início da sua obra, caracterizada pela perspectiva científica, Jung procura abordar este campo do “espiritual” por meio de uma perspectiva científica. Esta era mais aberta em relação ao seu objeto, um exemplo claro é sua dissertação “Sobre a psicologia e patologia dos fenômenos chamados oculto” (Jung, 1994) no qual analisa as sessões de uma médium espírita. Podemos pensar que os “fenômenos ocultos” e as ciências herméticas de modo geral são, neste modelo de Jung, incluídos como possíveis objetos para uma abordagem científica. A ciência tem ampliado o seu campo do real, incluindo os fenômenos ocultos, abandonando um materialismo estreito. Note, entretanto que os saberes e tradições dos “fenômenos ocultos” são traduzidos dentro de uma perspectiva científica. Eles possuem certa legitimidade e função, mas estão em um plano valorativo inferior ao conhecimento científico.

Na segunda metade da década de 1910, com seu rompimento com Freud, sua crise e confronto com o inconsciente ocorre uma mudança na vida e no pensamento de Jung traduzindo no modelo estético-artístico da psique. Ele é fundamentado nas próprias experiências de Jung com o seu inconsciente nas quais ele assume uma postura de observador e tenta compreender racionalmente. Neste processo a ciência para Jung assume um papel mais restrito, relativa a parcela da consciência e do pensamento. Também ela, e se mostra insuficiente para compreensão de suas vivências com o inconsciente, para dar sentido à existência e mesmo compreender a psique e a personalidade humana. Observando que Jung sempre se colocou como um empirista, um homem da ciência que procura compreender a psique humana. Ele constata que os “fenômenos ocultos” ultrapassam e o campo científico operando com outra lógica. Esta é a lógica do inconsciente, sendo simbólica, analógica, finalista, criativa, transformadora e operando de forma global e pela fantasia e imagens. Constatando que ocorre um reducionismo quando abordados pela lógica causal da ciência e insere esta perspectiva os aspectos da fantasia, criatividade e transformação na sua compreensão do mundo originando o modelo estéticocientífico. Assim, ocorre um enquadramento e limitação da ciência e uma valorização dos aspectos relacionados à lógica do inconsciente, que seria fundamentalmente o pensamento analógico. Este modo, próprio do inconsciente estaria então na base do campo religioso, das “ciências ocultas” e também na arte. Estes são valorizados e cultivados, mas contextualizados e ordenados pela consciência e por consequência validados ou confirmados pelo pensamento científico ampliado ou reformulado.

Embora abrangendo um campo maior de experiências, este modelo não contemplava os aspectos dinâmico, criativo e transformador da psique e seu movimento em direção a uma totalidade e transcendência que Jung experienciou. Ele percebia a limitação da sua perspectiva estética-artística e refletiu sobre as suas experiências, mas na esfera pessoal e subjetiva. O seu contato com a alquimia forneceu a Jung um fundamento histórico e uma

narrativa de experiências similares as suas e permitiu consolidar uma perspectiva mais ampliada da psique, mitica-religiosa. Esta aborda o contato e processo de transformação da consciência egoica em contato e diálogo com o inconsciente que lhe ultrapassa, transcende e fornece uma direção e sentido. Isto se personifica na imagem que simboliza o seu centro e a totalidade da psique e do cosmos - o Si-mesmo ou Self. A relação entre o ego limitado e temporal e este Self e inconsciente ilimitado e atemporal se manifesta nas narrativas míticas, religiosas e das “ciências ocultas”. Deste modo, Jung percebe a necessidade de uma perspectiva simbólica e mítica, materializada nos mitos, na religião e nas ciências herméticas, para compreender a personalidade humana e a psique. A ciência, vinculada ao ego, a realidade a o pensamento é avaliada como uma perspectiva fundamental para o ser humano, mas limitada e parcial. Ela deve ser completada por uma perspetiva mais ampla e sutil que corresponderia a experiência religiosa e mítica. Esta, relacionada ao contato do ego com o inconsciente e o Self e suas transformações, é justamente o campo da religião, mitos e esoterismo. Deste modo, este campo é existencialmente correlacionado e complementar ao campo da ciência e da consciência.

Deste modo, podemos afirmar que o pensamento junguiano contra suas cautelas iniciais – não só excede os limites da ciência psicológica (contemporânea), mas também de toda ciência empírica ou, ao menos, se situa desta vez explicitamente – e às vezes apesar dos temores de Jung – em uma zona limítrofe à metafísica. A psicologia se torna cosmologia, retornando, assim, a seu sentido original” (Nante, 2018, p. 205).

REFERÊNCIAS

- BARRETO, Marco Heleno. A dimensão ética da psicologia analítica: individuação como “realização moral”. **Psicologia Clínica**, v. 21, p. 91-105, 2009.
- ELLENBERGER, H. F. **A descoberta do inconsciente: história e evolução da psiquiatria dinâmica.** Editora Perspectiva, 2024.
- GEWEHR, R. B. Entre filosofia e ciência: o problema do naturalismo na psicologia de Carl Gustav Jung. **Psicol. USP**, 30, 2019. Disponível em <https://doi.org/10.1590/01036564e20160020>. Acesso em 10/09/2024.
- GLOBONEWS. Considerado retrato de uma geração, musical “Hair” completa 35 anos. Disponível em: <https://g1.globo.com/globonews/noticia/2014/03/considerado-o-retrato-fiel-de-uma-geracao-hair-completa-35anos.html>. Edição do dia 18/03/2014. Acesso em 05/10/2024
- HAIR (filme-vídeo). Direção de Milos Forman, EUA: **CIP Filmproduktion** GmbH, color.,son., VHS, V.O., 120 min, 1979.
- HANEGRAAFF, Wouter Jacobus. New Age Movement. In: JONES, Lindsay (Org.). **Encyclopedia Of Religion**. 10 v. 2^a ed. Farmington Hills: Thomson Gale, 2005, p. 6495-6500,

JUNG, C. G. **Psicogênese das doenças mentais.** (Obras Completas, Vol. III). Petrópolis, RJ: Vozes, 1986.

JUNG, C. G. **Psicologia e Alquimia** (Obras Completas, Vol. XII).. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011b.

JUNG, C. G. **Estudos psiquiátricos** (Obras Completas, Vol. I). Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

JUNG, C. G. **A natureza da psique** (Obras Completas, Vol. VIII). Editora Vozes Limitada, 2011a.

JUNG, C. G. **Estudos experimentais.** (Obras Completas, Vol. II) Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

JUNG, C. G. **Freud e Jung: contrastes. Em Freud e a Psicanálise-**(Obras Completas, Vol IV). Petrópolis: Vozes, 2013.

JUNG, C. G. **Memórias, Sonhos e reflexões.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1987.

JUNG, C. G. **O livro Vermelho- Liber Novus.** Vozes, 2010.

JUNG, C. G.. **Tipos psicológicos** (Obras Completas, Vol. VI). Petrópolis, RJ: Vozes, 1991.

JUNG, Carl Gustav; WILHELM, Richard. **O segredo da flor de ouro: um livro de vida chinês.** Editora Vozes, 2017.

MARONI, Amnéris. **Eros na Passagem: uma leitura da Jung a partir de Bion.** Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2008.

NANTE, Bernardo. **Livro Vermelho de Jung: Chaves para a compreensão de uma obra inexplicável.** Petrópolis: Vozes, 2018.

NOLL, Richard. **O culto de Jung. Origens de um movimento carismático.** São Paulo: Ática, 1996.

PALMEIRA, Amanda Barros Pereira; GEWEHR, Rodrigo Barros. Existe uma

Weltanschauung da Psicanálise?. **Cadernos de psicanálise** (Rio de Janeiro), v. 37, n. 32, p. 63-84, 2015.

REISDORFER, Ulianov. **Ciência, estética e mística: modelos na psicologia analítica.** Tese de Doutorado. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas, SP : [s. n.], 2009.

STERN, P. J. **C. G. Jung - O Profeta Atormentado.** São Paulo: Difel, 1977.

TACEY, D. **Jung and the New Age: A Study in Contrasts**”, The Round Table Press Review, (Philadelphia, Pennsylvania), Vol., No., April 1998, pp.1-11.

WINBORN, M. Bion And Jung Intersecting. Em **Re-Encountering Jung.** Londres, UK.:Routledge, 2017.

CAPÍTULO 9

A FACE DIANTEIRA DE JANUS: EM BUSCA DE UMA NOVA DEFINIÇÃO DE INTUIÇÃO A PARTIR DE UM DIÁLOGO ENTRE CIÊNCIA, PSICOLOGIA ANALÍTICA E EXPERIÊNCIA PSICODÉLICA

Douglas Kawaguchi

Doutor, Mestre e Graduado pelo Instituto de Psicologia da USP. Professor da graduação em Psicologia da Faculdade Sírio-Libanês (FSL). Membro do Núcleo Docente Estruturante e psicólogo do núcleo de acolhimento psicológico da FSL. Avaliador do Sistema Nacional de Avaliação da Educação Superior do Ministério da Educação (MEC). Pesquisador membro do laboratório InterPsi-USP. Psicólogo e supervisor clínico particular em São Paulo. Experiência em psicologia analítica, psicologia do desenvolvimento, mindfulness, neurociência cognitiva e experiências psicodélicas.



Este capítulo se originou de uma pesquisa conduzida no Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, intitulada *Em busca do telos perdido: a intuição e a experiência psicodélica interpretadas a partir de uma perspectiva teleológica, num diálogo entre neurociência cognitiva e psicologia analítica* (KAWAGUCHI, 2024), na qual aponto a insuficiência do paradigma causalista-materialista, hegemônico na ciência, em prover explicações plausíveis para o fenômeno psicológico da intuição. Para superar essa lacuna, proponho naquele trabalho uma abordagem teleológica das relações entre consciência e inconsciente, atualizando cientificamente o pensamento junguiano por meio de um confronto dialógico com as descobertas atuais das *neurociências cognitivas* sobre o inconsciente, com ênfase na *intuição*, tomando como objeto de análise a *experiência psicodélica (EP)*.

Teleologia é a perspectiva filosófica que se dirige ao futuro, em busca da intencionalidade imbuída nos fenômenos:

telos, do grego, finalidade. Carl G. Jung foi um autor que, na contramão do Zeitgeist, construiu toda sua obra sobre uma epistemologia teleológica: a psique é uma propriedade da matéria viva. Numa perspectiva junguiana, todos os seres vivos possuem teleologia: buscam sobreviver, se desenvolver e se reproduzir. A explicação causalista de *como* estes processos se dão não elimina a necessidade de entendermos o *para que*, ou a *finalidade* deles – sem a compreensão teleológica, o que temos é uma explicação incompleta do fenômeno da vida. A consciência, na visão junguiana, é apenas mais uma manifestação do princípio teleológico presente em todo nosso corpo. Os resultados dessa pesquisa prévia sugerem que uma abordagem teleológica é não apenas contributiva, mas necessária para uma compreensão plausível da intuição e da EP. Agora, com base nesses achados, proponho no presente trabalho o esboço de *uma nova definição de intuição*, que seja ao mesmo tempo científica, mas não limitada ao causalismo materialista.

A partir de um olhar para a epistemologia da ciência e com o formato de um ensaio, este trabalho convida a uma reflexão fronteiriça, no encontro entre neurociência cognitiva e psicologia analítica, em busca da criação de uma nova definição de intuição, que seja científica e monista¹, mas também holística e plausível. O objetivo não é o de encerrar um ponto de chegada, mas de sugerir um ponto de partida capaz de abrir novas formas de apreciação de todo e qualquer fenômeno psicológico, em especial aqueles em que o confronto com o inconsciente se dá de forma mais pronunciada. Ao final, se o leitor ou leitora se sentir instigado ou instigada a se questionar a respeito do que ainda não sabemos sobre a consciência, o inconsciente e a relação entre ambos e com nossa materialidade, nosso objetivo terá sido cumprido.

INTUIÇÃO NA PSICOLOGIA ANALÍTICA: UMA FORMA DE PERCEPÇÃO INCONSCIENTE, TELEOLÓGICA E NECESSÁRIA PARA O CONHECIMENTO EM SUA INTEGRALIDADE

Antes de tudo, havia a intuição.

Intuição, do latim *intuitus*: *in*, que quer dizer “dentro”; e *tuitus*, particípio passado de *tueri*, que significa “olhar”. Etimologicamente, intuir é “olhar para dentro”. O interesse pela intuição está presente no pensamento ocidental e oriental desde ao menos a Antiguidade, em concepções como *visão imediata* e apreensão da *totalidade*. Na filosofia, intuição é “visão direta de algo individual existente, que se mostra de um modo imediato e concreto,

1 Na filosofia da mente que trata da natureza da consciência e sua relação com o corpo, perspectivas *monistas* são aquelas que preconizam que a natureza de tudo no universo é apenas uma: o *materialismo redutivista*, vertente hegemônica da ciência, é seu principal exemplo nas ciências da mente e do cérebro. Nessa perspectiva, a mente poderia ser totalmente reduzida a suas manifestações cerebrais (*reducionismo psicofisiológico*), ou ao menos seria simplesmente uma propriedade “emergente” do cérebro (*emergentismo*, vertente mais amplamente aceita na neurociência). Em oposição ao monismo, temos o *dualismo de substância*, cujo mais célebre representante na filosofia é Descartes. Enquanto o monismo peca por não resolver o problema da natureza da mente, negando-a ou reduzindo-a a algo distinto, o dualismo falha em explicar como pode a mente ter uma natureza distinta do corpo e, ainda assim, exercer causação sobre ele. No trabalho que mencionei acima (KAWAGUCHI, 2024), exploro a fundo essas questões filosóficas, propondo a abordagem teleológica da psicologia analítica como uma possível superação para o problema mente-cérebro.

ou seja, sem intervenção de outros conhecimentos” (BRUGGER, 2014, p. 273); ou ainda, “visão direta e imediata de um objeto de pensamento atualmente presente ao espírito e apreendido na sua realidade individual” (LALANDE, 1999, p. 592), ou “todo conhecimento dado de uma só vez e sem conceitos... Assim entendida, a intuição não nos dá apenas as coisas, mas também as suas relações” (p. 594).

Observamos que intuição se opõe a uma certa mediação cognitiva, o que a posiciona como uma forma de contato direto, imediato, com o sensório, ou com o corpóreo. Mas, se fosse apenas isso, não haveria motivos para diferenciarmos intuição de qualquer percepto obtido de forma mais ou menos direta pelos órgãos sensórios, como a visão de um raio no céu, por exemplo. Porém, há algo mais do que apenas o caráter imediato: a qualidade de *totalidade*. Na definição de Brugger, temos as noções de “concreto” e “individual”; na de Lalande, aparece o termo “objeto”. Mas o que define um objeto, em sua individualidade? Quais critérios determinam que um objeto é inteiro e dotado de sentido próprio, diferentemente de um percepto isolado? É essa diferenciação que aparece mais claramente nas definições de Jung.

No *Dicionário Junguiano*, Paolo Pieri (2022, p. 281–282, itálicos meus) define intuição assim:

Relação *direta* e *imediata* com alguma coisa, pela qual se chega à sua compreensão sem mediações conceituais. É um modo particular de *perceber e avaliar a realidade*, de modo que se chega a decisões ou conclusões sobre a realidade *sem a consciência* do processo mental seguido e, portanto, sem a possibilidade de que este seja formalmente explicitado. A intuição difere, justamente, da previsão, julgamento e percepção conscientes, enquanto *se fundamenta sobre pistas mnésicas inconscientes* e sobre *experiências ou julgamentos esquecidos*.

Aqui, observamos que os termos *direta* e *imediata* se referem à ausência de uma mediação realizada pela *consciência*, ou seja, estamos diante de uma percepção/julgamento que se dá por conta própria, alheia ao que se conhece a partir de nosso ego consciente. Isto traz, por definição, uma dificuldade de assimilação do processo da intuição ao paradigma materialista redutivista, o que condiz com o fato de o processo da intuição ter sido “menos estudado pela psicologia do Novecentos, e por causa da dificuldade que oferece à formalização foi indiretamente desclassificado” (idem). Já aqui, começamos a perceber que o resgate da teleologia que empreendemos neste trabalho está intrinsecamente relacionado ao resgate do processo da intuição – por definição, inconsciente, dotado de finalidade própria e alheio ao ego: não podemos escolher o que vamos intuir.

A afirmação de que a intuição *se fundamenta sobre pistas mnésicas inconscientes*, ou sobre *experiências ou julgamentos esquecidos*, traz uma aproximação com conceitos contemporâneos da ciência cognitiva, como “preparação biológica para a aprendizagem”²

2 “Preparação biológica para a aprendizagem”, ou “priming”: a propensão inata ao aprendizado de certos temas, e não outros, semelhante à noção de arquétipos. “Microexpressões faciais inconscientes”: na teoria de Paul Ekman, tais microexpressões serão percebidas por vias inconscientes, por todas as pessoas, o que nos auxiliaria a tomar de-

(*priming*), “microexpressões faciais inconscientes”, “esquecimento” e “memória implícita”. Até esse ponto, a definição junguiana não difere tanto daquela até então concebida pela filosofia, e assimilada pelas ciências cognitivas. Porém, o trabalho de Jung foi muito além disso (PIERI, 2022, p. 282, itálicos meus):

Para Jung a intuição representa uma *função da psique*, e precisamente *uma das quatro funções fundamentais*, junto ao pensamento, ao sentimento e à sensação. Com este termo é especificamente indicada a *percepção inconsciente* através da qual são evidenciados contemporaneamente os conteúdos subliminares do sujeito e a assim chamada ‘essência’ do objeto.

Quando menciona as quatro funções fundamentais da psique, Pieri (2022) se refere à proposição inicialmente formulada na obra fundamental *Tipos Psicológicos* (JUNG, 1991), publicada em 1921, na qual Jung propõe as bases da psicologia da personalidade que são até hoje importantes nas abordagens do traço em psicologia da personalidade, por exemplo. A proposição, bastante simples, é de que nossa personalidade é composta de três traços principais: *introversão-extroversão*, que corresponde a nossa *atitude* diante das situações; e outros dois traços que correspondem a nossas *funções cognitivas*, com as quais realizamos a percepção e julgamento das informações que apreendemos em nossas experiências, chamados *sensação-intuição* e *sentimento-pensamento*.

Toda personalidade, num dado momento e situação, pode ser compreendida, num sentido mais geral, a partir desses três traços: todos ocupamos um lugar num espectro que vai de “muito extrovertido” a “muito introvertido”; “muito atento à concretude dos dados sensórios” (sensação) a “muito atento às informações recebidas diretamente de dentro” (intuição); e “muito julgador a partir de parâmetros subjetivos” (sentimento) a “muito julgador a partir de parâmetros objetivos” (pensamento).

A psicologia analítica é uma teoria consistentemente monista, calcada na dialogicidade entre opostos, que integram um único todo (PAPADOPoulos, 2006). Aqui, podemos observar que a função *intuição* se opõe diretamente à função *sensação*, ou seja: ora percebemos a partir da concretude dos dados sensórios, ora percebemos de forma intuitiva. A intuição, assim, é **complementar** à percepção materialista, positivista, concreta (função *sensação*). Se notarmos a extrema unilateralidade do modo de pensar e perceber da função *sensação* no paradigma hegemônico científico, veremos que, de um ponto de vista junguiano, vivemos uma era de *desequilíbrio do conhecimento*: saber apenas a partir das evidências positivistas é saber pela metade.

Jorge Zacharias (2021, p. 63, itálicos meus) afirma que a intuição difere “da sensação porque vai além do ‘aqui-e-agora’ e das informações recebidas pelos órgãos dos sentidos. A intuição usa os significados, as relações e as possibilidades futuras da informação recebida. Utilizando *percepção global*, em detrimento da compreensão das

cisões sobre em quem confiar, por exemplo. “Esquecimento” e “memória implícita” estão relacionados a informações inconscientes que guiam os processos de tomada de decisão. Esses conceitos da ciência cognitiva, apresentados por Callegaro (2021), são discutidos em KAWAGUCHI (2024).

partes que a compõem, tenta captar os padrões gerais que norteiam a situação”. Fica clara a característica de “compreensão fria” da função sensação: uma coleção de recepção das “partes que compõem” o todo, sem julgar, valorar ou priorizar, ou seja, sem a busca pelo sentido do que se está apreendendo. A intuição, ao contrário, é uma *percepção global*, ou seja, já está imbuída da busca por um **sentido**. Ora, mas apenas podemos apreender um sentido se já, de antemão, possuirmos um padrão organizativo do que teria sentido, ou seja, do que importa. E só podemos estar preparados para o que virá: ou seja, a intuição é uma percepção que **busca** por um sentido futuro ao que se está percebendo no aqui e agora. É, portanto, a *mais teleológica das funções cognitivas*.

Em seu *Questionário de Avaliação Tipológica* (QUATI), Zacharias (2003, p. 11) afirma que a intuição “tende a *farejar* possibilidades... e torna-se muito útil quando é necessário avaliar uma situação sem dados suficientes”. Vejamos: enquanto a ciência materialista redutivista pede incessantemente por um pouco mais de paciência até que disponha de todas as informações sobre tudo, para que então possa tirar conclusões positivistas sobre todas as coisas (função sensação unilateral), Jung, há mais de um século, já alertava que não saberemos de tudo por uma única via: ao contrário, cada uma das quatro funções cognitivas nos fornece informações preciosas e de naturezas distintas. Em outras palavras, não é possível sermos criativos se apenas olharmos para o que já existe. A intuição é uma função cognitiva conectada com o futuro: para o que já existe em vias inconscientes, mas aguarda ser codificado pela consciência. Vejamos o que mais diz Pieri (2022, p. 282, itálicos meus) sobre o verbete “intuição”:

Nesta acepção o termo é retirado do pensamento filosófico, que o empregou para denotar a capacidade da mente de perceber ou ‘ver’ determinadas verdades axiomáticas. Mais em geral, a intuição indica a relação direta e imediata com um objeto qualquer, motivo pelo qual deste é sempre dada a presença efetiva. Justamente pelo fato de atribuir ao objeto uma presença imediata, a intuição *se modela* sobre a visão sensível. Neste sentido uma eventual qualidade intuitiva atribuída ao conhecimento o torna indiscutível e, portanto, se se quiser, primitivo ou divino. Dessa forma a modelação da intuição segue, de um lado, os processos perceptivos, e do outro os processos cognitivos de tipo construtivo. Justamente ao *caráter inventivo* ou construtivo apela a psicologia analítica, considerando a intuição como um *grau de liberdade* necessário para que o intelecto e a razão funcionem verdadeiramente.

Observe como teleologia e criatividade possuem uma estreita relação, mediada pelo conceito de intuição. Como podemos criar o novo e, portanto, inesperado, se tivermos de antemão o resultado de tudo? Seria como esperar que os ingredientes de um prato não tivessem nenhuma diferença quanto ao prato final. A sensação apreende os dados sensórios (ingredientes), mas a intuição é o fogo que transforma e que, se apreendido pela consciência, pode nos proporcionar o produto de extraímos sentido das situações. Se tem um *grau de liberdade* em relação à consciência e em relação à concretude captada

pelos dados sensórios, então é evidente que, assim definida, a intuição tem um caráter teleológico. Sigamos com a definição de Pieri (2022, p. 282, itálicos meus):

Neste sentido a intuição, embora não permita distinguir jamais entre aquilo que é real e aquilo que é irreal, é entendida como *a função psíquica que nos ensina a ver as coisas* e, portanto, os objetos que *depois* (por outro caminho ou por outros órgãos psíquicos) *aparecerão como reais ou irreais*.

Não podemos cumprir um triatlo praticando apenas uma modalidade esportiva: na água, nadamos; na terra, pedalamos ou corremos. Da mesma forma, a cada função seu trabalho específico: uma vez que a intuição está no princípio de tudo, não podemos agir psiquicamente sem ter um sentido prévio para tal, e é por isso que, do ponto de vista da psicologia analítica, a intuição *nos ensina a ver as coisas*. Mas ver é apenas o começo do processo, e é por isso que *depois, por outros caminhos*, procederemos à averiguação acerca da realidade ou irrealdade de um dado percepto intuitivo. Primeiro criar, depois julgar e avaliar.

A par da sensação, a intuição é característica da psicologia infantil e primitiva. Contrabalançando a forte impressão sensorial, fornece à criança e ao primitivo³ a percepção das imagens mitológicas, precursoras das *ideias*... Em relação à sensação comporta-se de forma *compensadora* e, como a sensação, é a *terra-mãe* a partir da qual se desenvolvem o pensamento e o sentimento como funções racionais. A intuição é função irracional, ainda que muitas intuições possam, depois, ser decompostas em seus componentes e ter harmonizada sua origem com as leis da razão (JUNG, 1991, parag. 866, itálicos meus).

O conceito de **compensação**, mencionado por Jung no trecho acima, é um dos mais importantes e profícios de toda a psicologia analítica. Deriva do pensamento de Heráclito (SHAMDASANI, 2006) e, no pensamento de Jung, é a derivação lógica da pressuposição de teleologia nos organismos vivos: se nossas instâncias vivas *querem*, o que querem é, além de se reproduzir e se desenvolver, alcançar e manter um estado de coisas ideal, a homeostase. Mas homeostase é sempre relativa: se o organismo se superaquece, sua ação teleológica será tentar resfriá-lo; se se resfria em demasiado, ao contrário, vai buscar teleologicamente se aquecer. Da mesma forma, se considerarmos que, para a psicologia analítica, psique e corpo são instâncias de um único sistema, entendido a partir de uma perspectiva monista, então todo evento importante que se dê no psiquismo e que provoque alguma atitude unilateral, provocará uma resposta compensatória, com a finalidade teleológica de voltar à homeostase.

Também de relevância fundamental será a noção de intuição como *terra-mãe* das demais funções psíquicas, como defendido por Jung no trecho acima. Não apenas a intuição é fundamental para a epistemologia da ciência psicológica, mas também é uma função psicológica de importância primária. Tentarmos deixar de lado a fonte de todo nosso

³ Texto publicado em 1921. Aqui, Jung utiliza o termo de sua época, hoje felizmente em desuso por conta de suas históricas conotações pejorativas, para se referir aos povos tradicionais.

psiquismo é o mesmo que tentar obstruir a vazante de um rio, e esperar que o restante de seu trajeto se comporte da forma esperada, e não com uma seca implacável.

Isto se torna ainda mais importante se considerarmos o aspecto de reconexão com nossa natureza ancestral, promovido pela intuição, a partir de uma definição junguiana. Ao definir o funcionamento da intuição introvertida, Jung afirma que ela (1991, parag. 729, itálicos meus):

Capta as imagens que nascem dos fundamentos *a priori*, isto é, hereditários, do espírito inconsciente. Esses arquétipos, cuja natureza íntima é inacessível à experiência, representam o sedimento do funcionamento psíquico da linha ancestral, isto é, das experiências do existir orgânico em geral, acumuladas em milhares de repetições e condensadas em tipos. Nesses arquétipos, portanto, estão representadas todas as experiências que tiveram lugar neste planeta, desde as mais remotas eras. São tanto mais nítidas no arquétipo quanto mais numerosas e intensas tiverem sido. Para usar a linguagem de Kant, *o arquétipo seria uma espécie de noumenon da imagem que a intuição percebe e gera no perceber*. Não sendo o inconsciente algo que apenas aí está como *caput mortuum* psíquico, mas algo que convive e experimenta transformações internas que estão em íntima conexão com tudo o que acontece, a intuição introvertida, mediante a percepção dos processos inferiores, fornece determinados dados que podem ser da máxima importância para a compreensão dos acontecimentos em geral; pode, inclusive, prever com maior ou menor clareza as novas possibilidades bem como o que realmente acontecerá mais tarde. Sua visão profética é explicável por sua relação com os arquétipos que representam o decurso legítimo de todas as coisas experimentáveis.

Nessa passagem, fica clara a definição de intuição como porta de entrada para o arquétipo que, sendo inacessível em si, tem na intuição a via mais direta através da qual pode se manifestar através de imagens. Não cabe aqui nos aprofundarmos na definição de “imagem” na psicologia analítica, mas vale salientar que essa não tem a ver com o pictórico, mas com uma representação geral das experiências psíquicas, ou seja, pode ser composta de ideias, palavras, sons, imagens em seu sentido literal, etc. São apenas “uma determinada representação psíquica ou signo específico de alguma coisa que se verifica junto com a própria coisa ou independentemente dela” (Pieri, 2002, p. 234).

Quanto ao caráter preditivo da intuição, engana-se quem interpreta, apressadamente, tal postulação a partir de uma ótica sobrenatural. O que está em questão aqui é o enorme potencial do inconsciente, intuído por Jung e demonstrado pelas neurociências cognitivas muitas décadas mais tarde (KAWAGUCHI, 2024), que é capaz de armazenar informações em quantidade e qualidade suficientes para se preparar para diversas situações importantes da vida psíquica. A abertura da consciência ao inconsciente, sendo esse dotado de teleologia, poderá proporcionar, portanto, *insights* de relevância fundamental para um determinado momento de vida.

Agora que definimos intuição na psicologia analítica, podemos passar para a segunda parte deste ensaio, que corresponde a uma redefinição da noção de intuição,

partindo daquela explicitada acima, mas levando-a além, a partir de um diálogo entre epistemologia da ciência e psicologia analítica, tomando como ilustração a intuição na experiência psicodélica.

Não é possível fazer ciência sem pensar e não é possível pensar sem intuição.

No mundo físico, os acontecimentos da vida cotidiana são satisfatoriamente explicados pela física newtoniana, que nos fornece base suficiente para prevermos e controlarmos o comportamento das coisas que vemos a olho nu, à nossa volta. No mundo subatômico, porém, as teorias da física clássica não se mostram adequadas, de modo que precisamos recorrer aos conhecimentos da mecânica quântica. Ambas as dimensões fazem parte do mesmo universo e, embora seja desconcertante pensar que não temos uma teoria unificada para explicar o mundo físico, isso não impede que a física enquanto ciência seja consideravelmente unificada, já que cada teoria se limita a seu campo de estudo. Infelizmente, o mesmo não ocorre entre o causalismo⁴ materialista e a teleologia na ciência.

Na biologia evolucionista, o causalismo materialista explica satisfatoriamente a seleção natural das características já existentes, mas não fornece uma explicação plausível para o *surgimento de novas características*. Por exemplo, para compreendermos por que ambientes escuros são muitas vezes habitados por animais cegos, faz sentido pensarmos que, onde a visão não se configura uma vantagem adaptativa, acaba se tornando um custo energético que se converte numa desvantagem. Isso explica por que, uma vez existentes os animais cegos numa caverna, eles lá prosperem. Porém, essa abordagem causalista não explica como foram surgir, justamente, animais cegos neste ambiente, num dado momento – e não uma infinidade de características mutantes bizarras, até que eventualmente uma delas, por acaso, se demonstrasse vantajosa. A explicação clássica neodarwiniana⁵ para o surgimento da novidade (os animais cegos, no exemplo mencionado) é: o *mero acaso*, expresso em mutações genéticas totalmente aleatórias. Além de pouco plausível, essa explicação também não conta com evidências favoráveis: pesquisas contemporâneas na área da *Síntese Evolucionária Estendida* (SEE) têm demonstrado, a partir de centenas de estudos, haver, sim, *direcionalidade na variabilidade genética*, ou seja, as mutações e/ou suas expressões não se dão meramente ao acaso, mas muitas vezes são dirigidas em busca de certas novidades que justamente confeririam vantagens evolutivas em determinados contextos. Isso se dá a partir de funcionamentos como “herança inclusiva”, “causação recíproca” (com foco no organismo, e não no gene), “variação fenotípica não-

4 Causalismo é a vertente filosófica que procura nas causas antecedentes, ou seja, no passado, a explicação para a totalidade dos eventos que se passam no presente ou se passarão no futuro. Sua decorrência implica em admitir que não há intenção, vontade, desejo ou livre-arbítrio nos seres, por exemplo; ao contrário, o comportamento seria explicado a partir de uma cadeia causal externa ao sujeito, que o antecede. Quando associado ao *materialismo*, resulta no *causalismo materialista*, filosofia largamente hegemônica na ciência, de viés positivista e frequentemente mecanicista.

5 Síntese neodarwiniana ou síntese moderna é o nome da vertente hegemônica na biologia evolucionista, embasada na teoria evolutiva de Darwin, em associação com as descobertas de Mendel

randômica” e, mais importante de tudo, “taxas de mutação genética variáveis” (JABLONKA, 2017; LALAND et al., 2015). A síntese neodarwiniiana, hegemônica na biologia, insiste há quase um século na pretensão de fornecer uma explicação universal para todo e qualquer fenômeno biológico – sem nunca ter logrado sucesso quanto à variabilidade. Felizmente, porém, recentemente a SEE tem buscado colocar cada coisa em seu devido lugar, procurando reestabelecer uma abordagem teleológica onde o causalismo se mostra insuficiente.

Da mesma forma, na psicologia, o causalismo materialista explica satisfatoriamente nossas ações, pensamentos e sentimentos em seus aspectos elementares e depois que já estão materializados. A abordagem estritamente causalista, porém, pouco tem a dizer quanto ao surgimento de nossas intenções e nada o tem quanto a uma dimensão maior na qual reside o sentido, seja em seus aspectos molares⁶ ou no imenso mundo de processos inconscientes que nos ocorrem simultaneamente a todo momento. Ainda assim, há muito tempo, insiste na pretensão de fornecer uma explicação universal para todo e qualquer fenômeno psicológico. Como seu olhar é voltado ao passado e às coisas inanimadas, não consegue enxergar a intuição, que aponta ao futuro e tem teleologia própria. Para compreendermos a intuição, precisamos pensar a partir de bases diferentes daquelas às quais estamos habituados. Isso passa por uma mudança de vocabulário.

O primeiro jargão causalista-materialista do qual devemos nos despir é a palavra “mecanismo”, quando tomada num sentido de “funcionamento total” ou “explicação completa”. Essa palavra, quando usada nesse sentido, traz implícita uma concepção determinista, materialista-reduтивista, causalista e mecanicista da natureza⁷. Máquinas operam por meio de mecanismos organizados em cadeia: a parte mais importante de um carro é sua mecânica. Um pistão jamais escolhe não funcionar como se espera. Se algo de aparentemente inesperado acontece com ele, basta que um especialista desconstrua sua cadeia causal, se necessário de forma atomística, parte por parte, que encontrará onde está o problema – e ele nunca estará relacionado à vontade do pistão. Para coisas inanimadas, conhecer os mecanismos pode levar a uma explicação completa. Mas a vida não é inanimada.

O fato de que possamos desconstruir a dimensão material de um comportamento nas micropartes moleculares de sua mecânica não quer dizer que isso explique todo o comportamento. Se o funcionamento de nosso corpo se assemelhasse ao de um simples motor, Descartes estaria equivocado, por acreditar que nossa alma é um motorista totalmente alheio a ele: se o motorista não é feito de matéria, como consegue pisar no acelerador?

6 Refiro-me aqui à oposição entre *molar* e *molecular* proposta pela Gestalt (KOFFKA, 1983), na qual “molecular” se refere ao comportamento em menor escala e não dotado de intenção, como reações bioquímicas elementares, enquanto “molar” se reserva ao comportamento guiado pelo significado, como a fala, por exemplo.

7 A título de exemplo: enquanto Freud falava em “mecanismos de defesa”, “aparelho psíquico” e “pulsões” externas ao sujeito, lançando mão de metáforas derivadas da hidráulica e inspiradas no mecanicismo em alta na época, Jung sempre preferiu termos como “dinâmica”, “função” e “compensação”, que em nada lembram uma fábrica e suas máquinas, mas, antes, remetem a processos inerentes à vida.

Mas o emergentismo⁸, vertente filosófica hegemônica nas neurociências, também o estaria, por pressupor que não há motorista algum: nesse caso, o carro dá sua partida por mero acaso? Importante mencionar: a compreensão de mecanismos é extremamente útil, afinal, de nada vale um motorista cheio de vontade de chegar em algum lugar, se o carro está quebrado. O que estou argumentando é que o mecanicismo não é suficiente, pois não explica a experiência dos seres vivos em sua completude.

Um fenômeno que auxilia na compreensão desse problema é a experiência psicodélica (EP). A etimologia de “psicodélico”, termo oriundo do grego, é *psique* (alma) e *delein* (revecação, manifestação): *psicodélico* é o estado revelador de conteúdos incomuns, mas já existentes em potencial na alma ou na mente. Uma EP pode ser promovida de formas tão distintas como dança, meditação, canto, jejum e privação de sentidos, mas também pelo uso de substâncias psicoativas, como psilocibina⁹, ayahuasca e LSD¹⁰ (WINKELMAN, 2017). A fenomenologia da EP contém relatos de “dissolução do ego”, experiências místicas e transcedentais (POLLAN, 2021). Isso é sabido há muito tempo. Mas o que as neurociências descobriram recentemente é que (CARHART-HARRIS et al., 2012) a EP promove a diminuição da atividade numa rede chamada *rede neural de modo padrão* ou, em inglês, *default mode network (DMN)*. A DMN (RAICHLE et al., 2001; RAICHLE, 2015) conecta algumas regiões do córtex (relacionadas a julgamentos pessoais e processamento emocional) ao hipocampo e algumas outras regiões (relacionadas à recuperação de memórias pessoais)¹¹ e está sempre ativa¹², apresentando alta atividade quando pensamos a partir de uma centralidade do ego (KHACHOUF, POLETTI, PAGNONI, 2013). A DMN atua como uma espécie de comandante do cérebro, com prioridade hierárquica sobre os demais sistemas, limitando conexões e priorizando aquelas já estabelecidas (POLLAN, 2021).

A redução na atividade da DMN é correlata de relatos consistentes de sentimento de dissolução do ego, desaparecimento das distinções entre sujeito e objeto e aumento da empatia com os seres e ambiente distintos do ego (CARHART-HARRIS et al., 2012). Além disso, sem o controle egóico da DMN, os diferentes sistemas neurais estabelecem novas e improváveis conexões, muitas sem utilidade, mas algumas tão inovadoras que são capazes de gerar perspectivas ao sujeito que ele próprio desconhecia, fomentando a resolução de conflitos intrapsíquicos. Carhart-Harris et al. (2014) chamaram este funcionamento do cérebro, criativo e sem ordenação prévia, de *entropia*; o cérebro entrópico se torna mais integrado e menos controlado pelo ego (CARHART-HARRIS, 2018). Na primeira vez em

8 Para o emergentismo (SPERRY, 1983), o fundamento de todo nosso comportamento e nossa experiência mental é o cérebro, e este se comportaria de forma causalista, ou seja, sem vontade própria, apenas manifestando reações bioquímicas a partir de *inputs* externos. A mente seria uma “propriedade emergente” do comportamento do cérebro, um fenômeno secundário, causado pelo comportamento cerebral – em suma, um pseudofenômeno.

9 Substância obtida a partir de cogumelos psicoativos, popularmente chamados de “cogumelos mágicos”.

10 Síglia alemã para dietilamina do ácido lisérgico, o psicodélico extraído de um fungo do trigo, descoberto e sintetizado pelo farmacêutico suíço Albert Hofmann em 1943.

11 Especificamente, os córtices lateral temporal, dorsal medial pré-frontal e medial pré-frontal, além do hipocampo e, de forma geral, o lóbulo inferior parietal (RAICHLE et al., 2001).

12 Exceto sob efeito de anestesia geral.

que os efeitos do LSD foram observados em exames de neuroimagem (CARHART-HARRIS et al., 2016), o que se viu foi igualmente redução da atividade na DMN e aumento da *conectividade* neural entre regiões normalmente não associadas, no mesmo momento que os sujeitos relatavam sentimentos de dissolução do ego. Notemos: o mecanismo material da EP é a redução da atividade na DMN e aumento da conectividade neural, mas se não compreendermos que, durante ela, os sujeitos têm a experiência de dissolução do ego e vislumbram *insights*, perdemos de vista o essencial.

O segundo jargão que deveremos colocar em suspenso, para compreendermos a intuição a partir de bases diferentes daquelas às quais estamos habituados, é o termo “*causa*”, quando esse significa “explicação total” ou “forma de explicação necessária em uma perspectiva científica”. Em seu brilhante livro *Mind and Cosmos*, o filósofo da mente Thomas Nagel (2012) diferencia *causação* de *explicação*, salientando que uma explicação precisar tornar o evento inteligível e ser plausível. **Explicação**, diferente de causação, não se refere a apenas um evento, mas a **um evento sob uma determinada descrição**. Uma explicação deve demonstrar por que um evento *daquele tipo* ocorreu. Ele dá um exemplo claríssimo dessa diferença: podemos saber as causas da morte de vários membros de uma mesma família num curto espaço de tempo, mas isso nada diz sobre o porquê de terem ocorrido proximamente: uma doença genética, ou vingança (*vendeta*¹³) seriam verdadeiras *explicações*. Observe que uma explicação verdadeira necessita de uma ideia de **intencionalidade**, como no caso da *vendeta*. Nesse sentido, o reducionismo naturalista, hegemônico na ciência, simplesmente não explica o surgimento da consciência. O autor menciona a Síntese Evolucionária Estendida, da qual tratei acima, e que desafia seriamente a concepção neodarwinista, que pressupõe mera causação no surgimento da novidade genética, demonstrando que o surgimento da variabilidade parece obedecer a certos direcionamentos em taxas muito diferentes do mero acaso.

A partir desse exemplo da *vendeta* entre famílias mencionado por Nagel, conhecermos a *causa mortis* de cada um dos membros de uma família que foram mortos sequencialmente em um intervalo de tempo muito curto não nos ajuda a explicar o fenômeno em sua totalidade. Para tal, precisamos necessariamente evocar a *intencionalidade*: o evento inteiro é explicado por uma vingança de alguém contra a família. Não podemos provar de forma incontestável essa intencionalidade, nem mesmo se tivéssemos acesso a uma gravação na qual o assassino afirmasse seus planos e motivos, afinal, a todo momento estamos sendo atravessados por inúmeros vetores de intencionalidade distintos, o que torna praticamente impossível determinar com exatidão qual seria a verdadeira intenção de uma pessoa num determinado ato. Porém, sem a intencionalidade, não temos uma explicação completa.

Em sua obra sobre os efeitos terapêuticos dos psicodélicos, Michael Pollan

¹³ A tradição, observada em diversos povos e bem documentada na literatura e no cinema, de vinganças consecutivas entre famílias ou clãs.

(2021) relata o caso de um sujeito, fumante havia décadas que, após uma experiência com psilocibina, simplesmente teve o *insight* de que “fumar não faz sentido”, e largou definitivamente seu vício. O que *causou este insight?* A psilocibina? Sem ela, o *insight* não teria ocorrido naquele momento, mas ela não é a explicação completa e nem a *origem* do acontecimento. Admitamos a possibilidade de que somos compostos por inúmeros vetores teleológicos em nosso corpo-mente, como se fossem “pessoinhas”, como certa vez disse Jung (HUMPHREY, 2015). Agora, imaginemos um corpo-mente castigado pelo tabagismo. O que muitas dessas pessoinhas estariam *querendo*, após décadas de sofrimento? Gritar, aos quatro cantos: “fumar não faz sentido!”. Se não houvesse essa *intencionalidade inconsciente*, esperando há muito tempo o momento de ser ouvida pela consciência, não teríamos o *insight*, mesmo com a psilocibina. Os mecanismos neurocognitivos detalhados são o *meio* sem o qual a experiência não aconteceria, mas mais relevante do que a causa, é a *teleologia*: um corpo-mente desesperado por se afirmar e dizer algo elementar, “fumar não faz sentido”.

Em nossa busca por uma definição mais satisfatória de intuição, a terceira expressão da qual deveríamos nos livrar, se quisermos fazer ciência, é “*a verdade*” ou “*na verdade*”, quando expressa no sentido de uma explicação inequívoca e inconteste. Por exemplo, um cientista materialista-redutivista pode afirmar que uma experiência de *déjà-vu*, embora seja popularmente interpretada como um acontecimento sobrenatural, “*na verdade*” é apenas um efeito da criptomnésia¹⁴, causado por uma certa ativação cerebral muito semelhante àquela relacionada à memória de algo que já foi vivenciado antes, mas esquecido. Ocorre que esta não é A Verdade: primeiramente, porque ainda podemos fazer inúmeras descobertas sobre a fisiologia que nos levem a uma reavaliação geral dessas teorias; segundo, porque podemos explicar o fenômeno a partir de inúmeras outras perspectivas, que podem estar igualmente corretas e não serem confrontáveis entre si por conta de corresponderem a outras dimensões (social, teleológica, existencial, etc.), por exemplo, podemos dizer que um *déjà-vu* é provocado por nossa intenção inconsciente de tentar equivaler acontecimentos muito semelhantes, de modo a promover uma reação adaptativa a eles.

A ciência trabalha com explicações *corretas* ou *incorrectas*¹⁵, mas jamais com a verdade última. Se disséssemos, por exemplo, que um *déjà-vu* é causado por sinapses localizadas em nosso dedão do pé, estaríamos procedendo a uma explicação incorreta, pois, considerando o que conhecemos de anatomo-fisiologia, essas sinapses estão localizadas na cabeça. Mas a explicação correta pode mudar a qualquer momento em que nossos conhecimentos acumulem novos fatos ou em que mudemos de perspectiva. A crença, a ideologia e a religião podem se dar ao luxo da verdade imutável, a ciência não. É estarrecedor que tantos cientistas se esqueçam desse princípio fundamental: a

14 Fenômeno em que o indivíduo acredita que uma ideia, pensamento ou lembrança que tem é original, quando, sem que perceba, é algo ao qual já foi exposto anteriormente, sem que se lembre conscientemente.

15 Além de todo o espectro existente entre esse dois extremos.

ciência só anda para a frente, portanto nunca alcança a verdade. Uma causa (*uma*, pois é pragmaticamente impossível apontarmos *a* causa única de qualquer fenômeno) não é “a verdade” que esgota nenhum fenômeno. Esse vício de linguagem, que denota um equívoco lógico, é comum em pesquisadores que com lidam fenômenos que envolvem crença, engano e fraude: ao se depararem com uma explicação flagrantemente incorreta, apressam-se em confundir a explicação correta com a verdade. A intuição, numa abordagem cognitivista, faz parte do processamento chamado de tipo 1, que corresponde a mecanismos primitivos de perceber e pensar. Isso está correto. Porém, se a partir daí, afirmarmos que “na verdade, a intuição é um processamento primitivo, portanto correspondente ao engano”, estamos perdendo de vista perspectivas que compreendem nossa natureza primitiva como fonte de um conhecimento quase infinito.

O quarto e último termo do qual acredito que devemos nos livrar é “*sobrenatural*” ou “*transcendental*”, quando usados para se referir ao *não-materialismo*. Pressupor que o materialismo esgota a verdade de tudo o que existe é uma aposta válida, mas não deixa de ser uma crença, que até hoje nunca foi comprovada. A atitude científica diante do desconhecido deveria ser sempre a de *ceticismo*, de dúvida. Não é o que ocorre quando damos esse salto lógico: “se não faz parte da matéria, então não faz parte do mundo natural, portanto é sobrenatural”. Como muito bem argumenta Nagel (2012), há muitas formas científicas de concebermos a natureza sem nos limitarmos à suposição do materialismo redutivista. Da mesma forma, se a psique é propriedade da matéria viva, como defendo aqui, então pressupor teleologia não é acreditar no transcidente. Pelo contrário, é tentar compreender, na imanência do aqui e agora, a intencionalidade que parece estar presente em tudo o que é vivo: na natureza. Não há nada de necessariamente sobrenatural, portanto, na experiência intuitiva de dizer a um conselente coisas que não se conhece, mas que ele já conhecia, como mencionado numa pesquisa autoetnográfica com *ayahuasca* (MARALDI, 2020) que discuti anteriormente (KAWAGUCHI, 2024): podemos saber intuitivamente, em nossos corpos, coisas que a consciência talvez nunca compreenda por completo.

Além de uma mudança vocabular, também é necessária uma mudança de atitude. Precisamos reabrir as portas da ciência para a sua maior vocação, que é a humildade de saber que não estamos em busca da verdade última, mas apenas de um conhecimento mais amplo e preciso da realidade. Essa redução de pretensões pode provocar uma revolução “tão ou mais radical que a teoria da relatividade” (NAGEL, 2012, p. 42), capaz de promover a criação de uma definição da intuição verdadeiramente científica, plausível e que dê conta dos fenômenos psicológicos em sua amplitude. A intuição, assim definida, deveria englobar a ideia de **intencionalidade**. Não uma intencionalidade superior e unificada em todo o cosmos, como querem os teístas (a vontade de Deus, por exemplo); mas uma resultante de vetores conflituosos e diversos, de certa forma parecida com a metáfora da consciência como um caldeirão de sopa fervente, do neurocientista Michael Gazzaniga (2012), na qual nossa experiência de consciência é apenas o vislumbre das bolhas surgindo na superfície,

dando a ilusão de que a consciência está escolhendo onde e quando surgem as bolhas, enquanto, numa perspectiva fisiológica, esse borbulhar é apenas a resultante de um fenômeno físico e calculável (o processamento inconsciente).

Mas nossa concordância com Gazzaniga termina por aí, afinal, não há bolhas, nem caldeirão, nem fogão e nem sopa, se não houver uma intencionalidade que anteceda tudo isso e se decida que hoje é um belo dia para se preparar uma sopa. Aqui, fica claro que uma explicação causalista-mecanicista pode, ao mesmo tempo, ser correta e incompleta. Porém, a partir do momento em que se pretende completa, como ocorre no pensamento hegemônico científico, aí passa a ser ao mesmo tempo correta e incorreta: correta no micro e incorreta no macro e, portanto, no todo, que deveria ser o objeto final da ciência, no fim das contas.

Na sala de aula, quando pretendo explicar aos alunos e alunas o que é teleologia, apenas seguro um objeto com as mãos (uma caneta, por exemplo), deixo-o cair no chão e peço que expliquem cientificamente o que aconteceu. Elas e eles se apressam em descrever as causas mecanicistas do evento, que envolvem a pressão muscular mecânica de meus dedos, atrito, força gravitacional e afins. Então, eu os informo que esta é uma explicação causalista, que olha para o passado. Em seguida, porém, começo a fornecer explicações teleológicas: a caneta caiu porque um professor queria usar isso como exemplo em uma aula. Observe como as duas explicações são igualmente válidas. Embora a explicação causalista possa ser demonstrada em toda sua minúcia, ela não consegue dar conta do fenômeno inteiro: se o professor não resolvesse derrubar uma caneta para dar um exemplo, ela não cairia e aí não haveria o que ser explicado. O problema da explicação teleológica é que ela não pode ser demonstrada de forma positivista: alguém poderia argumentar que minha intenção, na verdade, era chamar a atenção dos alunos com o ruído da caneta caindo ao solo, e seria praticamente impossível falsear essa explicação.

A admissão da teleologia às abordagens científicas em psicologia implica em derrubar cânones da própria definição do que é ciência, o que inclui certos pressupostos a respeito do falseamento. Porém, isso não é novidade: não precisamos sequer da Síntese Evolucionária Estendida para perceber que as explicações evolutivas na biologia incluem, quase sempre, componentes históricos que não podem ser diretamente falseados. Há diferentes teorias para a migração humana ao continente americano, por exemplo. Isso não torna o evolucionismo menos confiável, pelo contrário, trata-se de uma das abordagens mais relevantes da ciência, sem a qual jamais teríamos desenvolvido vacinas, por exemplo. Em outras palavras, a inclusão da teleologia no pensamento científico psicológico é menos uma revolução paradigmática, propriamente, e mais uma revolução sociocultural: o que parece faltar é *imaginação* a nosso *establishment* científico.

Nesse ponto, é espantoso pensar que, há mais de um século, Jung brilhantemente observou uma oposição clara entre uma característica de traço de personalidade voltada àquilo que é concreto e causal (função sensação) e, no extremo oposto, uma característica

voltada ao abstrato, imaginativo, ao futuro com suas intenções e possibilidades (função intuição). Observe: é muito difícil fazer com que uma pessoa com pouca imaginação, de repente, passe a agir de forma extremamente criativa e imaginativa. Pessoas com unilateralidade na função sensação não acreditam no que não pode ser visto porque *não conseguem conceber* essas coisas. Mas isso não quer dizer que as coisas que não podem ser vistas não existam. O menos falseado ramo da ciência, a mecânica quântica, é fruto basicamente de cálculos, e não de matéria em seu sentido positivista.

Em psicologia analítica, intuição é aquela forma de percepção que aponta para o futuro, ou seja, para uma intencionalidade. Mas se percepção, num sentido clássico, é “receber” informações, então como podemos receber com intencionalidade? Seria essa uma contradição? Além disso, como pode o inconsciente saber o que quer? Apenas se tiver uma cognição não apenas notável, mas também em alguma medida distinta da consciência. O inconsciente parece ser, de fato, um outro mundo. Com outras linguagens, talvez outra gravidade, outras luas e outros sóis. A intuição seria, então, um satélite capaz de captar nossa intencionalidade do inconsciente: o que desejamos, sem ainda sequer sabermos que desejamos, se é que um dia o saberemos.

INTUIÇÃO COMO MÉTODO CIENTÍFICO

A EP parece *expandir* a consciência para mundos internos até então desconhecidos. A discussão aqui empreendida sugere que uma recuperação do “telos perdido” pode ser capaz de *expandir* o conhecimento científico para que ele seja capaz de fornecer explicações mais plausíveis sobre aspectos fundamentais da vida e da consciência. Como consequência natural, isso nos leva a uma *expansão* da definição de intuição. Até aqui, entendemos intuição como um processo psicológico, uma função cognitiva ou ainda um modo cognitivo. Mas talvez, diante do que discutimos, intuição possa ser compreendida, além de objeto, também como **método** de compreensão ou explicação de um determinado fenômeno. Um exemplo pessoal talvez torne isso mais claro.

Tornei-me psicólogo como segunda formação, após me desencantar com minha primeira formação e profissão. Desde que comecei a sentir que havia algo de muito errado com minha trajetória profissional, levei anos até de fato abraçar minha profunda vocação como psicólogo, professor e pesquisador de psicologia. Essa vocação não apenas não estava tão clara assim no começo do processo, como também poderia não fazer parte da explicação de como cheguei até aqui. Minha trajetória, durante todo esse período, poderia ser explicada a partir de uma cadeia causal, incluindo cada uma das centenas, talvez milhares de acontecimentos e microdecisões que tomei ao longo do caminho. O convite para uma viagem, um carro quebrado no meio de um caminho, as chances de aprovação no vestibular, etc. Essa explicação seria válida, mas perde de vista o sentido do todo. Quando olho para trás, espanto-me ao notar que, desde o início, algo já apontava para

uma certa direção, de forma quase totalmente inconsciente, influenciando mudanças de rota de última hora, desistências que no momento pareciam inexplicáveis e insistências que pareciam sem sentido. Esse algo foi se tornando cada vez mais claro, quanto mais eu me permitia caminhar nessa direção, sem saber, de antemão, aonde iria chegar. Desde o início, algo em mim já sabia, mas eu ainda não o sabia. A explicação que se debruça sobre essa intencionalidade inconsciente é uma perspectiva que leva em conta a intuição.

“Teoria” tem origem no grego “*theoreîn*”: *théa* quer dizer “através”, enquanto *horos* significa “olhar”. Etimologicamente, “teoria” é uma perspectiva, uma lente através da qual se olha, uma janela a partir da qual podemos observar um determinado fenômeno. Aqui, estou propondo intuição como método, como *theoreîn*. Nessa visão, intuição seria tanto uma função perceptiva, quanto cognitiva, já que, ao mesmo tempo em que percebe, já escolhe o que quer perceber, com base numa teleologia antecedente; tanto mental, quanto física, já que o processamento mental inconsciente se dá primordialmente em determinadas regiões neurais (CALLEGARO, 2021); e *tanto voltada ao passado quanto ao futuro*, já que, ao mesmo tempo em que manifesta intencionalidades teleológicas, essas só estão onde estão porque um dia foram passado, e portanto gravadas evolutivamente. Tal como o deus romano Janus, que olha tanto para o passado quanto para o futuro com suas duas cabeças, uma voltada para trás e outra para a frente, a intuição parece ser uma espécie de Hermes, Exu, psicopompo ou xamã, que conecta dois mundos – ambos nos quais vivemos.

Uma abordagem intuitiva, portanto, é aquela que não apenas reconhece de antemão, mas sobretudo privilegia uma forma de apreensão dos fenômenos psicológicos que considere, seriamente, a teleologia envolvida em cada ação que tomamos. “Para que?” Nessa definição, portanto, não é possível apreender a intuição se não olharmos intuitivamente: é preciso um mínimo de imaginação para se intuir explicações históricas e intencionais de qualquer fenômeno. Suponho que as bases biológicas da teoria da mente e empatia exerçam papel fundamental neste processo.

O fato de que a EP aumenta o traço de personalidade de Abertura (MACLEAN; JOHNSON; GRIFFITHS, 2011), assemelhado à intuição junguiana, sendo que a própria teoria da personalidade mais aceita cientificamente pressupõe a estabilidade de tais traços¹⁶, é consonante com o que estou argumentando. A EP nos abre a intuição, que por sua vez é o simples ato contemplativo de observar o que nosso inconsciente está dizendo. Não um inconsciente persecutório e trancafiado por censuras, como aquele imaginado por Freud, mas apenas as bolhas de sopa que nos ocorrem a todo momento, na metáfora de Gazzaniga.

Assim, a metodologia científica de investigação da intuição, ao que parece, se beneficiaria de uma abordagem neurofenomenológica¹⁷: a cabeça traseira de Janus

16 O Big Five, ou teoria dos cinco traços de personalidade, é amplamente aceita atualmente como abordagem científica da personalidade, por conta de sua precisão e validade estatística. Pressupõe cinco traços de personalidade: extroversão-introversão, amabilidade, neuroticismo, conscienciosidade e abertura (MCCRAE; JOHN, 1992).

17 Na obra *Brain, Symbol, and Experience: Toward a Neurophenomenology of Consciousness*, Laughlin, McManus & d'Aquili (1992) introduzem o conceito de neurofenomenologia, com o intuito de sintetizar, numa abordagem teórico-metodológica, a possibilidade de se explorar aspectos tanto físicos quanto mentais da consciência, sem o risco de se perder

olhando para trás, ou seja, para ativações de regiões cerebrais; enquanto sua cabeça dianteira se concentra no fenômeno, necessariamente histórico e sujeito a alguma imprecisão, mas aquele que detém a capacidade de teleologia. Se nos abrirmos a uma tal definição de intuição, que envolve uma mudança paradigmática, poderemos estar mais próximos de explicar fenômenos até então considerados anômalos. Se intuir é captar os sinais do inconsciente, e se “o inconsciente é realmente inconsciente”, como certa vez afirmou Jung, então é plausível que algo em nós inconscientemente se concentre naquilo que nos é importante (intencionalidade): não surpreenderia, portanto, que fenômenos anômalos como pré-cognição¹⁸ ou percepção extrassensorial¹⁹, por exemplo, costumem ocorrer em situações de importante cunho emocional, uma vez que as emoções são a base da linguagem inconsciente.

A teoria da personalidade do Big Five, com toda sua confiabilidade e validade, teria sido supostamente concebida de forma despida de intenções prévias e embasada em frios cálculos estatísticos (MCCRAE; JOHN, 1992). E qual foi o resultado ao qual chegamos? Quatro traços que parecem justamente compor duas dualidades: Abertura (fogo, intuição), Amabilidade (água, sentimento), Conscienciosidade (terra, sensação) e Neuroticismo (pensamento, ar), somados à extroversão, décadas antes concebida por Jung como uma atitude geral, mais do que um traço da personalidade em si. Será mera coincidência? Sempre possível. Assim como é possível que toda a evolução da vida seja fruto do mero acaso, em sua origem²⁰: possível, mas pouco provável.

Povos os mais distintos, desde os primórdios da humanidade, intuíram que a água tinha uma profunda relação com a origem da vida e com as emoções profundas, e expressaram isso em suas produções simbólicas. Milênios depois, a ciência demonstra que, nesse aspecto, nossa intuição sempre esteve correta. Diversos povos intuíram que elementos naturais, como fogo, água, terra e ar eram formas abrangentes de se compreender nosso comportamento. Milênios depois, após exaustivos cálculos estatísticos, a ciência chega à conclusão de que, em sua forma elementar, nossa personalidade pode ser reduzida a traços semelhantes aos tais elementos. O fato de diferentes culturas também terem incluído outros elementos, como madeira, metal, éter e outros no grupo de elementos básicos, de acordo com suas histórias concretas e contextos, não significa que os demais não tivessem grande importância, ou que sua propensão significativa mais profunda, intuitiva, não continuasse subjacente aos símbolos concretos da cultura. Também é importante observar que a profunda influência da intuição em nossa visão do mundo e de nós mesmos, inclusive em nossa produção científica, não quer dizer que a

no etnocentrismo ou no dualismo mente-corpo. Entre substrato biológico (“neuro”) e conteúdo singular da experiência (“fenomenologia”), fica-se com os dois, motivo pelo qual ela tem sido uma importante abordagem da pesquisa sobre a EP (CARHART-HARRIS, 2018; WINKELMAN, 2017).

18 Popularmente chamado de “prever o futuro”.

19 Como a suposta “telepatia”, por exemplo.

20 Não me refiro à seleção causal das características que já existem, mas ao surgimento das novas características, ou seja, basicamente o problema discutido no início do tópico anterior.

intuição seja mais correta, valiosa ou legítima que outras formas de conhecimento. Se agirmos unicamente guiados pela intuição, teremos problemas sérios com a lei e com a realidade concreta muito rapidamente. Porém, se agirmos surdos a ela, teremos problemas com o sentido das coisas de forma igualmente rápida. A intuição não é uma forma de conhecimento inferior e nem mesmo apenas complementar ao pensamento-sensação. Ela é, antes de tudo, a base percepto-cognitiva prévia de toda nossa experiência.

REFERÊNCIAS

- BRUGGER, W. **Diccionario de filosofía**. 2^a ed ed. Barcelona: Herder, 2014.
- CALLEGARO, M. **O novo inconsciente: Como a terapia cognitiva e as neurociências revolucionaram o modelo do processamento mental**. [s.l.] Artmed, 2021.
- CARHART-HARRIS, R. L. et al. Neural correlates of the psychedelic state as determined by fMRI studies with psilocybin. **Proceedings of the National Academy of Sciences**, v. 109, n. 6, p. 2138–2143, 7 fev. 2012.
- CARHART-HARRIS, R. L. et al. The entropic brain: a theory of conscious states informed by neuroimaging research with psychedelic drugs. **Frontiers in Human Neuroscience**, v. 8, 2014.
- CARHART-HARRIS, R. L. et al. Neural correlates of the LSD experience revealed by multimodal neuroimaging. **Proceedings of the National Academy of Sciences**, v. 113, n. 17, p. 4853–4858, 26 abr. 2016.
- CARHART-HARRIS, R. L. The entropic brain - revisited. **Neuropharmacology**, v. 142, p. 167–178, nov. 2018.
- GAZZANIGA, M. S. **Who's in charge? free will and the science of the brain**. First Ecco paperback edition ed. New York, NY: Ecco, 2012.
- HUMPHREY, C. Shadows Along the Spiritual Pathway. **Journal of Religion and Health**, v. 54, n. 6, p. 2376–2388, dez. 2015.
- JABLONKA, E. The evolutionary implications of epigenetic inheritance. **Interface Focus**, v. 7, n. 5, p. 20160135, 6 out. 2017.
- JUNG, C. G. **Tipos psicológicos**. Tradução: Lúcia Mathilde Endlich Orth. Petrópolis: Vozes, 1991. v. 6. (Original publicado em 1971)
- KAWAGUCHI, D. **Em busca do telos perdido: a intuição e a experiência psicodélica interpretadas a partir de uma perspectiva teleológica, num diálogo entre neurociência cognitiva e psicologia analítica**. Tese de doutorado—São Paulo: Universidade de São Paulo, 2024.
- KHACHOUF, O. T.; POLETTI, S.; PAGNONI, G. The embodied transcendental: a Kantian perspective on neurophenomenology. **Frontiers in Human Neuroscience**, v. 7, 2013.
- KOFFKA, K. **Princípios de psicologia da Gestalt**. São Paulo: Cultrix, 1983.

LALAND, K. N. et al. The extended evolutionary synthesis: its structure, assumptions and predictions. *Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences*, v. 282, n. 1813, p. 20151019, 22 ago. 2015.

LALANDE, A. *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*. [s.l.] Martins Fontes, 1999.

LAUGHLIN, C. D.; MCMANUS, J.; D'AQUILI, E. Brain, symbol & experience: toward a neurophenomenology of human consciousness. New York: Columbia University Press, 1992.

MACLEAN, K. A.; JOHNSON, M. W.; GRIFFITHS, R. R. Mystical experiences occasioned by the hallucinogen psilocybin lead to increases in the personality domain of openness. *Journal of Psychopharmacology*, v. 25, n. 11, p. 1453–1461, nov. 2011.

MARALDI, E. D. O. Experiências Anômalas e Dissociativas em Contexto Religioso: Uma Abordagem Autoetnográfica. *PHENOMENOLOGICAL STUDIES - Revista da Abordagem Gestáltica*, v. 26, n. 2, p. 147–161, 2020.

MCCRAE, R. R.; JOHN, O. P. An Introduction to the Five-Factor Model and Its Applications. *Journal of Personality*, v. 60, n. 2, p. 175–215, jun. 1992.

NAGEL, T. *Mind and cosmos: why the materialist neo-Darwinian conception of nature is almost certainly false*. New York: Oxford University Press, 2012.

PAPADOPOULOS, R. K. (ED.). *The handbook of Jungian psychology: theory, practice and applications*. London ; New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2006.

PIERI, P. F. *Dicionário Junguiano*. 2. ed. SÃO PAULO, SP: Paulus Editora, 2022.

POLLAN, M. *Como mudar sua mente: O que a nova ciência das substâncias psicodélicas pode nos ensinar sobre consciência, morte, vícios, depressão e transcendência*. [s.l.] Intrínseca, 2021.

RAICHLE, M. E. et al. A default mode of brain function. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, v. 98, n. 2, p. 676–682, 16 jan. 2001.

RAICHLE, M. E. The Brain's Default Mode Network. *Annual Review of Neuroscience*, v. 38, n. 1, p. 433–447, 8 jul. 2015.

SHAMDASANI, S. *Jung e a construção da psicologia moderna*. [s.l.] Ideias e Letras, 2006.

SPERRY, R. Mind-brain interaction: mentalism, yes; dualism, no. Em: SPERRY, R. (Ed.). *Science and moral priority: merging mind, brain, and human values*. Oxford: Blackwell, 1983. p. 77–103.

SPERRY, R.; SPERRY, R. W. *Science and moral priority: merging mind, brain, and human values*. Oxford: Blackwell, 1983.

WINKELMAN, M. J. The Mechanisms of Psychedelic Visionary Experiences: Hypotheses from Evolutionary Psychology. *Frontiers in Neuroscience*, v. 11, p. 539, 28 set. 2017.

ZACHARIAS, J. M. *QUATI: questionário de avaliação tipológica (versão II)*. São Paulo, SP: Votor, 2003.

ZACHARIAS, J. M. *Tipos - a Diversidade Humana*. [s.l.] Votor Editora, 2021.

CAPÍTULO 10

A BIOGRAFIA HUMANA E A RELAÇÃO COM O OUTRO E O SI-MESMO

Deborah J. Worthington (Debbie)

Analista Junguiana Psicossomática, formada pelo IJEP – Instituto Junguiano de Ensino e Pesquisa, baseada em São Paulo; sua monografia gerou o livro: *Jung na contemporaneidade: A Astrologia no suporte ao processo terapêutico*.

Palestrante, professora, autora e consultora. Cursos de especialização pelo Centre of Applied Jungian Studies.

Especialista em Jungian and Post Jungian Clinical Concepts, Alchemy of Symbol, Anima Animus. Livro Vermelho, Livros Negros, Desenvolvimento da Personalidade, psiquiatria clínica, diagnóstico e terapêutica contemporâneos e a psicopatologia simbólica, Complexo Materno, Mitologia, entre outros.

Membro da Sociedade Antroposófica onde fez e aplicou cursos e workshops. Representante do Centre of Jungian Studies no Brasil, com o qual colabora com traduções, estruturação de cursos e suas aplicações. Ela é diretora da Escola de Astrologia Integral, online, desde 2012 e tem uma prática de consultoria ativa há mais de 30 anos. Desenvolveu uma abordagem fortemente psicológica da astrologia, baseada na Antroposofia e com influência em seus estudos astrológicos, dos saberes Teosóficos e Rosa-cruzes; combinou com seu próprio trabalho

psicológico, desenvolvido a partir de sua pós-graduação em Psicologia Junguiana e Psicossomática. Uma formação em comunicação social se une e acentua seu grande interesse na relação entre os ciclos individuais e coletivos, desenvolvimento humano e crescimento pessoal. Já palestrou e desenvolveu trabalhos em eventos na Gaia, Regulus, Sinarj, CNA, Cinastro, Astrological Association (Reino Unido).



1 | INTRODUÇÃO

Este artigo emergiu de demandas no set terapêutico onde o tema do relacionamento se manifestou em diversos

formatos, situações, questionamentos.

O amor romântico é uma experiência de mudança de vida cheia de potencialidades e perigos. Pode ser a experiência mais bonita e inebriante, e pode causar a dor mais horrível. A experiência do amor pode servir como um portal para aumentar o autoconhecimento e mais compaixão e amor por si mesmo e pelos outros. No entanto, exige que a alegria e a dor do amor sejam entendidas como reflexo de nossa condição humana.

O que aqui pretendemos apresentar, é o resultado dessa reflexão e sua aplicação onde combinamos Psicologia Junguiana, Antroposofia e sua análise biográfica e elementos da astrologia, que se descontam nas progressões.

2 I A TEORIA DOS SETÊNIOS DE RUDOLF STEINER

A **teoria dos setênios** é uma das bases da Antroposofia, criada pelo filósofo Rudolf Steiner. Dentro desse pensamento, a ideia é ver a vida de forma cíclica, a partir da observação dos ritmos da natureza, e com o cosmos; divididos em fases de sete anos.

Esse referencial foi aplicado inicialmente por Steiner (2008), para o desenvolvimento da Pedagogia Waldorf e desenvolvido pela Dra. Gudrun(1998, 2000, 2002, 2006), em seu trabalho com adultos, que chamou de “biográfico” que desdobra o caminho de evolução do ser humano como um todo e posteriormente ampliado para aplicação nas organizações, pela Pedagogia Social.

A referência para Steiner e posteriormente para a Dra. Gudrun, dos sete anos, tem por base o ritmo de Saturno, último planeta que enxergamos a olho nu, ao qual é atribuído o significado de “limite”. Correspondia em nossa visão terrena à linha do horizonte que enxergamos, mas sabemos que além, há o que transcende, que só podemos “enxergar” com outro tipo de olhar. Os estudos do Dr. Gerardo A. Blanco, médico antropósófico e do astrólogo Lindbergh Pessoa, incluíram posteriormente Urano, que também tem um ritmo de sete anos, além de Netuno e Plutão.

Nos relacionamentos humanos, em especial no relacionamento romântico, tais princípios também podem ser observados e são resultado da biografia de cada indivíduo.

Na perspectiva da Psicologia Analítica (**Junguiana**), descrever as etapas de desenvolvimento do indivíduo é difícil, pois suas produções apresentam estudos sobretudo da fase adulta.

Mas é importante notar que parte dessa lacuna foi preenchida por estudiosos ligados a Jung, principalmente Michael Fordham em *A Criança como Indivíduo* (2003) e Erich Neumann em *História da Origem da Consciência* (2008) e *A Criança* (1991).

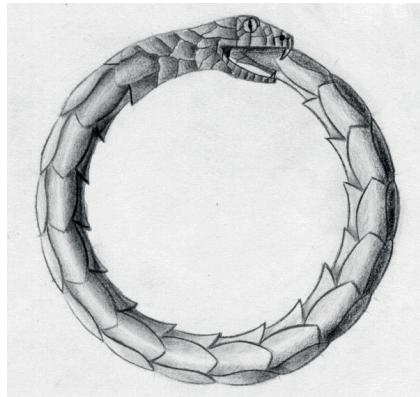
3 | ZERO A SETE ANOS

No estágio inicial (0 aos 7 anos) Jung diz: “E prossegue, a falta de consciência é que originada na indiferenciação. Ainda não existe o “eu” claramente diferenciado do resto das coisas, mas tudo o que existe são acontecimentos ou ocorrências, que tanto podem pertencer a mim como a qualquer outro.” (JUNG 1988, pg. 45)

O estágio inicial, anterior ao nascimento do ego, foi descrito por Neumann (1991), como a *Uroboru* (serpente que engole a própria cauda). Essa imagem descreve o *Self* primordial, de onde o ego individual emerge. Esse é o estágio onde o ego se encontra mergulhado no inconsciente coletivo. Aos poucos o ego vai se diferenciando dessa totalidade e tendendo a uma separação inicial, para posteriormente se relacionar com o *Self* novamente.

Esta realidade é característica na relação do nenê com sua mãe. Segundo Neumann (1991), “a relação primal é cósmica e transpessoal porque a criança não possui nem um ego estável nem uma imagem corporal delimitada” (p.13). Trata-se de uma realidade unitária na qual a criança encontra-se totalmente dependente da mãe que representa tanto o mundo como o *Self*.

Para Steiner (2008) e Gudrun (2002, 2006), essa etapa é descrita como a etapa da ligação visceral interna com a mãe, responsável, pela interpretação e provimento das necessidades físicas e anímicas da criança. Nesse período, segundo Steiner, é que se estabelece as bases para o desenvolvimento das qualidades de Interioridade, Sensibilidade, Expressão dos sentimentos, reconhecimento do ser e autoestima. Se estas qualidades são desenvolvidas adequadamente, a criança desenvolve uma qualidade de confiança básica no mundo. Do ponto de vista astrológico observamos então as manifestações lunares da carta natal até os 2 anos delimitada pelo seu reconhecimento no espelho; e a partir de então à mercúrio, quando aprimora o andar, falar, ouvir, o tato, o olfato.



4 | SETE A QUATORZE ANOS

A fase dos 7 aos 14 anos é demarcada em seu início pela substituição dos “dentes de leite” pelos dentes definitivos e no período final, geralmente a puberdade já se manifestou. Não à toa, se dá a primeira quadratura de saturno em trânsito com o saturno do mapa natal. A relação pai/ professor adquire preponderância, segundo Steiner, e eles são as pontes de ligação com o mundo externo. Os pais e professores são nesse período os provedores das necessidades de conhecimento e materiais. Aqui se desenvolvem as qualidades da Iniciativa, clareza, objetividade, força, perseverança e metas para o futuro. Se desenvolvido adequadamente, o jovem está apto a descobrir o mundo pelo sentir.

Só quando o ego experimenta a si mesmo como algo distinto e diferente do inconsciente, há superação do estágio embrionário e só então pode se formar um sistema, autônomo e baseado em si mesmo, da consciência. (NEUMANN, 1995, pg. 52). Segundo Neumann (1995), o alvo da vida agora é tornar-se independente do mundo, destacar-se e ter autonomia. Na criança, embora o ego e a consciência se preocupem principalmente com a adaptação, é possível encontrar a tendência à autoformação.

5 | QUATORZE A VINTE E UM ANOS

Na fase seguinte, dos 14 aos 21 anos, forma-se novamente outra quadratura e a oposição Saturno em trânsito, com Saturno Natal e o primeiro retorno do Nodo Lunar. Aqui Steiner informa que surge o erotismo e interesse pelo outro. O “Eu” se manifesta como expressão diferenciada e única. Nesta fase, segundo Steiner (2008), a Educação deve ter foco na Educação pela verdade, diálogo e liberdade com responsabilidade, pois a alma adolescente está aberta aos ideais e amor universal. Nessa fase encerra-se o grande ciclo de encarnação/ educação receptiva e terá início a próxima fase de “plenitude terrestre”, de “Lutar” ou fase “Expansiva”. Aqui se faz a ponte com o mundo.



Segundo Jung, a expressão do Eros, ligada a alma feminina, também tem sua manifestação na Anima masculina, e é também intrínseco, isto é, a habilidade de ver além do ego projetado e de assimilar em nosso ser consciente. Este é Eros, como “desejo para a perfeição”, que é necessário para que nós nos sintonizemos com nossa personalidade. Compreendendo “o amor passional” e o “desejo pela perfeição” como “a ligação psíquica”, Jung demonstra também que o desejo pelo amor é um desejo para a interconexão e a

interação com outros seres conscientes ou sensíveis. Ele ressalta “.... Um Eros inconsciente sempre se manifesta sob a forma de poder (CW 9/1 167).

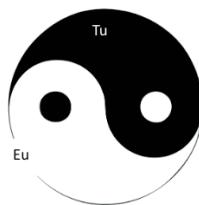
Nessa fase os princípios masculino e feminino buscam integração, ou seja, devem gerar a resultante da fase Urobórica (infância) e puberdade. Na astrologia trata-se do fechamento de um primeiro ciclo, tendo correspondência com a triplicidade: cardeal (impulso inicial, princípio), fixo (encarnação, incorporação, materialidade) e mutável (criatividade, integração, flexibilidade, abertura para o novo que irá surgir). Esta nova fase seria a síntese das anteriores.

Jung diz: “Nem o princípio materno, nem o princípio paterno podem existir sem o seu oposto, pois ambos eram um só no início e tornar-se-ão um só no fim. A consciência só pode existir através do permanente reconhecimento e respeito do inconsciente: toda vida tem de passar por muitas mortes”. (CW 9/1 178).

Em outro trecho referindo-se ao trabalho de Freud ele oferece sua compreensão: “Melhor seria dar àquilo que ele tem em mente, o nome de “Eros”, recorrendo às antigas concepções filosóficas de um “pan-eros” que impregna toda a natureza viva como criador e fecundador” (...) “Portanto achei oportuno admitir uma grandeza hipotética, uma “energia”, como princípio de explicação psicológica e designá-lo de “libido”, no sentido clássico da palavra (desejo impetuoso), sem com isso fazer qualquer afirmação sobre sua substancialidade. Com essa grandeza, os processos dinâmicos podem ser facilmente explicados e sem aquela deturpação própria de uma explicação baseada em motivo concreto” (CW 10/3 5, 7).

6 | VINTE E UMA A VINTE E OITO ANOS

Dos 21 aos 28 anos, inicia a fase de plenitude terrestre, onde deve ocorrer, segundo Steiner (2008) e Gudrum (2002), o amadurecimento psíquico. É uma fase emotiva, onde ocorre uma relação de fusão com o mundo e ao mesmo tempo, de autoafirmação. Embora época de autoafirmação, aqui se inicia a busca pela “outra metade” e a fusão é também o impulso nas relações amorosas. A busca pela relação Erótico-afetiva. Onde a frase comum entre os apaixonados é “só vou se você for”...



“Rudolf Steiner denomina esta fase de “fase de maturação terrestre”, não simplesmente de maturação sexual, pois esta parte é apenas um lado. Esta etapa

representa um limiar; até então, o ser humano era muito mais cósmico e espontaneamente ligado à natureza. Agora ele se liga profundamente á terra e a gravidade da terra começa a tomar conta do seu corpo; ele se torna um “cidadão terreno”, “capaz de atuar na sociedade, na Terra, e de viver o seu destino.”

“Estabelecer-se no mundo, cortar os vínculos com a infância que nos ligam aos pais, arranjar um parceiro sexual e iniciar uma nova família constituem, para Jung, a tarefa do indivíduo na primeira metade da vida” (in MEIA-IDADE, INDIVIDUAÇÃO E ORGANIZAÇÕES Fernando C. Prestes Motta)

Segundo Jung:

“Devido ao amadurecimento sexual, surge a possibilidade da nova ‘participation mystique’ pessoal e, portanto, também a possibilidade de substituir aquela participação pessoal, que foi perdida, da identidade com os pais. Um novo arquétipo é constelado: no homem, o arquétipo da mulher e, na mulher, o arquétipo do homem (...) Por razões que ainda discutirei mais adiante, dei ao arquétipo feminino que está no homem o nome de *anima* e ao arquétipo masculino que está na mulher o nome de *animus*”. (CW 10/3 71)

7 | VINTE E OITO A TRINTA E CINCO ANOS

Dos 28 aos 35 temos o que é denominado por Steiner, como a fase racional. O Ser adulto passa a ter uma relação de separação com o mundo, e do ponto de vista Junguiano, quer quebrar o “espelho” (projeções) ultrapassar ou tornar consciente suas sombras e integrar a Anima e o animus. Diz Jung: “...até onde a lógica humana alcança, a unificação dos opostos equivale a um estado de inconsciência, pois o estado de consciência pressupõe, ao mesmo tempo, uma diferenciação e uma relação entre o sujeito e o objeto. Onde não existe um “outro” ou ainda não chegou a existir, cessa a possibilidade de se tornar consciente”. (CW 9/2 301).

Na relação que na fase anterior era basicamente erótico afetiva, passa a ser solicitada uma relação de parceria. Nessa fase, o indivíduo tem em sua carta natal por trânsitos e progressão, o retorno da lua progredida que oferece a possibilidade de uma maior maturidade emocional e o retorno de saturno que representa o fechamento do ciclo com um maior amadurecimento e “centramento”.

Aqui a relação amorosa deve evoluir para um maior companheirismo e a divisão de tarefas se daria de forma harmoniosa e natural.

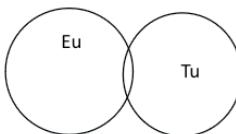
“Eu faço o supermercado e você faz o jantar



8 I TRINTA E CINCO A QUARENTA E DOIS ANOS

Dos 35 aos 42, segundo Steiner, estamos em busca da essência. Nos perguntamos Eu Tu que significado tem para cada um de nós certo estilo de vida, se é bom para ambos, o que precisa mudar para ser melhor?

“Chega um momento em sua vida em que você sabe que a vida que você viveu acabou e você não tem a menor ideia de quem está se tornando”. Marion Woodman (1997). Segundo Jung, é o início da Metanóia. Nesta trajetória dos 35 aos 42, astrologicamente temos muitos aspectos desafiadores como a oposição da lua progredida, oposição de saturno, a oposição de Urano em trânsito com Urano Natal, 2º retorno do Nodo luar, quadratura de Netuno em trânsito com Netuno natal, todos esses aspectos, segundo a astrologia, demandam que o indivíduo renasça de si mesmo, a partir de sua própria verdade. Agora a união passa por um escrutínio e muitas vezes pela incapacidade de adaptação e evolução ele acaba. Alguns chegam no limiar e optam pelo parceiro, agora com outra percepção. “Agora eu percebo e honro a escolha consciente e amorosa pelo parceiro. A relação evolui para o companheirismo”. “Sou mais eu por que estou contigo”



9 I QUARENTA E DOIS A QUARENTA E NOVE ANOS

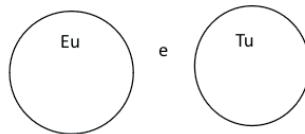
Dos 42 aos 49, vem a perda da beleza física e a descoberta do mundo interior. Novos valores são desenvolvidos. Se estabelece uma relação de comunhão, segundo Steiner.

Na Psicologia Analítica, no desenvolvimento do processo de individuação a partir da Metanóia, não é mais sobre o que você quer, mas sobre o que você está disposto a dar. Se dá um encontro. Isso se refere a uma reunião e troca entre duas pessoas. A diferença entre um encontro e um relacionamento é que um encontro é uma escolha consciente - ambas as partes escolhem estar envolvidas. Há uma reunião entre minha essência e sua essência. Eu devo estar em um relacionamento para experimentar um encontro. É importante ter encontros em nossos relacionamentos. É o nível mais alto de conexão.

Essa experiência de estar presente com o “nós” permite que ambas as partes sejam vistas e vejam a outra. Se houver diálogo e encontro, o relacionamento pode mudar. Se um dos parceiros estiver bloqueado, não há chance de mudança

O relacionamento me permite ter opiniões que diferem em princípio e permito que meu parceiro seja diferente. Nossa relacionamento cultiva a diversidade e a apreciação uns pelos outros. Essa diferença entre nós permite o diálogo que enriquece a nós dois.

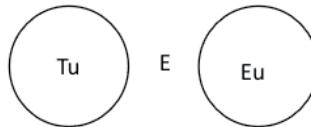
Meu parceiro e eu podemos abordar questões e hábitos um do outro que nos perturbam e o diálogo pode trazer uma correção saudável. Posso corrigir meu parceiro e meu parceiro pode me corrigir, mas também compensamos as fraquezas um do outro. Neste momento “Eu ajudo você a conseguir”



10 | QUARENTA E NOVE A CINQUENTA E SEIS ANOS

Dos 49 aos 56, prossegue o processo de individuação. Mas o que significa processo de individuação? Carl Jung (1991), diz que: “Esse processo torna aqui o homem sábio, e o ser humano passa a ensinar quem precisa, há uma atitude mais cooperativa, pois desenvolve a percepção de interdependência.” E ainda complementa destacando em outro momento um aspecto importante ... “a Persona é um obstáculo ao desenvolvimento individual. A dissolução da persona é, portanto, uma condição indispensável à individuação” (CW 7/2 pag. 168). Essa análise da fase em questão, está perfeitamente em sincronia com a demanda dos trânsitos planetários que ocorrem nesse período.

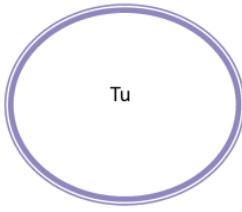
A comunhão se aprofunda, e a expressão passa a ser: “Você primeiro. Eu estou junto”



11 | CINQUENTA E SEIS A SESSENTA E TRÊS ANOS

E após os 56 até os 63 se desenvolve a consolidação da ‘comunhão’ e uma nova expressão de amor é definida. Nesta fase se dá o segundo retorno de saturno, Trígono de Urano em trânsito com urano natal, trigono de Netuno em trânsito com netuno natal. Se, se desenvolvem com amor as transições de cada ciclo, são então felizes e semeiam a felicidade em torno. A luz irradia de dentro para fora. E a vida e o mundo fazem sentido. Agora se está a serviço do bem geral A Expressão nesse período e daí para diante passa a ser:

“O importante é que você esteja bem”. Amadurecer nesse sentido seria ajudar o desenvolvimento da individualidade do outro. Apoiar seu processo de individuação



12 | CONSIDERAÇÕES FINAIS

Jung nos diz:

"Todos e cada um são estranhos no meio de estranhos. A libido de parentesco, que nas comunidades cristãs primitivas ainda criava um vínculo que satisfazia o coração, perdeu seu objetivo há muito tempo. Mas como ela é um instinto, nenhum substituto a satisfaz. O que ela quer é o vínculo humano. É esse exatamente o núcleo do fenômeno de transferência, que é impossível eliminar, por quanto a relação com o SiMesmo é ao mesmo tempo a relação com o próximo. E ninguém se vincula ao outro, se antes não se vincular consigo mesmo. A realização consciente da unificação interior é inseparável da relação humana, que é condição indispensável, pois sem o vínculo com o próximo, reconhecido e aceito conscientemente, a síntese da personalidade simplesmente não se faz". (CW 16/2 4443.445)

Sem o outro, não me realizo enquanto Si-mesmo, não caminho em meu processo de individuação e para tanto, consideramos três instâncias

- Relacionamento – nossa capacidade de nos relacionarmos como seres humanos inteiros com o mundo e com outras pessoas. Para que o relacionamento tenha uma medida igual de coração e mente, a psique depende da contra sexualidade para compensar a unilateralidade natural da personalidade.
- Espírito, que desempenha um papel significativo na determinação de como pensamos e sentimos sobre nossas vidas no mais íntimo de nossos corações. Não é o que dizemos, mas o espírito que trazemos ao mundo, que sentimos dentro de nós e que os outros percebem quando interagem conosco.
- O arquétipo da Anima/Animus forma uma ponte entre nosso inconsciente pessoal e o que Jung chama de Inconsciente Coletivo. A anima/animus é a capacidade de criação de imagens que usamos para extrair imagens inspiradoras, criativas e intuitivas do mundo interior (estritamente falando, mundo interior transpessoal).

A arte de ter um relacionamento verdadeiro e amoroso é permanecer você mesmo na presença do outro. Você está com eles, mas ao mesmo tempo se torna mais você mesmo. O valor que você atribui a si mesmo no relacionamento está diretamente relacionado à sua capacidade de estar centrado em si mesmo. Como diz Jung: "Os homens raramente se separam da sexualidade, porque para eles é demasiado evidente, mas o que lhes falta é Eros – a função relacional".

Existem dois elementos para o desenvolvimento pessoal.

O primeiro é respeitar e permitir que seu parceiro seja quem ele é – sua autonomia. Já o segundo é uma certa renúncia à expectativa; meu amor não está ligado ao que você faz. A tensão está no relacionamento ou em mim. Essa tensão é o que provoca o crescimento pessoal.

O diálogo traz movimento em um relacionamento saudável. Ser capaz de estar aberto ao outro e ser tocado pelo outro é um fator chave para um diálogo eficaz. Cada pessoa precisa se posicionar – perante o outro e consigo mesmo.

REFERÊNCIAS

JUNG, C.G. **Psicologia do inconsciente**. Petrópolis: Vozes, 2014.

JUNG, C.G. **O símbolo da transformação na missa**. 7 ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

JUNG C.G. **Estudos sobre o simbolismo de si-mesmo**. Petrópolis: Vozes, 1990.

JUNG, C.G.; WILHELM, R. **O Segredo da Flor de Ouro**. Um livro da vida chinês. Petrópolis, Vozes: 1971

JUNG, C.G. **Tipos Psicológicos** 8. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1991.

JUNG, C.G. **Civilização em transição** 6.ed. Petrópolis: Vozes 2013.

JUNG, C.G. **O Eu e o Inconsciente** 27. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015

JUNG, C.G. **Ab-reação, análise dos sonhos e transferência**. 9.ed. Petrópolis, RJ: Vozes 2012

VON FRANZ, M. L. **O processo de individuação**. In: JUNG, C. G. **O homem e seus símbolos**. 11a edição. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1992.

BURKHARD G. **A biografia humana**. série Higiene Social, São Paulo, 1998

BURKHARD G. **Tomar a vida nas próprias mãos**. São Paulo, Antroposófica, 2000

BURKHARD G. **Biográficos**. São Paulo, Antroposófica, 2006.

BURKHARD G. **Bases antroposófica da Metodologia Biográfica**. São Paulo, Editora antroposófica, 2002

FORDHAM, Michael. **A Criança como Indivíduo, Cultrix**, 2002.

LIEVEGOED B. **Fases da Vida**. São Paulo, Antroposófica, 1991.

LIEVEGOED B. **Desvendando o Crescimento**. São Paulo, Antroposófica, 1994

MOTTA, Fernando C. Prestes in Meia-Idade, Individuação e Organizações ResearchGate

O'NEIL, G. G. **The Human Life**. New York, Mercury Press, 1990

NEUMANN, Erich. **The Origins and History of Consciousness**, Princeton University Press, 1995.

NEUMANN, Erich. **The Child**, Boston, Shambhala, 1991.

STEINER, Rudolf. O **Estudo Geral do Homem – Uma base para a pedagogia Waldorf**. 5^a edição. Editora Antroposófica, 2008

WOODMAN, Marion. **Dancing in the flames**, Shambhala Publications, 1997.

CAPÍTULO 11

O DIÁLOGO ENTRE A PSICOLOGIA ANALÍTICA E A FILOSOFIA EM DIREÇÃO AO CUIDADO DE SI

Maddi Damian

Psicólogo. Possui mestrado em Psicologia (Psicologia Clínica) pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (1996) e doutorado em Psicologia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2003), Pós-doutorado em Psicologia Médica e Psiquiatria pela UNICAMP (2006), pós doutor em Ciências das Religiões, UFJF 2019. Professor associado da Universidade Federal Fluminense, leciona Teorias e Técnicas Psicoterápicas, Psicopatologia e Estágio Supervisionado, supervisor clínico. Avaliador ad hoc para cursos de graduação do Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira (desde 2002). Tem como interesse, principalmente, as seguintes áreas: psicologia clínica, fenomenologia hermenêutica, epistemologia, psicologia junguiana, arteterapia e saúde mental. Trabalhou até 1998 como coordenador técnico da clínica “Casa das Palmeiras”, Diretor técnico da Casa das Palmeiras, implementou e coordenou o programa de saúde mental do município de Vassouras. Tem formação como analista junguiano pela Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica do Rio de Janeiro. Coordenador do grupo de estudos do Museu de Imagens do Inconsciente, Bacharelado em Filosofia, UFRJ.



Discute-se amplamente sobre a não-existência de uma filosofia oriental, visto que a filosofia em si é um construto ocidental, sendo aquilo que se concebe como filosofia a problematização a partir do pensamento sistemático da razão, que se propõe a falar sobre as coisas a partir de métodos estabelecidos a priori. A filosofia seria uma tarefa grecoromana que se desenvolve no continente europeu e implica na impossibilidade de se falar em filosofia fora deste contexto e desta intenção (VERAS, 2019).

Porém, em relação a isso veremos que o pensamento não é propriedade grecoromana ou europeia. Basta considerarmos M. Dogen (nascido em 1200) e o Shobogenzo, reunião de palestras, taishôs, dadas para os monges nos mosteiros, “o verdadeiro olho do Dharma”. São noventa e cinco capítulos, mas não são escritos como estendemos a produção filosófica, baseada na especulação ou em um pensamento solitário, que visa inserir o mundo numa medida. Como estamos acostumados a pensar a filosofia como a criação de sistema, esse sim, pode se tornar um problema ao falar do pensamento oriental. Nesse aspecto, falamos em religião ou filosofia quando se fala a respeito da psicologia ou da literatura abdharmica (BELUZZI, 2015).

Ananda Coomaraswamy é um dos autores que afirmam que a filosofia oriental não existe. Mais contemporaneamente, começou diálogos entre o Japão, China e o subcontinente indiano com a Europa. Heiniger teve alunos que eram japoneses, assim como Eugen Herrigel, professor de filosofia alemã convidado a lecionar no Japão, que escreveu diversos livros sobre o pensamento japones, mais propriamente o zen budismo.

No hinduísmo há a constituição de duas ordens narrativas. A textualidade hindu, dos vedas e os tantras. Nos vedas há a divisão em brahma e os upanishads, numa mesma textualidade se tem três categorias de narrativas distintas, o que poderíamos chamar de filosofia é o que está ali presente nos upanishads, classicamente se enumeraram em dezoito upanishads principais, mas há centenas de upanishads. Os vedas são entendidos como textualidade que é recebida por “ouvir”, sua origem é a transmissão oral de uma dimensão do sagrado que posteriormente é fixada na escrita, mas não está nela. Preservados pela memória e só posteriormente eles são colocados na forma escrita, mas ainda até hoje há famílias assim que se dedicam a memorizar, preservar e transmitir esses ensinamentos. Dos Vedas, a parte intermediária entre os upanishades são os modos de condução dos rituais, os bramanas. Dos upanishads e seus comentários se desdobraram as escolas filosóficas-religiosas, como o Vedanta e a Sankya. Por outro lado há os itihasas, as narrativas como Mahabarata, Ramayana e Bhagavad Gita. O Vedanta que é o final dos vedas, é parte que propriamente dita, diria respeito ao que nós chamamos de filosofia, não sendo, assim, um exercício de pura reflexão, pensar sobre as coisas (MACEDO, 2009; VERAS, 2019).

Pierre Hadot (1999) é um historiador de filosofia e pensador que pode nos auxiliar a pensar esta questão da filosofia ou redimensionar a filosofia como prática, nos aproximando de modo mais apropriado do pensamento do subcontinente indiano e do budismo chinês e japonês, de modo a nos mostrar como o pensamento se caracteriza em seu seio. Este autor irá fazer uma distinção entre filosofia como sistema, como uma teoria que tente capturar e inserir o mundo em esquemas e vida filosófica, ou seja, filosofia como um projeto de transformação de si, da relação consigo mesmo, com o outro e com o cosmo, esta sua reflexão parte do que chama de problema estético do texto, do modo como o pensamento é gerado e produzido, assim como do contexto em que se dá.

Um caso é o de Platão-Sócrates, onde o pensamento se dá na relação dialógica com o outro através do diálogo, visando a uma transformação daquele com o qual Sócrates dialoga. Vai conduzir a uma concepção de filosofia intermediária, entre a ideia de sabedoria e pensamento do subconsciente indiano, da China, do Japão, para ajudar a pensar a questão e o cuidado de si. De uma maneira bem própria, bem particular que influenciou a Foucault, quando escreveu “Hermenêutica do sujeito” a partir da leitura de Pierre Hadot. A partir daí, haveria pelo menos duas acepções da filosofia com as quais se pode trabalhar. Em uma dimensão, que é mais epistemológica, cognitiva, consciente, a filosofia faz como uma metodologia de construção do conhecimento e a justificativa desse modo de construção sobre as coisas, porém como tarefa da sabedoria e do cuidado de si a filosofia seria o caminho para a libertação do sofrimento e teria uma dimensão soteriológica, seria o cuidado de si.

A ideia da filosofia como construção de sistema, ou seja, construção através de uma linguagem rigorosa, coerente, um sistema de reflexão que permite falar sobre todas as coisas, presume uma pretensão de abranger todos os fenômenos, e é o que caracteriza a filosofia nesses aspectos. Como disse Aristóteles, “são tratadas as causas eficientes”, ou seja, fala das causas e dos fenômenos da sua origem, das suas causas. A filosofia, como disse Pierre Hadot (1999), é a vida filosófica, ou seja, ao invés da busca da construção de um sistema teórico para integrar o real, é poder usar da reflexão como um processo de transformação de si. Hadot, a partir de um problema estético dos escritos de filosofia, começou a questionar se não haveria algo singular naquelas textualidades. Se seria uma dificuldade do pensador ou se o estilo se refere a alguma intenção que se encontraria trabalhada no texto, quanto ao conteúdo e a própria concepção da tarefa da filosofia.

No prefácio de seu livro “Filosofia Antiga e Exercícios Espirituais” ele esclarece bem essa questão, que passa a nomear como exercícios espirituais. Pierre Hadot afirma continuamente que a construção da categoria de exercício espiritual estaria ligada a um problema estritamente literário. Assim, esta categoria é uma chama hermenêutica para certas textualidades que possuem um caráter próprio que remete a uma compreensão de filosofia singular e distinta da compreensão de filosofia como sistema. Esse caráter próprio é de serem textos reflexivos e de formação. Creio que esta distinção de Hadot e a chave hermenêutica que constrói com a categoria de exercícios espirituais se aplicam bem à compreensão do modo de funcionamento das narrativas e textualidades sapienciais, ou seja, das textualidades que compõem a estrutura narrativa que encontramos no subcontinente indiano assim como nos países por onde o budismo se difundiu e especificamente na literatura do Tripitaka e em M. Dogen (GENIS; GALLO, 2015).

De forma análoga, podemos usar esta chave de Hadot para a compreensão da textualidade de C. G. Jung, considerando as questões estéticas que encontramos em seus textos, assim como sua intenção clara de reforçar a ideia que a psicologia possui uma continuidade com as tradições sapienciais. Encontramos no próprio estilo da escrita de

Jung algumas características que podemos chamar de estética narrativa. No caso dele não trabalhar um conceito, com a tentativa de definição daqueles processos, ou elementos dos quais ele trata, afirma que a melhor linguagem ou a mais rigorosa para tratarmos do inconsciente é a conotativa, a linguagem do “como se”. Ele não transforma a ideia num conceito ou definição que tente congelar os processos de transformação da própria vida ou do inconsciente. Então como explicar a aparente incoerência de alguns filósofos, o estilo das textualidades sapienciais e a escrita de Jung? Onde buscar um novo tipo de modo de compreensão?

Pierre Hadot queria confrontar o tema historicamente constante da incoerência de certos filósofos, e podemos transpor suas questões para outros horizontes, além do problema da filosofia européia. Ao leremos alguns textos da filosofia européia somos levados à mesma indagação de Hadot, como quando pensamos em afirmações tais como a não existência de um pensamento filosófico no “Oriente”. Então verificamos, através desta análise, que as obras filosóficas da antiguidade não eram compostas para expor um sistema, mas para produzir um efeito formativo. O filósofo queria trabalhar os espíritos de seus leitores ou ouvintes, para certa disposição, produzir um estado de disponibilidade (HADOT, 2006).

Jung chama essa disponibilidade de *stimmung* ou *bestimmen*, que traduzir-se-ia por “ambiente, afinação, clima emocional”. Porém, na concepção de subjetividade romântica, é descrito o horizonte semântico de tal palavra por “colocar em harmonia a mão, o instrumento e a música”, advém este termo do campo da arte, não podendo ter uma definição rigorosa, uma vez que pode também ser também compreendido como “corresponder”, responder a um chamado, tal como descreve Jung. O pensamento é um processo de harmonização, é formativo, essa é a ideia que Pierre Hadot vai destacar, tanto quanto Jung, e que encontramos na textualidade sapiencial. Há, assim, dois modos de se pensar filosofia, sendo essa a investigação que o conduziu a ideia de que as obras filosóficas antigas não eram compostas por um sistema, mas para produzir um efeito formativo. Antes, formar os espíritos que os informar, eis a base sobre a qual repousa a ideia de exercício espiritual. Portanto, não há de se causar espanto a importância reafirmada sem cessar de termos atenção quanto a isto: ler é um exercício espiritual, e devemos aprender a ler, mas sem deixar de contemplar que a leitura não é uma atividade passiva, pois o que lemos é algo que vai além do texto exposto. Daí a necessidade de aprendermos a ler, mas não somente ler o texto, ler o próprio mundo a partir dele (HADOT, 1999).

A filosofia em Platão, no Teeteto, surge do espanto. Porém, o que entendemos por espanto? A filosofia é produto e se produz no questionar. Não se propõe a dar respostas, mas sim para aprendermos a olhar, a fazermos perguntas, a questionar. Por isso a filosofia é transgressora e transformadora, por isto Sócrates é executado como inimigo do Estado. O espanto é a crise, colocar em suspenso a realidade imediata e a fazer estalar. Porém, não advém da subjetividade, mas como um acontecimento do próprio mundo que se quebra

e nos leva a olhar e pensar. Então, assim como aprendemos a ler o texto, aprendemos a ler o mundo, e um dos aspectos de aprender a ler é fazer perguntas, dialogar, não sendo este um processo solitário, pois a aprendizagem se dá somente na relação com o outro (MACHADO, 2020).

Há um texto, em um livro, cujo título é também o título de um dos seus capítulos, de Ítalo Calvino, que trata disto. Ele possui dois livros, que são fundamentais para a compreensão do processo de leitura e que extravasam o contexto literário. Um deles é “Por que ler os clássicos?”, que é o capítulo do livro onde trata da literatura clássica, de sua importância, do que nos faz ler a literatura clássica. O outro é “Seis propostas para o próximo milênio”, que é um livro onde analisa a estrutura estética da literatura, mas na verdade fala da estética da vida, de modo de disposição na relação com a vida, tanto é que podemos usar isso para pensar a questão da própria escrita, mas podemos usar também para pensar a relação terapêutica, usar a nossa relação com a vida e relação com as coisas. Trata da estética da existência, ou seja, da vida como obra de arte, compreendida como arte. “Seis propostas para o próximo milênio” e “Por que ler os clássicos?” livros que quebram com a dimensão de um discurso planificado e através dos quais o autor dialoga com o leitor, sendo textos de formação. Porém, devemos perguntar: o que há na literatura clássica que a torna formativa? (CALVINO, 1990; 2015).

Jorge Luiz Borges em seu livro, “Sete noites” (BORGES, 2017), que são conferências proferidas em Buenos Aires, nas quais fala sobre diversos temas como budismo, Cabala e literatura clássica. Também aborda a distinção entre os livros que seriam considerados populares, de distração, ou livros técnicos e a chamada literatura clássica. Esta questão da discriminação entre dois estilos, da leitura e da reflexão na literatura clássica a apropriação dessa experiência da leitura como um processo de transformação de si faz parte da ideia da filosofia como formação, como veículo de transformação, e está presente na literatura e no pensamento da filosofia ocidental. Talvez se possa dizer que isso seria uma maneira de estabelecer uma ponte entre oriente e ocidente, filosofia como vida filosófica. Poderíamos nos lembrar do “Milinda Panha”, de seu estilo narrativo que se organiza pelo diálogo e trata de uma série de questões respondidas entre o bikshu Nagasena e o rei Milinda, ou Menandro, e os diálogos entre mestres e discípulos, aparentemente incoerentes, que compõem o Mumonkan, por exemplo.

CASO 1. CÃO DE JOSHU

Um monge perguntou a Joshu: “O cachorro tem a natureza de Buda?” Joshu respondeu: “Mu”.

Jorge Luiz Borges (2017) afirma que a literatura clássica abre um mundo como um grande enigma, abre o mundo para perguntas, não nos dá respostas. Por isso, uma vez e sempre, e de novo, voltamos a ela, a relemos, vamos em busca dela, pois diferente da

concepção do livro técnico, que contém explicações sobre as coisas e o mundo, maneiras de lidar com o mundo, como se fosse alguma coisa dada de antemão, acabada, o texto clássico é aquele que abre para questões. Ele nos ensina a colocar perguntas e não a dar respostas, ou seja, a ir além da experiência encapsulada em um mundo dado. Assim como os mitos, literatura, tragédia, e a literatura sagrada e sapiencial, como a literatura dos upanishads ou os sutras, possuem um caráter formativo ao invés de informativo. No budismo, há toda uma textualidade, e, canonicamente, se divide em três grupos: o Tripitaka, composto pelos sutras, vinaya e abhidharma. Os sutras são os pronunciamentos, os sermões do Buda, contendo aqueles que são passíveis, que são necessários à compreensão de que haja uma interpretação, e aqueles que não necessitam de interpretação, mas isso é uma perspectiva que não é aceita de forma geral. O que se aceita é que todo sutra necessita de interpretação, necessita de uma reflexão, de um processo de apreensão, para que haja compreensão, assim como os Sermões são proferidos para uma audiência, originalmente são para serem ouvidos, a transmissão de mestre para discípulo demanda diálogo e a presente de um outro.

Além disso, há um problema hermenêutico na base da compreensão dos Sutras, pois na textualidade budista se tem a questão do que é chamado “problema das duas verdades”, no qual se apresenta a verdade nominal, que diz respeito à verdade nominal corrente do senso comum, e seria o discurso para população geral, ou para aqueles que não tem capacidade de reflexão profunda e a verdade definitiva. Esses são passíveis e necessitam de um processo de elaboração, de compreensão, de reflexão continuada, porém ambos têm uma função pedagógica, uma função educativa e transformadora. Algo que é comum quando falamos de filosofia ocidental e oriental é que talvez ligue uma à outra é, veja assim, uma história de ocidente e oriente, que é uma ficção criada, na verdade, pelo ocidente a partir de uma lógica da identidade, sobrepondo modelos e formas de uma determinada história cultural sobre outra que se desconhece, um pré conceito cultural ou etnocentrismo intelectual (SIEGEL; BASTOS, 2020).

Então poderíamos dizer que a filosofia é movida por uma necessidade de controle do real, de dar conta dos problemas com os quais nós nos deparamos no mundo, que surge e se foca na ideia de uma razão suficiente que vai ser um atributo do próprio homem. Na mesma medida em que esses pressupostos contornam e tangem a filosofia ocidental, no oriente a filosofia não é um falar sobre as coisas, mas ela tem uma função formativa, é um processo de reflexão que nos leva a uma transformação. Construímos, historicamente, a partir de uma visão eurocêntrica, uma uma imagem caricatural do próprio oriente, o que justifica a ideia de que não exista uma filosofia oriental. A filosofia na Índia, no Tibet, China e Japão possui características próprias e uma destas características é não serem produtos de um olhar do homem sobre o mundo, mas a partir do mundo e da existência olhar para si, a questão central é soteriológica, por isto podemos entender que não há categorias disciplinares, tais como ética, estética e ontologia separadas entre si. Este pré conceito

encontra-se nos comentários de Aristóteles aos primeiros pensadores, que intitula de pré socráticos, como se antes de Sócrates não houvesse filosofia, e irá marcar toda a história da filosofia até Heidegger (GENIS; GALLO, 2015).

No vedanta existe uma série de shastras, de comentários, há diversos comentadores que poderíamos nomear como filósofos. O mais famoso deles é Shankara, porém este é uma escola, uma ancestralidade, não um indivíduo. Há os Yoga Sutras de Patanjali e seus diversos comentários que tratam do que é o yoga, desse caminho de transformação. Não é um tratado onde se fala sobre algo, um texto técnico e informativo, pelo contrário, o que se encontra alí escrito é uma convergência de elementos para recordação, que devem ser desdobrados e transmitidos por um mestre ou professor que se encontra em uma linhagem de transmissão e compreenda seu sentido, tanto quanto tenha vivido o que é indicado. Além disso, sua estrutura composta em versos nos permite decorar e ruminar seu conteúdo, refletir a partir dele, e vemos que há diversos comentários de Shankara. O Vedanta dvaita e advaita, o advaita é o do Shankara que não é o dualista e, o *dvaita* que é o dualista e, além de tratar do Yoga que é um caminho diverso do vedanta (CHATTOPADHYAYA, 2000).

A literatura filosófica do subcontinente indiano é uma literatura que surge, se desenvolve e permanece nos ashram, que são as comunidades que reuniam os estudantes com um guru. Dentro da tradição, isso é uma marca, uma tradição dentro do pensamento indiano assim como nos países nos quais o budismo se difundiu. A transmissão mestre - discípulo, Parampara, faz parte de uma compreensão de que o pensamento e a transformação de si ocorrem no diálogo, que é algo vivo e necessita de transmissão. Escutar e dizer, é um tipo de aprendizagem que não se dá pelos livros, mas onde se tem a necessidade da presença de alguém. No budismo se chama de kalyanamitra, mitra é amigo em sânscrito, kalyana até em grego, kalos, mas em sânscrito é bom, kalos em grego é belo, mas então Kalyanamitra, o bom amigo, e guru, e se estabelece a relação parampara, essa palavra em sânscrito quer dizer falar e ouvir. A filosofia é um exercício que se dá através da relação com o outro, da reflexão da leitura e de um cultivo, que é um cultivo de si, que vem tanto pelo estudo, pela reflexão, tanto pela reflexão naquilo que a ouvimos, como também nas práticas de apaziguamento dos estados mentais, que implica em diálogo, leitura e reflexão, não é um exercício solipsista ou que dê margens para o autodidatismo. O pensador solitário cultiva as próprias ideias de uma forma sem abertura para a transformação de si e de suas próprias ideias, como uma poça de águas paradas, que apodrece (CENTRONE, 2005).

Para que haja uma percepção mais clara do real, é necessário desfazer o que entendemos por real e isto não se dá sem a relação com o outro, a Sangha ou o Ashram. Vale lembrar que no budismo há as Três Jóias, e a Sangha é uma delas, ou seja, a iluminação ou a libertação do sofrimento passa pela comunidade. Este princípio reside na cena dramática da saída de Gautama e sua ida para o mundo, para a floresta onde encontra os ascetas, seu retiro solitário e o retorno, após atingir a iluminação pela comunidade. Assim podemos

dizer que pensar a filosofia ou as tradições sapienciais do budismo ou hinduísmo implica em mudar nossa maneira de entender a filosofia. Não há como falar da filosofia de uma maneira como é compreendida no ocidente, porque a filosofia é um exercício filosófico, um viver filosófico, como Hadot (1999) comprehende quando comenta a respeito dos estoicos ou Sócrates. É formativa, não informativa, então não adiantaria decorar os textos ou permanecer solitários nas próprias reflexões. Há as especificidades que fazem com que se questione essa ideia, mas há uma reflexão sistemática e radical da condição humana, pensamento filosófico, seja no hinduísmo ou no budismo, porém com formas e intenções próprias. São singulares as formas de pensar, mas é possível afirmarmos que há filosofia entre estas diversas culturas, desde que saibamos enxergar (MEDEIROS, 2018).

Em um diálogo de Heidegger, “A linguagem”, com um aluno japonês, eles se questionam se é possível filosofia no oriente, através da questão do problema da própria linguagem, porque a filosofia é um problema da linguagem, a construção de uma linguagem apropriada para poder apreender, incitar as questões do real, pressupondo e demandando « uma linguagem sistematizada, uma linguagem adequada, uma linguagem rigorosa, porque é um exercício de representação. Vemos que, tanto na China quanto no Japão, a linguagem preposicional é tardia, a partir do século XVII se tem katakana e o hiragana, a linguagem fonética. Porém, o japonês é oriundo do chinês, deriva do mandarim, dessas línguas ideográficas da China, não é uma linguagem representacional, mas evocativa, tanto que quase não há gramática. A dificuldade está exatamente nisso, na combinação de ideogramas que formam um outro ideograma, e na tradução. A linguagem ideogramática demanda interpretação, contexto além do texto. A tradução é a criação de versão, isto dá uma série de questões, inclusive do modo de organização do pensamento, das estruturas cognitivas serem distintas, na medida que emergem das estruturas linguísticas (ZHANG, 2020).

Outro problema é a limitação dos dicionários, uma vez que o horizonte de sentido dos ideogramas é dado a partir do contexto, da própria narrativa, não podendo ser aprendido por definições ou representações dadas a priori. Sempre há a demanda pela interpretação, o que dá muita margem para questões e divagações. Heidegger e o aluno japonês se questionam “Será que seria possível cinema no Japão?”. A ideia de representação, o pensamento representacional, estabelecido a partir de uma dicotomia entre sujeito e objeto não vigoraria onde não há a cisão ou divisão. Os koans, a literatura sapiencial, assim como a poesia fazem parte deste pensamento não representacional. No I Ching, por exemplo, cada ideograma escreve trinta páginas tentando alcançar sua compreensão, mas é claro, as pessoas se habituam, padronizam. Porém, o pensamento é totalmente diferente, porque não pensa de uma maneira linear nem se forma como comunicação ou mediação. De maneira preposicional, antecedente e consequente, causa e efeito, é outra estrutura de organização do pensamento, o sânscrito já é preposicional, mas o sânscrito que está na raiz do alemão, do latim, do grego, ele próprio necessidade de um léxico, de

um contexto e uma ancestralidade para sua compreensão, pois cada significante possui diversos sentidos que serão dados conforme seu contexto e a tradição na qual se insere. Santo Agostinho e os advogados estudavam latim como disciplina para o pensar, ou seja, como um meio apropriado para a construção do pensamento. Há uma relação direta entre estrutura linguística e organização das nossas maneiras de pensar e, a filosofia, como ela é uma tarefa do pensamento, dependerá fundamentalmente da linguagem, tem uma relação direta com a linguagem. Encontramos isto na filosofia antiga, estudar Platão é uma aula de filologia, se não souber grego não estude Platão (ROHDEN, 2020).

A filologia é conseguir entender o contexto no qual aquela palavra é colocada, seu sentido, para podermos apreender seu sentido de maneira adequada, do texto como um todo. Jung fala da filologia, dizia que utilizava do método filológico, podemos entender isso como uma metalinguagem de Jung, para poder entender aquilo que ele está falando a partir de seu lugar de fala. Jung se coloca como tarefa do pensamento, demanda um esforço de compreensão e hermenêutico, como a filosofia antiga ou o pensamento sapiencial. Estudar filosofia antiga é um exercício filológico, tem que estabelecer uma genealogia do texto, no contexto em que ele é produzido e da etimologia das palavras que estão sendo usadas ali. Não é simplesmente ler e traduzir, é um processo de contínua contextualização e verificação, a partir da época, da produção filosófica e literária, da etimologia das palavras. Dicionários não resolvem, pois não é apenas traduzir. Um exemplo disso é quando Jung fala em disposição (*stimmung* ou *bestimen*). Disposição é um termo do romantismo alemão, que possui um contexto de sentido próprio, ligado ao modo de entendimento da subjetividade romântica, então, devemos ir no contexto em que era usada a palavra, como ela era aplicada, para poder entender do que ele está falando, ou então, faremos uma interpretação extremamente superficial, utópica, e não iremos entender sua intenção. Precisamos saber que isso existe, que a palavra desvela e evoca uma história, um mundo, que não está no passado, está ali presente no momento em que é proferida, não poderemos ler aquele material como se ele fosse simplesmente um repositório de informações, ela não está ali para te informar, ele está ali para abrir uma realidade, que até então estava velada, então a importância da leitura, como fala o Pierre Hadot, como está no Vedanta, Borges, ou Italo Calvino, é esse processo de desvelamento, de recriação de um determinado mundo, que até então está velado para nós, que não está posto para nós. É por isso que podemos dizer, assim como Henry Corbin, que “Toda hermenêutica é criativa” (PACHECO, 2016).

Dessa forma, o processo de leitura é um processo de criação, não de reprodução. Assim, a filosofia vai mostrar como isso pode ser feito, quais os caminhos que ela trilhou, e nesse aspecto, talvez, hoje em dia o pensador que melhor auxilia a entender a intenção do Jung e como ler sua obra é o Pierre Hadot, assim como podemos afirmar que há filosofia nos Vedas e nos Sutras. Quando distingue dois tipos de filosofia, a filosofia como construção de sistema e a filosofia como formação, ele trabalha com os estoicos, para

poder pensar essa ideia de vida filosófica e cuidado de si. Foucault faz parte das reflexões de Pierre Hadot, porém segue outro rumo (HADOT, 1999).

Hadot identifica isto em Platão, na medida em que entende que Sócrates não queria ensinar nada a ninguém, queria a transformação de seus interlocutores. Aí está o problema, a transgressão, nos diálogos socráticos conduz o outro com o qual dialoga através de uma desconstrução até uma barreira a uma situação de impasse e neste momento os diálogos se interrompem, como se ele te levasse naquele impasse e soltasse sua mão (HADOT, 1999).

Heidegger em muitos textos, faz o mesmo. Como um método pedagógico, ele não nos dá uma resposta, mas nos leva a uma experiência das coisas. Além disso, há um metadiscursivo, nas construções do diálogo, uma outra ordem narrativa nas imagens e cenas dramáticas que se faz necessária compreender para perceber o que está sendo dito. A esse respeito, sobre a leitura, ler é um exercício espiritual e devemos aprender a ler. Isto é, parar e nos libertarmos de nossas preocupações, voltar a nós mesmos, deixarmos de lados nossas buscas e meditar calmamente, deixar que os textos falem a nós. Gilvan Fogel, professor titular da UFRJ, dizia que só precisamos ler um livro. Um livro apenas. O problema é saber como ler. Se soubermos ler, não teremos necessidade de quantidade, mas sim de pensamento. Então ler é uma atividade de formação e transformação e, seguindo o pensador, os exercícios espirituais não são limitados a um campo particular de nossa existência, eles têm um alcance muito largo e penetram na vida cotidiana. Na expressão exercícios espirituais, é preciso levar em conta ao mesmo tempo a noção de exercício e significado do termo espiritual. Os exercícios espirituais não funcionam simplesmente no nível proposicional e conceitual, não são um exercício de diversão intelectual, de elaboração racional. Uma nova teoria metafísica está proposta aqui, os exercícios espirituais são precisamente exercícios, é uma prática, é uma atividade contínua, é um cultivo, um trabalho constante sobre si mesmo. Os exercícios espirituais fazem parte de nossas experiências transcendentalis, de cuidado e atenção ao numinoso, como diz o sentido da palavra religião em Cícero, atenção aos deuses. Além disso, Pierre Hadot não emprega o termo espiritual no sentido teológico. Os exercícios religiosos eram apenas um título muito particular de exercício espiritual, cujo termo só passa a ser usado depois que Hadot (1999; 2006) elimina outros adjetivos substitutos.

Hadot (1999; 2006) finalmente escolheu caracterizar esses exercícios como espirituais, reconhecendo que exercícios intelectuais ou exercícios morais dão conta apenas parcialmente da densidade do sentido intelectual, não recobrindo todos os demais aspectos desses exercícios. Este sentido está na origem da palavra meditar, que provém do medir, mensurar e calcular, não sendo a melhor palavra para descrever o cultivo que se pretende nos exercícios espirituais e nos textos sapienciais. Vejamos o Shobogenzo, onde há toda uma presença da literatura abdharmica, porém, não basta conhecermos a ela. Temos que ler e cultivar, permanecer no texto, deixar com que ele nos afete e daí o

sentido se produz, ou não. A palavra espiritual permite entender bem que esses exercícios são obras não somente do pensamento, mas de todo o psiquismo do indivíduo, ou seja, é uma atividade que implica e demanda o indivíduo como um todo.

Quando Hadot (1999; 2006) está falando do espiritual, ele está falando de práticas que transformam o indivíduo como um todo, não como uma atividade puramente intelectual, que dependa da razão. Podemos tomar como exemplo no diálogo Parmênides, Protágoras de Platão, onde está escrito “o homem é a medida de todas as coisas é a medida das coisas que são e a medida das coisas que não são”. O que faz o sofista? O sofista identifica a verdade à estética do discurso, ou seja, a verdade enquanto um produto circunstancial do pensamento do humano, enquanto Platão afirma que a verdade é transcendente e existe por si própria e provém do conhecimento. Em Platão, o processo de aprendizagem é um processo de rememoração, de visão dessa realidade universal deste mundo das ideias. O sofista afirmava “não, o homem é quem produz a verdade através do seu próprio discurso”, então, se você aprender a argumentar sobre aquilo, irá se transformar em uma verdade.

A origem da Filosofia no ocidente é bem diferente da origem do pensamento, e da filosofia na cultura do subcontinente indiano. Porque a filosofia surge na Grécia, diretamente ligada à cidade, ao surgimento da pólis, tanto que um dos problemas básicos originais da filosofia é a contraposição entre nomos e physis, ou seja, physis é a natureza, nomos seria tudo aquilo que diz respeito à ordem das coisas. É um problema central da filosofia, a oposição entre *nomos* e *physis*. Em “Fedro”, de Platão, o diálogo de Sócrates sobre o belo, a alma e a loucura, quando se inicia, trata das cinco formas de loucura, se situa de início no campo, em um bosque, numa nascente dedicadas às ninfas, e vai caminhando com Fedro, e passa pelos portões da cidade, dando continuidade ao diálogo filosófico. Somente neste momento entra em cena o diálogo filosófico. Isso porque a physis não é o lócus, não é o lugar da filosofia: a filosofia habita na cidade. Porém, ela surge na physis, o pensamento emerge da physis, mas toma forma no nomos. É o mesmo problema que está posto no Simpósio de Platão, em “O Banquete” (ROCHA, 2016).

Há uma análise belíssima de José Américo de Mota Peçanha, mostrando que a questão do Simpósio de Platão é como logos emerge de Eros, então novamente nos é colocado o problema da leitura e os meta discursos, do que se trata o diálogo platônico e onde está seu sentido. O amor produz o pensamento, assim como a physis, também o logos, o logos emerge da physis, só que a filosofia, ela é uma propriedade da cidade, ela se dá na cidade.

Com efeito, é com a constituição da polis que a questão do bom governo, da formação do bom cidadão se apresenta como necessária a ser deliberada, o homem o cidadão precisa saber pensar, precisa saber falar e precisa saber o que é o bom, para poder formar um bom cidadão. Então a filosofia nasce vinculada à política, no seio da interação social, traz no seu bojo a questão da polis. A intenção da filosofia é formar o bom cidadão, esse é o sentido da filosofia para Platão, não um pensamento aleatório sobre as coisas,

possuindo sim uma intenção clara, extremamente definida, delimitada, que diz respeito à questão da polis, da cidade e da formação do cidadão. Até então, quando não existia a polis, poderia se dizer que não existia a filosofia, porque a polis surge quando o poder se desloca do areópago, para a Ágora, que é o mercado. No areópago, detinha a palavra o rei guerreiro, a palavra do Deus que regia as coisas da cidade. Na ágora vigora a palavra de qualquer um, do cidadão. Por isso havia a necessidade de aprender a falar, aprender a pensar. Porém se produzem dois estilos de linguagem: a linguagem que se bastava por ela própria, que vai identificar a verdade com estética, do sofista, dos professores de retórica, e a que Platão chamava do filósofo, que eram verdades eternas, universais e absolutas. Ou seja, que não eram produtos do humano, estavam além do próprio humano. Então, são duas perspectivas que já surgem nesse momento do nascimento da filosofia, dentro da dicotomia entre sofistas e filósofos (ROCHA, 2016).

Este problema da relação entre forma e conteúdo da intenção textual estará presente na literatura sapiencial, como ocorre no caso do Shobogenzo, mais especificamente o capítulo Genjo Koan:

Aprender a verdade do Buda é aprender nós mesmos. Aprender nós mesmos é esquecer a nós mesmos. Esquecer a nós mesmos é ser experimentado pelas miríades de dharmas. Ser experimentado pelas miríades de dharmas é deixar nosso próprio corpo e mente e o corpo e mente do mundo externo cair fora. Existe um estado no qual os traços da manifestação são esquecidos; e manifesta os traços da realização esquecida durante um longo, longo tempo.

Em algumas traduções encontramos a relação ao si-mesmo e o ver-se espelhado nas dez mil coisas. A tradução é traição, porém, para além das traições, identificamos claramente que a construção do pensamento no texto não é linear e não tenta traduzir a experiência em categorias representacionais. Aprender a verdade do Buda é aprender a nós mesmos, ou seja, não há diferença entre nós e Buda. Assim, estudar o Buda é estudar a nós próprios, porém se nós e Buda somos o mesmo, é preciso estabelecer o porquê de estudá-lo. Aprender a nós mesmos é esquecer a nós mesmos, então não se trata da acumulação de informações sobre quem somos ou deixamos de ser, ou um conhecimento de nossa subjetividade, solipsista. Há uma paradoxalidade no pensamento, um confronto do pensamento com si mesmo, que poderíamos nomear de uma lógica do paradoxo, uma lógica da transdisciplinaridade. O conhecimento de si implica na desconstrução do conhecimento de si mesmo. Somos, então, levados à contemplação e a permanecer na questão, pois não há entendimento fácil nem utilitarista, temos que sair do modo técnico de pensar e começar a “meditar”, como alerta Heidegger, a “permanecer” até que se dê o “acontecimento apropriador”, a aletheia, o desvelamento de um mundo que se dispõe como unidade de sentido e estala a realidade na qual nos encontramos.

Hadot (2006) afirma que, entendendo a filosofia como formação, se necessita pensar em quatro dimensões essa prática ou cultivo, ou seja do fazer filosófico, como

uma aprendizagem, um aprender a viver. Para os estoicos, a filosofia é um exercício, aos seus olhos a filosofia não consiste em uma teoria abstrata, ainda menos na exegese do texto, mas numa arte do viver, numa atitude concreta, num estilo de vida determinado que engloba toda a existência. Assim não há separação entre o pensamento filosófico, vida filosófica, o que implica numa ética também, ou seja, no modo de vida, toda a filosofia implica em um ethos, a construção de um modo de se dispor na relação consigo mesmo, com o mundo, com o próprio universo. Isto é o oposto do pensamento técnico calculante, como pensamento abstrato e teórico. Quando levamos este modo de compreensão para Jung, assim como para o pensamento sapiencial, pensar a partir desta chave hermenêutica, vamos entender que o estudo do mundo implica no aprender a viver. O elemento básico dessa aprendizagem seria aprender a olhar para nós a partir da perspectiva do outro, sendo essa a atitude filosófica, uma reflexão, uma problematização de nós próprios a partir daquilo que encontramos nas textualidades, no olhar do homem de dois milhões de anos, conforme Jung, do espelhamento pelas dez mil coisas, como dito no Genjo Koan, “seguir as linhas da natureza”. Isso implica no reconhecimento da inexistência da solução de continuidade entre o uno e o múltiplo, da unidade e da totalidade, implica, também, em uma outra coisa, que é o desfazer o modo metafísico de compreensão do sujeito, baseado no antagonismo e nessa dissociação, entre mundo interno e mundo externo, natureza e cultura.

Entender e realizar o Genjo koan ou o Prajna Paramita, que a questão básica posta pelo Jung em seu texto de 1916 “Função Transcendente”, é entender as interações entre consciente e inconsciente, o que será descrito por ele como o “Processo de Individuação”. Assim, não estudamos para aprender e decorar um tanto de coisas, mas estudamos num processo transformativo, como ler um clássico, a lemos, voltamos a ele, refletimos e permanecemos, para que sejamos tomados pelo “acontecimento apropriador” ou pela aletheia e, para que todo um mundo se desdobre para nós e em nós, que nos leve a uma transformação uma relação. Frequentemente queremos ler rápido, consumir os livros, mas ler e cultivar não se trata disso. O cultivo é um permanecer, aprender a ir a lugar nenhum. Mais do que devorar, consumir, trata-se de uma relação que se estabelece, de sermos afetados pela coisa e penetrar na coisa, o que demanda a familiaridade, demanda tempo, demanda uma permanência dentro daquela relação. Isso significa que não se deve ter pressa na leitura, no texto filosófico como também na leitura da obra clássica ou da textualidade sapiencial, porque não estamos produzindo simplesmente um pensamento técnico, ou seja, ele não está no estado de instrumentalização de uma série de procedimentos, ou na busca da quantificação do mundo, transformar o mundo em algo seguro.

VIII. A Infinitude Vazia

Sem começo, sem fim,

Sem passado, sem futuro

Um clarão de luz circunda o mundo do espírito.

Esquecemo-nos uns dos outros, puros, silenciosos, vazios e onipotentes.

O vazio é atravessado pelo brilho do coração celeste.
Lisa é a água do mar e a lua se espelha em sua superfície.
Apagam-se as nuvens no espaço azul; lúcidas, cintilam as montanhas. A consciência se dissolve em contemplação." Solitária, repousa o disco da lua.
(JUNG, 1986, p. 142)

Na obra do Jung, os Sutras e textos sapienciais, através do que nos dá a chave de Hadot, encontramos a produção do pensamento formativo e transformativo. Conforme Heidegger, nós não pensamos, nós calculamos, e aí estáposta a questão, pois pensar para o filósofo é "meditar", que significa corresponder à questão do ser, àquela questão fundamental que éposta a cada um de nós isso é pensar, e para isso é necessário permanecer, Sichlassen, nos abandonarmos à escuta do ser. Heidegger e Jung inspiraram-se em M. Eckhart, porém o primeiro traduz este permanecer como meditar, ou serenidade, e isso está presente no pensamento, nas chamadas textualidades sapienciais no que nomeiam Bhavana, cultivo.

Por exemplo, é dito no Sathya Siddhi Shastra, no capítulo 194, dedicado às três sabedorias, que "as três sabedorias, sabedoria do ouvir, do refletir, e do cultivar". Porém, todas se incluem como cultivo, ouvir, precisar ouvir. A aprendizagem se dá mediante a relação com alguém que já passou por aquele caminho. Ou seja, não há aprendizagem sem o outro, que é partir desse princípio dialógico, da alteridade. O outro nos remete para toda uma linhagem, para uma contextualização histórica, de alguém que já cultivou, que já passou, veio da origem da humanidade, numa corrente contínua, trazendo aquela experiência, trazendo aquelas questões, como um processo de amplificação. Nos sentimos parte do todo, vemos que aquilo não é um problema só nosso, é uma questão humana, nos tornamos humanos.

Outro aspecto, é refletir nos ensinamentos que são transmitidos. A leitura, assim como o estudo, se torna um processo de cultivo, também, junto com a reflexão, de aprendizagem à medida em que nos permitimos ser afetados por aquilo que chega a nós, não é apenas a leitura, nem a reflexão, nem o ouvir, como etapas separadas e distintas, estas se tornam uma apenas, o cultivo. Temos os diversos níveis de linguagem. Este é o motivo pelo qual o discurso não pode ser uniforme, temos diversos modos de narrativas, as histórias, os contos de fada, os mitos, todos são a materialidade de um discurso vivo, através do qual algo se dá através da linguagem, mas não se restringe a ela. Além dos níveis de narrativa, ou níveis de compreensão, há a questão do método. É dito que o Buda é aquele que possui os métodos adequados para o benefício de todos os seres sencientes e dele próprio (PACHECO, 2016).

Vemos isto na estética textual de Jung, assim como nas formas textuais dos sutras e na tradição védica, conforme o pensamento budista a característica do *Arahat* é saber ensinar sem impedimento, ou seja, ele sabe falar sem que haja resistência àquilo que ele está ensinando e pode mostrar a realidade para quem ouve, sem que haja raiva ou

resistência contra ele e conforme a capacidade de cada ouvinte, isto é o que se descreve por campo de mérito, no capítulo XIV do Satya Siddhi Shastra, não engendra raiva nem aversão em relação a ele e ao que ensina, o Arahat é o professor perfeito. O professor que sabe falar na linguagem de cada aluno, em uma linguagem própria e apropriada a cada um, com notável lucidez.

Podemos identificar isto de maneira restrita, ao seu modo, na escrita de Jung, assim como na organização das textualidades sapienciais. Não há uma uniformidade estética ou estilística devido a estes fatores. Então, temos as três sabedorias a sabedoria do ouvir, a sabedoria do refletir e, a sabedoria do cultivo, o cultivo são as práticas ligadas ao que chamamos de meditar, que é a concentração e a estabilização do pensamento, dos processos mentais por assim dizer, criar um estado de receptividade e acolhimento, o que o Jung chama de “permanecer”, um estado propício à ressonância em relação a essas questões do ser, à nossa natureza mais própria e singular, um estado de disponibilidade, de apaziguamento dos pensamentos, de tal maneira que possamos ter uma percepção do real que não seja encapsulada a partir de nós próprios, ou seja, de nossas projeções e fantasias. O segredo da flor de ouro é um tratado sobre isso e como chegar a percepção do real, porque na medida em que retiramos as projeções sobre o mundo, recolhemos as projeções, permitimos com que o mundo apareça para nós na sua originalidade. Isso é uma prática de cultivo, a retirada das projeções é um exercício de retirada das projeções, no budismo. Na palestra de Dogen Genjo Koan, isto é cair corpo e mente, *Shikantasa*. São as três sabedorias, nessa prática existem as dimensões não conceituais e conceituais, necessidade do estudo, e as práticas meditativas. Além da dimensão ética que encontramos nas relações da própria prática, do cuidado com o outro, de percebermos e nos debruçarmos nesse processo de retirada de projeções, assim temos as três sabedorias e as duas dimensões da verdade.

REFERÊNCIAS

- BELUZZI, Ethel Panitsa. **Tradução de textos da filosofia oriental: peculiaridades e requisitos no caso da filosofia budista.** RÓNAI: Revista de Estudos Clássicos e Tradutórios, v.3, n.2, 2015.
- BORGES, Jorge Luís. **Sete noites.** Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2017.
- CALVINO, Ítalo. **Seis propostas para o próximo milênio.** Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 1990.
- CALVINO, Ítalo. **Mundo escrito e mundo não escrito: escritos, esboços e conferências.** Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2015.
- CHATTOPADHYAYA, Shyama Kumar. **The philosophy of Sankar's Advaita Vedanta.** London: Sarup & Sons, 2000.
- COWARD, H. **Jung and the eastern thought.** Albany: State University of New York Press, 1985

DAYANANDA SARASWATI, S. **Meditação**. Rio de Janeiro: Vidya-Mandir Editorial, 2015

DOGEN. **La Naturaleza de Buda (Shobogenzo)**. Barcelona; Ediciones Obelisco, 1989

GENIS, Andrea Diaz; GALLO, Sílvio. **Filosofia da educação, exercícios espirituais e arte de existência**. Educação em Foco, v.20, n.2, 2015.

GIANNANTONI, Gabriele. **Diálogo socrático: e nascita della dialettica nella filosofia di Platone**. Roma: Bibliopolis, 2005.

GONÇALVES, R.M., MONTEIRO, J. et REDYSON, D. (org.) **Antologia Budista** Textos da tradição budista theravada, mahayana e vajrayana. São Paulo: Fonte Editorial, 2015

HADOT, Pierre. **O que é a filosofia antiga?** São Paulo: Loyola, 1999.

HADOT, Pierre. **Véu de Ísis: Ensaio sobre a história da ideia de natureza**. São Paulo: Loyola, 2006.

HADOT, Pierre. **Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga**. São Paulo: Realizações Editora, 2014.

LOPEZ, D. S. **The heart sutra explained**. Albany: State University of New York Press, 1988.

MACEDO, Cecília Cintra Cavaleiro de. **Entre a filosofia e a mística: Suhrawardi e a metafísica da luz**. Revista de Estudos da Religião, v.2, 2009.

MACHADO, Felipe Tuller Moreira. **Do espanto ao sublime**. Filosofia e Educação, v.12, n.2, 2020.

MEDEIROS, Marcelo Matos. **Alteridade e filosofia: uma leitura do pensamento oriental à luz da filosofia de Merleau Ponty**. Contextura, v.10, n.2, 2018.

MULLER, M. (org.) **Buddhist Mahayana Texts, Part I & II**. Richmond: Curzon Press, 2001.

NEWLAND, G. **Introduction to Emptiness AS TAUGHT IN TSONG-KHA-PA'S Great Treatise on the Stages of the Path**. Massachusetts: Snow Lion, 2008.

PACHECO, José Antonio. **Hic et nunc: una categoría de la hermenéutica de la existencia em Henry Corbin**. Utopía y Praxis Latinoamericana, v.21, n.72, 2016.

ROCHA, Thomas. **Fundamentos filosóficos da semântica argumentativa: um legado de Platão à linguística**. Porto Alegre: PUC-RS, 2016.

ROHDEN, Luiz. **Hermenêutica filosófica: entre a linguagem da experiência e a experiência da linguagem**. São Paulo: Editora UNISINOS, 2020.

RHYS DAVIDS, T.W. **Buddhist Suttas**. New York: Dover, 1969.

SIEGEL, Pamela; BASTOS, Carolina Leopardi. **Yoga: um objeto de fronteira?** Interface, v.25, n.4, 2001,

SHIH, H. et LUSTHAUS, D. **A comprehensive commentary on the heart sutra**. Berkeley: Numata Center for Buddhist Translation and Researche, 2001.

SHULMAN, E. **Rethinking the Buddha Early Buddhist Philosophy as Meditative Perception.** Noida: Cambridge University Press, 2014.

STCHERBATSKY, TH. **The Central Conception of Buddhism And the Meaning of the Word “Dharma”.** Delhi: Motilal Banarsi Dass Publishers, 2001.

SUZUKI, S. **Mente Zen, mente de principiante.** São Paulo: Palas Atena, 1994.

TESUJI, K.T. **The heart of the Buddha-Dharma.** Berkeley: Numata Center for Buddhist Translation and Researche, 2003.

VASUBANDHU **Cinq traités sur l'esprit seulement.** Paris: Fayard, 2008.

VERAS, Roberto Pereira. **Dante Alighieri e a filosofia oriental: hermetismo upanishadico a Divina Comédia.** João Pessoa: UFPB, 2019.

YOSHINORI, T (org.) **A espiritualidade budista.** São Paulo: Perspectiva, 2006.

ZEVALLOS, José Antonio Navarro. **Filosofia Antigua Oriental.** Repositório Institucional – Universidad Nacional de Educación Enrique Guzman y Valle, 2019.

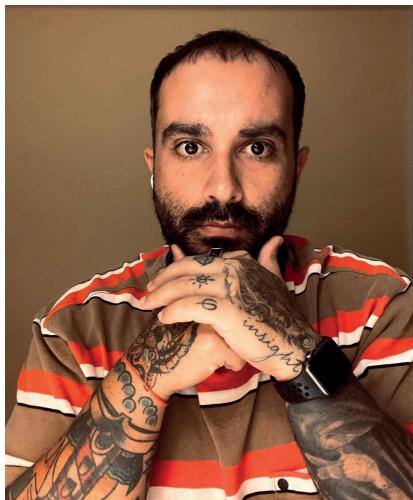
ZIXUAN, Zhang. **Ideograma: poesia, linguagem.** Porto: Universidade do Porto, 2020.

CAPÍTULO 12

O SUBLIME AVESSO EXPERIÊNCIA ESCRITURAL E POÉTICA DA INTIMIDADE EM JUNG E FERNANDO PESSOA(S)

Thiago Domingues

É poeta e psicólogo clínico. Especialista em Filosofia (UMESP) e mestrando em Psicologia da Saúde (UMESP), tem a palavra como matéria-prima de seu trabalho. Pesquisa a interface da psicologia com saúde, leitura, literatura, imaginário e criatividade. Tem dois livros publicados: *InSTRUÇÃO para distantes* (poesia) e *Remédios Imaginativos* (ensaios psicológicos) ambos pela editora Caravana.



Para Eliana Athié, que me revelou Jung e Pessoa.

Tanto C. G. Jung como Fernando Pessoa desenvolveram, cada um a seu modo, percursos imaginativos para uma poética da intimidade¹. Ao cobrir uma extensão até então não mapeada dos *inumeráveis estados do ser* (uma metáfora de Antonin Artaud para designar os ecos e ampliações da profundeza psíquica), Jung e Pessoa fizeram da experiência escritural uma sorte de cartografia labiríntica.

A meu ver, existe uma notável sintonia entre o poeta português e o psiquiatra suíço. Nas escrituras de ambos, a revelação do sublime avesso da vida emerge, é amplificada na logosfera, na forma de uma dinâmica intuitiva e imaginativa. Levo em conta a atmosfera vibrante e múltipla, como também ordenada e referida a um centro que identifico tanto na obra de Jung, como na de Fernando Pessoa. Assim pretendo

¹ Deveremos aos devaneios *bachelardianos* uma contribuição imaginativa para a noção de intimidade aqui empregada. Remetemos o leitor à: BACHELARD.Gaston. A poética do espaço. Rio de Janeiro. Eldorado. 1972

discutir, à luz da heteronomia pessoana (e das fantasias junguianas do *Livro Vermelho*) a experiência escritural, aqui entendida como atitude que propicia uma compreensão mais plural e profunda de nós mesmos.

O psiquismo arcaico organiza-se em torno de personagens fantásticos emanados do inconsciente-talvez mesmo do inconsciente coletivo de que nos fala Jung [...]. O que se chama de saúde mental não passa do esforço constante, mais ou menos bem sucedido, para manter a unidade e a identidade do eu sobre o caos do psiquismo sempre ameaçando romper as comportas da racionalidade (KUJAWSKI,1979:56)

Para escrever este texto, quero retomar a noção de *poética* de Paul Valery, como sendo “a pura e simples noção de fazer” (VALLÉRY,2020: 23). É na confluência de estados em que se coagulam fluxos, devires e experiências que

cabe à função poética recompor universos de subjetivação artificialmente rarefeitos e re-singularizados. Não se trata, para ela, de transmitir mensagens, de investir imagens como suporte de identificação ou padrões formais como esteio de procedimento de modelização, mas de catalisar operadores existenciais suscetíveis de adquirir consistência e persistência. (GUATTARI,1993:31).

Nesse sentido, uma poética da intimidade seria, bem mais do que uma categoria teórico-conceitual rígida, uma experiência de cultivo da alma pessoal, de mundo interno e da intimidade, conduzida pela escritura; um movimento multidimensional de atenção (para o mundo e para dentro); um acolhimento (da experiência tal como ela se apresenta à percepção), uma imaginação (contida pelas formas da linguagem), uma desaceleração consciente (deliberada e reflexiva). Desse modo,

A palavra poética não é o comentário de alguma coisa exterior a ela mesma, e sim a atualização da coisa em seu acontecer, com a qual é simultânea: *poiesis*, produção. Produção não só da obra (o poema), como, principalmente, da coisa mesma na transparência da sua executividade, enquanto verificando-se, a coisa em obra. A obra artística não significa primariamente o poema, o quadro, a partitura, e sim as coisas ou o mundo *em obra*, acontecendo na revelação da sua intimidade, na erupção do próprio ser (KUJAWSKI,1979:22).

Compreendemos a poética da intimidade um vetor de alcance clínico, cultural, ético, estético e até mesmo político que não corrobora com os dispositivos coloniais de uma psicologia que serve exclusivamente ao ego, que rejeita uma visão de mundo dissociativa, polarizada e excludente de seu oposto e que não está comprometida com o “extrativismo mercadológico” das potências do inconsciente. Tampouco cabem nesta perspectiva certos referenciais narcísicos que apoiam, tanto o cultivo de uma interioridade burguesa e de confinamento, quanto um discurso de autocentrado, com consequente reversão desta em agressão autojustificada, destrutiva da diferença.

Aqui ainda é preciso frisar que, para proceder a essa compreensão, não estamos propondo nenhuma categoria de separação reducionista dentro-fora, bem como entre

outros pares de opostos, mas um engajamento psicológico com novas ou outras matrizes hermenêuticas. Outras que nos permitem refletir acerca do ser e do mundo a partir de uma sensibilidade não condicionada pelos sectarismos defensivos da razão, glorificadores do acaso e indiferentes ao significado. “Trazer para dentro significa levar para o coração, interiorizar-se, tornar-se íntimo em sentido agostiniano” (HILLMAN,2010b: 49).

Nesta proposta de cotejamento entre as experiências escriturais de Fernando Pessoa e Carl Gustav Jung, queremos caminhar liminarmente, no sentido de uma percepção desliteralizada dos fatos e das interações psicológicas, de modo que estas partam de uma “concepção poética da mente” (HILLMAN,2010:24). No âmbito dessa visão, o poeta português e o psiquiatra suíço convergem para revelar uma lógica que subjaz às narrativas que sustentam nossas vidas, e no âmbito da qual as (psico)patologias e outras realidades psíquicas ganham relevo, sentido e são enriquecidas por modos de ser, quando inseridas em uma experiência escritural. Ao mesmo tempo, comprometem-se constantemente com a intimidade (re) imaginada e são amplificadas mitopoeticamente. Trata-se da palavra poética como uma forma de experiência simbólica, escritural, vivida na palavra e posta em circulação no mundo.

Proponho-me a abordar o tema da experiência escritural como uma vivência afetivo-imaginativa que mobiliza e anima a vida psíquica e que apoia o ego numa busca de intimidade como expressão de autenticidade, repouso e harmonia (auto-regulação). É nessa cadência dialógica que o ritmo do coração flui, pois

com o coração, entramos imediatamente na imaginação. Quando o cérebro é considerado o centro da consciência, procuramos localizações literais, ao passo que não podemos considerar o coração com o mesmo literalismo fisiológico. O movimento para o coração já é um movimento de poiesis: metafórico, psicológico. (HILLMAN, 2010c:94).

Fernando Pessoa, em seu “Livro do desassossego” diria que é preciso “dar a cada emoção uma personalidade, a cada estado de alma uma alma (PESSOA, 2000:26).

Trata-se de o ego começar a se permitir intervalos poéticos de reflexão e suspensão em meio aos imperativos do coletivo, do tempo contado e medido e dos valores tecnoburocráticos que regem o cotidiano, entre eles, a impessoalidade, que atrofia a sensibilidade. Consideramos a poética da intimidade um refúgio em que a auto-regulação é vivida como recriação constante de si e da vida cotidiana. Este é um registro que encontramos tanto em Jung quanto em Pessoa, da busca por outros canais de percepção e experiência para além dos do ego cartesiano. Em ambos, poeta e psiquiatra, essa atitude resulta num aprendizado de cultivo da alma, na convergência de experiências que contribuem para o desenvolvimento do ego rumo à totalidade psíquica como uma reunião dos muitos que nos habitam.

Nesse sentido, entendemos a experiência escritural como um trabalho de elaboração simbólica do ser mergulhado na vida, uma sorte de *poiesis* existencial, de fruição do ego

consciente do campo da alma. Sua finalidade é apoiar o sujeito na afirmação de seu destino pessoal, posto que se trata de uma convocação ao “daimon”, a metáfora de nossa imagem essencial que se desenvolve no mundo. A imagem do “daimon” como portador de nosso destino nos conduz à etapa de diferenciação necessária entre uma pessoa singular e os discursos coletivos aos quais ela está submetida, retida que se encontra nos labirintos da cultura de massa, ecoando a ordem do estereótipo. Tal consideração deve ser compreendida a partir da teoria platônica, tal como esta foi revisitada por Hillman (1981:171):cada vida constitui uma imagem única que deve se desenvolver no mundo, e que essa imagem clama, em cada indivíduo, por seu desenvolvimento. Tal demanda emerge da natureza, da dimensão do instinto que pressiona o ego a corrigir sua rota e a se comprometer com a imagem essencial que o “daimon” pessoal personifica. Tais coordenadas nos permitem propor a noção junguiana de individuação como um exercício poético da intimidade consigo mesmo recuperada e investida, da ação reguladora da alma sobre o ego. O caminho de integridade pessoal, apontado por Jung na imagem da individuação, sugere formas de recompor os vínculos rompidos pelos dualismos cartesianos, restaurando assim o convívio criativo entre os opostos complementares. A possibilidade de passar a viver na tensão entre os opostos encaminha o ego no sentido da aceitação de sua dualidade complexa, rumo à superação da dissociação que assola o coletivo, na forma de polarizações de toda sorte.

Trata-se de uma experiência primeiramente individual, como o próprio Jung pontua repetidamente. Na alma, os opostos não aparecem dissociados separados, mas associados numa tensão que promove a consciência. Sagrada e arquetípica, essa vivência anima o sentido da vida, recupera a energia e a põe em movimento. Ao desarmar (trazendo a alma de volta), as fantasias maníacas, dissociativas e onipotentes do ego unilateral cartesiano, alojado no discurso ideológico e científico, essas mesmas fantasias perdem seu apelo de verdades absolutas. Um tal mergulho nas profundezas plurais de uma personalidade ampliada calibra a identidade do ego em sua busca por experiências autênticas, que o transcendam e assim ressoem a Anima Mundi. Capaz de ressignificar suas dores e emoções, assim como de viver um despertar legítimo para outras sensibilidades (imaginativa, mítica, cósmica), o ego pode então passar de heroico a imaginal, como propõe James Hillman.

Ao falar a partir do símbolo e das imagens, encontramos em Jung e Pessoa o elogio de um mundo possível, em que o maravilhamento e o senso de pertença se conjugam com a vida cotidiana e seus trânsitos. Pelo devaneio imaginativo, o sujeito retoma a posse de seu mundo interno e uma potência criativa e afirmativa do ser. É na experiência escritural de Pessoa que ganham vida as provocações de um seu oposto-complementar, seu heterônimo Álvaro de Campos, possibilitando ao poeta viver uma inquietação vital, um desafio aos modelos prosaicos de uma ordem de vida banal, em contraposição como em apoio ao ego: “Queriam-me casado, fútil, quotidiano e tributável? (PESSOA,1980: 248). A pergunta retórica de Álvaro de Campos, contudo, ressoa uma perspectiva na psique

do poeta que confronta o modo de ser convencional de Fernando Pessoa, como também sugere uma desliteralização da consciência. Sobre isso, Hillman escreve:

Literalismo é a doença. Sempre que nos surpreendemos numa postura ou com uma convicção literal estamos perdendo a perspectiva imaginativa, metafórica de nós mesmos e do mundo. (HILLMAN, 1981:17)

Escrever, contudo, não é o mesmo que viver. No “outrar-se”, porém, essa vida escritural como que reinventa o ego, criando um espaço de contraponto a ele, na experiência da escritura. Esse prelúdio ao devaneio de si torna o intento de “analisar” Fernando Pessoa uma tarefa perigosa. Assim como Nietzsche, o poeta português escreveu bem e viveu de forma insatisfatória. O que nos interessa aqui é que, em seu trabalho cifrado, discreto, incrivelmente metódico e caudoso, Pessoa revela um incessante esforço do ego tentando diferenciar-se das capturas do inconsciente. Aqui destacamos, entre tantas outras, a experiência escritural do poeta português, não necessariamente como uma defesa racionalizante da vida, embora não tenhamos elementos para afirmar que seu engajamento com a escritura apequenou sua vida. Talvez possamos dizer que ele vive em sua obra, que sua vida é um compasso criativo/destrutivo de afirmação de ambas. É mais uma vez em Álvaro de Campos que vamos encontrar a voz que aponta para essa aventura de multiplicidade psicológica escritural:

Multipliquei-me, para sentir,
Para me sentir, precisei sentir tudo,
Transbordei, não fiz senão extravasar-me,
Despi-me, entreguei-me,
E há em cada canto da minha alma um altar a um deus diferente (PESSOA, 1980: 56).

Ao se deixar conduzir pelo recolhimento contemplativo-imaginativo, Fernando Pessoa sugere possibilidades plurais e possíveis para viver e experimentar-se por meio de suas criaturas-criadoras. Ancorando-se na dramatização psicológica dessas personalidades poéticas, ele se protege da despersonalização. Trata-se de um jogo autenticamente junguiano, orquestrado pelo Self em que diferentes vozes ressoam, não reduzidas à condição de personas heterónimas, mas como aspectos personificados de uma personalidade maior, da qual Pessoa Ele-Mesmo participa, não ocupando um status mais alto, mas em condição de igualdade. Nessa intimidade habitada e intensamente gerativa e regenerativa, Pessoa ensaia e nos dá a ver a condição una e múltipla do humano e da psique. Evocamos aqui, como imagem reitora, a figura de Ariadne, a Senhora Alma que tem nas mãos o fio condutor para guiar o ego heroico perdido em seus labirintos. Na poética heterônima pessoana, enxergamos que

só podemos lidar com os deuses através da poesia, e se a doença é o disfarce dos deuses, então nossa medicina terá de ser repleta de arte e imagens [...] Se fôssemos examinar nossas doenças poeticamente, poderíamos encontrar

uma riqueza de imagens que poderiam falar do modo como vivemos nossas vidas (MOORE, 1993:155).

Ancorar-se na imagem e ressonância simbólica como condição para um conhecimento sensível, na direção de uma poética da intimidade, eis o caminho do poeta português, daimon inspirador e fio condutor dessa experiência escritural. Tanto em Jung como em Pessoa o símbolo ressoa como potestade de sentido. Ao dar voz, pela heteronomia, aos contornos múltiplos e complexos da psique, Pessoa não somente nos conduziu aos valores dessa intimidade polifônica, mas também amplificou poeticamente essa rede de relações. Ao encarar o psiquismo a partir de uma perspectiva poliocular, permutando distâncias para incorporar o plural como familiar, Pessoa se dedicou a um constante exercício de desescavar sua (frágil) constituição psicológica, fundida com a psique arquetípica. Dentre as inúmeras facetas e camadas, a poesia de Pessoa retoma o trânsito e o compromisso inaugural da psicologia (pós) junguiana de rastrear e acolher as excentricidades como janelas por onde a alma se mostra ao ego. Pode-se dizer que Pessoa antecipou (e amplificou) a pergunta-chave arquetípica: O que é que a alma está querendo? (MOORE, 2004:110).

A ESCRITA ATRAVÉS DOS COMPLEXOS OU O EGO COMO MEMBRO DE UMA COMUNIDADE IMAGINAL

Deste ponto em diante, assumimos que a vivência imaginativa de Jung representa um testemunho de como a experiência escritural pode inseminar repertórios e demais competências, no sentido de ampliar uma narrativa biográfica individual em muitas direções. Produção teórico-conceitual e cartografia poética existencial equilibram-se no âmbito da subjetividade individual, muitas vezes vitalizando processos criativos de saúde. Assim,

A multiplicidade de almas é a base da personalidade múltipla e da dissociação da personalidade. A multiplicidade de almas, entretanto, implica algo mais do que a simples possibilidade de patologia. As muitas vozes das muitas almas tornam possível a diferenciação psíquica. [...] A psicopatologia é um efeito de Babel, é a comunicação dissociada entre as muitas vozes da alma (HILLMAN, 1984: 151)

Importa destacar dois fragmentos importantes. O primeiro deles diz respeito a Jung, desde suas lições de psicopatologia com Pierre Janet até os testes de “experiências de associações”, quando ele vem nos apresentar uma nova compreensão dos fenômenos da psique, por meio de sua noção de complexos, isto é

ideias carregadas de sentimento que, com o correr do tempo, se acumulam ao redor de determinados arquétipos, “mãe” e “pai” por exemplo. Quando estes complexos se constelam, fazem-se acompanhar invariavelmente pelo afeto. (SHARP, 1991:37).

Semelhante a um poeta que se coloca na perspectiva do mundo e dos objetos, Jung se coloca na perspectiva da psique e a convida a se expressar, sem contestar suas

necessidades. É com a noção dos complexos, de seu correspondente de uma psique múltipla, fractal, de instâncias autônomas que regem o tecido perceptivo e as estruturas de um complexo egóico, que o giro junguiano vem privilegiar o imaginal psíquico. Se adoecemos, é porque algo em nós pede atenção e cuidado, quer se relacionar conosco através da psicopatologia. Se formos capazes de imaginá-lo, existe algo em nós que “fala”, além da vontade do ego e da razão. O segundo ponto, talvez o que mais nos interesse nesse momento, é a experiência escritural de Jung no Livro Vermelho e seus “heterônimos” (sendo os mais conhecidos, Philemon e Salomé). Nessa obra, o autor estabelece um diálogo criativo com as vozes de sua fantasia inconsciente, às quais ele não estigmatizou a partir de uma experiência psiquiátrica convencional, mas ousou experimentar como ressonância criativa, dentro de um novo campo de percepção. O efeito salutar desse movimento foi assim descrito por ele:

Sentia-me muitas vezes de tal forma agitado que recorri a exercícios de ioga para desligar-me das emoções. Mas como o meu intuito era fazer a experiência do que se passava em mim, só me entregava a tais exercícios para recobrar a calma, a fim de retomar o trabalho com o inconsciente. Quando readquiria o sentimento de mim mesmo, abandonava o controle e cedia a palavra às imagens e vozes interiores[...]. Na medida em que conseguia traduzir as emoções em imagens, isto é, ao encontrar as imagens que se ocultavam nas emoções eu readquiria a paz interior. Se tivesse permanecido no plano da emoção, possivelmente eu teria sido dilacerado pelos conteúdos do inconsciente. Ou, talvez, se os tivesse reprimido, seria fatalmente vítima de uma neurose e os conteúdos do inconsciente destruir-me-iam do mesmo modo. (JUNG,2006:204)

O que nos interessa é a experiência escritural e plástica de Jung, porque ele não apenas escreveu o Livro Vermelho, como também o pintou e iluminou e até mesmo à palavra escrita, ele fez questão de conceder uma forma visual solene, arcana, ao lançar mão da caligrafia gótica. Assim, em meio a uma grande crise pessoal, vivida no interior de uma grande crise coletiva, Jung trabalhou para personificar, elaborar, conter e transformar suas emoções, fantasias, símbolos e devaneios em linguagens não catastróficas para o ego, obtendo êxito na formulação de uma identidade e de uma comunidade imaginal.

Imaginando ativamente a psique em múltiplas personalidades, nós evitamos que o ego se identifique com cada e com toda figura num sonho e numa fantasia, com cada e todo impulso e voz. Pois o ego não é toda psique, apenas o membro de uma comunidade (HILLMAN, 2010:95).

Em meio a esse movimento, criativo e disruptivo, Jung soube se manter alinhado com sua personalidade diurna, “cotidiana e tributável”, atendendo a seus pacientes, cuidando de sua família, se relacionando com sua esposa, numa rotina de normalidade que, segundo ele, o impediu de psicotizar. Por meio dessa experiência vivida em duas dimensões, ele remodelou e reinterpretou as percepções do binômio saúde-doença, levando-as para além dos rígidos padrões médicos-mercadológicos e instaurando outras compreensões

que respondem aos fenômenos psicopatológicos de maneira crítica, imaginativa e não dogmática.

O conteúdo do estado patológico não pode ser deduzido-exceto pela diferença de formato- do conteúdo da saúde: a doença não é uma variação da dimensão da saúde; ela é uma nova dimensão da vida. [...] A doença é, ao mesmo tempo, privação e reformulação. (CANGUILHEM,2009: 73)

A aventura de Jung no Livro Vermelho abre possibilidades de reimaginar a cura por meio de processos simbólico-interpretativos de outras instâncias da realidade que não as percebidas pelos enquadramentos pré-concebidos do ego submetido ao coletivo. Remete também a formas de interagir com a realidade objetiva por meio de estratégias da realidade psicológica, quando esta pode disponibilizar ao ego dados que não estão ao alcance de sua visão heroica da vida. A personificação abre o ego a uma concepção de psique complexa, múltipla, politeísta. Em uma carta de 1926 Jung resume esse caminho ao afirmar que

Há necessidade de um estupendo esforço para conseguir reintegrar as partes dissociadas da psique. Isto não acontece com base numa técnica simples e clara de tratamento, mas exige uma atividade criativa, aliada a um conhecimento profundo da psique inconsciente (JUNG,2001:61 cartas)

Não seria exagero dizer que o feito máximo de Jung, levado a cabo no Livro Vermelho, foi viver, articular e legitimar a polifonia de sua comunidade imaginal. Mesmo em suas Obras Completas, a forma e estilo de escrita são permeados - quando comparados aos de Freud, por exemplo - , por um estilo muitas vezes ensaístico, circular-introspectivo, por vezes até mesmo poético-meditativo, carregado de analogias, notas de rodapé cheias de referências a outras narrativas e personagens, com citações fartas e confabulatórias.

Jung é um escritor sobre ficções. E, para Jung, quanto mais ficcional e distante melhor (portanto alquimia, Tibete, Zaratustra, eras astrológicas, esquizofrenia, parapsicologia), pois tais materiais o obrigavam a encontrá-los em um nível igualmente imaginativo. [...]

O estilo de escrever psicologia de Jung toma várias formas, algumas vezes exortativa e apocalíptica, como um pregador herético, outras com as cartas e números de um experimentalista wundtiano, outras ainda com sistemas confusos, linguagens impenetráveis, referências arcanae aos primeiros gnósticos do Oriente Próximo (HILLMAN,2010:57).

Em sua polêmica autobiografia “Memórias, Sonhos, Reflexões”, escrita em parceria com sua secretária e amiga, a também analista Aniela Jaffé, Jung declara que “havia em mim um daimon que, em última instância, era sempre o que decidia” (JUNG, 2006:402). Assim talvez a pergunta que precisamos fazer seria: como permanecer fiel aos movimentos e designos da alma, utilizando uma linguagem árida, pobre de ramificações e destituída de amplitude? Como falar (através) da alma usando o discurso científico, ele mesmo descrente e desautorizador da alma, reduzido à distinção da metodológica positivista? Como permanecer coerente à polissemia do desdobramento especular psíquico sem poder usar a metáfora e sua dramatização?

Eis ai, portanto, a função específica da metáfora- atuar como órgão de transparência da realidade, iluminar a opacidade das coisas, mostrar como elas são “por dentro”, de modo a unificá-las com o *eu* que as vive. Este é o uso adequado da metáfora: revelar. (KUJAWSKI,1979:12).

A perspectiva finalista de Jung na compreensão dos processos psíquicos, como também seu entendimento de ciência e método analítico, o levou muitas vezes a ser preconceituosamente taxado como místico ou esotérico, quando na verdade “a pesquisa junguiana é simultaneamente conhecimento e contemplação” (JACOBI,2013: 102). Para Jung, é a qualidade humana e sua responsabilidade ética que está acima de qualquer abordagem teórica. É por isso que

de qualquer forma, é impossível escapar dos pontos de vista de Freud, de Adler, ou de quem quer que seja. Todo psicoterapeuta não só tem o seu método: ele próprio é esse método. Ars totum requirit hominem (a arte exige o homem todo) diz um velho mestre. O grande fator de cura, na psicoterapia é a personalidade do médico- esta não é dada *a priori*; conquista-se com muito esforço, mas não é um esquema doutrinário. As teorias são inevitáveis, mas não passam de meios auxiliares[...]. É necessário um grande número de pontos de vista teóricos para produzir, ainda que aproximadamente, uma imagem da multiplicidade da alma. (JUNG. O.C.16/1. § 198).

Por compreender e abarcar o anseio holístico, abrangente, de reunião dos opositos, refletindo sobre os limites do discurso científico e o alcance do paradigma científico da modernidade, Jung buscou refletir não somente a partir da ética, como também a partir da intuição ao promover a integração entre os polos objetivo-subjetivo. Segundo a definição de Dilthey, os fundamentos explicativos da psicologia junguiana estão associados aos pensadores que conferiram respeitabilidade científica à compreensão, à introspecção subjetiva e especulação filosófica (FRANCO,2012:18), reunindo ordens de discursos e saberes diversos para fazer florescer sua visão de mundo e de ciência.

Posição semelhante sobre o esvaziamento simbólico do mundo e a pretensão emancipatória da razão também pode ser encontrada nos “Escritos autobiográficos” de Fernando Pessoa, quando este afirma que “ a minha arte é instruir, mas revelar”(PESSOA,2006:321). Até no semi-heterônimo Bernardo Soares, um indivíduo perdido nos labirintos dos próprios pensamentos, encontramos a convocatória de que “pensar é não saber existir” (PESSOA, 2000:79). E como não poderia deixar de ser, é Alberto Caeiro, o mestre dos heterônimos, que vem a indagação fenomenológica:

Há metafísica bastante em não pensar em nada.

O que penso eu do mundo?

Sei lá o que penso do mundo!

Se adoecesse pensaria nisso. (PESSOA,2001:139)

O princípio que rege a síntese científica junguiana reside na possibilidade de transfigurar o pensamento casual e unidimensional em uma proposta simbólica de conexão

cósmica, fazendo ressoar nas inteligências (as duas funções psicológicas racionais, pensamento e sentimento) uma dimensão capaz de reconciliar as práticas existenciais com as de conhecimento.

Toda psicologia profunda moderna tem em última instância uma cabeça de Jano, uma face dupla, das quais uma está voltada para a experiência viva, a vivência, e a outra ao pensamento abstrato, o conhecimento. Não será por acaso que, precisamente, tantos pensadores fundamentais e profundos, que viveram no universo conceitual e de linguagem da Europa- seja um Pascal, um Kierkegaard ou um Jung-, esbarraram necessariamente e com fecundidade em paradoxos ao se ocuparem com questões que não tratam de uma região unidimensional da psique, que comporta sentido duplo e uma dupla fase (JACOBI, 2013:105).

Se o fazer científico de Jung é norteado e inesperado do compromisso ético de afirmar as experiências individuais, contra a barbárie do desenraizamento cósmico e o atomismo da modernidade científica, destituída de qualquer *gestalt* integradora e simbólica, sua linguagem precisa ser dotada de uma composição intervalar e restauradora da perspectiva mitopoética. Somente essa experiência escritural, muito mais do que puramente discursiva ou nominalista, é o que confere cobertura e sintaxe dos devires da psique e promove o desocultamento da vida e da beleza em meio à vivência dos processos impessoais e burocráticos, muitas vezes também inevitáveis, do racionalismo instrumental.

Em uma carta de 1952, Jung expõe a um destinatário algumas considerações sobre a crítica feita por Martin Buber à sua ambiguidade. E assim ele revela alguns pontos importantes sobre o porquê de sua linguagem se constituir num compromisso de base e num reflexo fiel para a compreensão da teleologia e dos psicodinamismos que regem a diversidade da totalidade psíquica.

A linguagem que falo precisa ser ambígua, deve ter *duplo sentido*, para fazer justiça à natureza psíquica com seu duplo aspecto. Eu procuro consciente e intencionalmente a expressão de duplo sentido porque é superior à univocidade e corresponde à natureza do ser. [...] A univocidade só tem sentido no estabelecimento dos fatos, mas não na interpretação, pois “significado” não é tautologia, mas sempre contém em si mais do que é afirmado do objeto concreto (JUNG, 2018:245)

É o próprio Jung que vem contextualizar que o surgimento da psicologia analítica responde à novas exigências culturais de reorganização das defesas compensatórias da modernidade, quando a muralha das intelectualizações e o descompasso entre teoria e prática culminou no afastamento das virtudes científicas da vida imaginativa, individual e comunitária. Esse é um movimento de renovação na e pela linguagem, em que se visa recuperação do valor simbólico da palavra possuída por uma ilusão de objetividade. Assim o repertório científico junguiano procura caminhos para que a ciência assuma sua condição de cosmovisão, capaz de despertar sujeito e comunidade para as urgências éticas coerentes do momento histórico.

Sob essa luz, a psicologia analítica é uma reação contra uma racionalização exagerada da consciência que, na preocupação de produzir processos orientados, isola-se da natureza e, assim, priva o homem de sua história natural e o transpõe para um presente limitado racionalmente que consiste em um curto espaço de tempo situado entre o nascimento e a morte. Esta limitação gera no indivíduo o sentimento de que é uma criatura aleatória e sem sentido, e esta sensação nos impede de viver a vida com aquela intensidade que ela exige para poder viver em plenitude. (JUNG. O.C.VIII §739)

O preconceito racionalista oriundo de grande parte do *fazer científico* alimentou a atual atitude de negação da vida e a intolerância predatória com todos os seres viventes. Em meio a esse divórcio que ainda nos impede de atingir uma concepção complexa, plural de mundo e psique, Jung e Pessoa abriram caminhos para uma postura imaginativa que “vê através”, podendo permeabilizar as tradicionais defesas racionalistas e suturar as fendas paradigmáticas da (pós) modernidade. Para isso, protagonizaram eles mesmos seu mundo simbólico, estabelecendo as imagens, o sonho e o poético como fundamentos da vida psicológica. Ao criar imagens e repertórios poéticos para a experiência e também ao vivêlos, ambos colocaram esses dinamismos em diálogo com a cultura e ensejaram a possibilidade de sua atualização no mundo. Seu lembrete é o de que não recebemos o mundo passivamente, mas estamos constantemente a criá-lo e recriá-lo em nossas configurações e percepções imaginantes. Dessa forma Jung e Pessoa nos ajudaram a conceber que é a partir do mundo interior e de sua complexidade que nossa vida se organiza e cria vínculos de significado arquetípicos no coletivo, balanceando assim o princípio da realidade e suas demandas com outros itinerários criativos.

REFERÊNCIAS

CANGUILHEM, Georges. **O normal e o patológico**. Rio de Janeiro. Forense Universitária. 2009

FRANCO, Sérgio de Gouvêa. “Dilthey: compreensão e explicação” e possíveis implicações para o método clínico. **Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental** [online]. 2012, v. 15, n. 1 [Acessado 6 Abril 2024], pp. 14-26. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S141547142012000100002>>. Epub 13 Abr 2012. ISSN 1984-0381. <https://doi.org/10.1590/S141547142012000100002>.

GUATTARI, Feliz. Caomose. **Um novo paradigma estético**. Rio de Janeiro. Ed.34. 1993

JACOBI, Jolande. **A psicologia de C.G. Jung. Uma introdução às Obras Completas**. Petrópolis. Vozes.2013

HILLMAN, James. **O pensamento do coração e a alma do mundo**. Campinas. Verus Editora. 2010

_____ . **Re-vendo a psicologia**. Petrópolis. Editora Vozes. 2010b

_____ . **Ficções que curam. Psicoterapia e imaginação em Freud, Jung e Adler**. Campinas. Verus Editora. 2010c

- _____ . **Estudos de psicologia arquetípica.** Rio de Janeiro. Achiamé. 1981
- _____ . **O mito da análise. Três ensaios de psicologia arquetípica.** Rio de Janeiro. Paz e Terra. 1984
- JUNG,C.G. Obras Completas. **A dinâmica do inconsciente.** Vol.VIII. Petrópolis. Editora Vozes. [1931] 1984
- JUNG,C.G. **Memórias, sonhos, reflexões.** Petrópolis. Editora Vozes. 2006
- _____ . **Cartas.** Vol. 2. Editora Vozes. 2018
- KUJAWSKI, Gilberto de M. **Fernando Pessoa, o outro.** Petrópolis. Editora Vozes. 1979
- PESSOA, Fernando. **O livro do desassossego.** Barcelona. Biblioteca Visão. 2000
- _____ . **Poesias de Álvaro de Campos.** Lisboa. Edições Ática. 1980
- _____ . **Escritos autobiográficos, automáticos e de reflexão pessoal.** São Paulo. A girafa editora. 2006
- _____ . **O eu profundo e outros eus.** Rio de Janeiro. Editora Nova Fronteira. 2001
- MOORE, Thomas. Cuide de sua alma. São Paulo. Siciliano. 1993
- _____ . **O self original.** Vivendo com o paradoxo e a originalidade. Campinas. Verus editora. 2004
- SHARP,D. Léxico junguiano. **Dicionário de termos e conceitos.** São Paulo. Editora Cultrix. 1991
- VALÉRY, Paul. **Lições de poética.** Belo Horizonte. Editora Ayiné

Eixo 3: Psicologia Analítica e a Psique Profunda

Autoras e autores deste Eixo:

Izete De Oliveira Ricelli

Denis Canal Mendes

Durval Luiz de Faria

Clarissa De Franco

Rafael Souza

Javier de Bittencourt Peiro Llopart

Mara de Castro Oliveira

Pablo de Assis

CAPÍTULO 13

SINCRONICIDADE: UM PENSAMENTO COMPLEXO?

Izete de Oliveira Ricelli

Psicóloga Clínica, Mestre em psicologia

Clínica pelo Núcleo de Estudos Junguianos da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Professora de Psicologia Analítica em Extensão Universitária do Instituto Numen.

Professora de Psicologia Analítica em Extensão Universitária da Opus Psicologia e Educação. Facilitadora de Grupos de Estudos de Psicologia Analítica. Consteladora Sistêmica. Astróloga. Taróloga. Autora do livro “Sincronicidade: dados e perspectivas”



INTRODUÇÃO

Ao propor uma aproximação da Psicologia Complexa, ou Psicologia Analítica, como é conhecida, com o Pensamento Complexo de Edgard Morin espera-se evocar, no leitor admirador de Jung, reflexões sobre as perspectivas, dados teóricos, epistemológicos e paradigmáticos do conceito de Sincronicidade na atualidade. Já abordamos esse tema na Dissertação de Mestrado no Núcleo Junguiano do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, publicada no ano de 2010. Entretanto, em se tratando de assunto espinhoso, muitas vezes ainda é evitado pelos mais resistentes como se guardasse algum tipo de misticismo; ou então é banalizado como questionável assunto de “auto-ajuda”. Poucos encaram a Sincronicidade como um estudo científico prospectivo, como merece.

Contradizendo leitores céticos, os resultados dessa pesquisa evidenciaram

que as discrepâncias entre as proposições de Jung, seus colaboradores diretos e os novos pressupostos teóricos sobre a Sincronicidade - apontados pelos autores contemporâneos - devem-se mais às mudanças paradigmáticas do que divergências, congruências ou possíveis arroubos místicos do autor. Jung, intuitivo como era, sempre esteve à frente da sua época e pagou alto preço por isso.

São inúmeros os exemplos de “coincidências significativas” ou sincronicidades que poderiam ser descritos por todos nós: uns corriqueiros e outros de maior importância que mudam o rumo das nossas vidas. Em todos eles, instaura-se um quê de fascínio como se estivéssemos diante de ocorrências mágicas ou milagrosas.

Esse mesmo fascínio pelo desconhecido e inusitado fez parte da vida e da obra de Jung. Desde sua tese de doutoramento, em 1900, intitulada “Contribuição à psicologia e patologia dos fenômenos ocultos”, até seus últimos dias, grande parte dos seus estudos foram tentativas de compreender os fenômenos relevados pela ciência moderna. Suas publicações sobre a Sincronicidade, segundo Shamdasani (2006), tiveram o objetivo de externar suas constantes críticas à cultura moderna ocidental. Em suas críticas Jung desafiava as pedras angulares da ciência de sua época - a estatística e a experimentação - quando argumentava que tais abordagens impunham condições à Natureza e a “...forçavam a apresentar uma resposta orientada para a questão humana” (Jung, 1952/1990^a, § 821).

Entretanto, discorrer sobre a Sincronicidade sob o ponto de vista teórico, não é simples nem fácil. É tocar na ousadia de Jung que exige de seus leitores “uma atitude de abertura e boa vontade diante das dificuldades intelectuais e da necessária incursão pelos domínios da experiência humana, obscuros e crivados de preconceitos” (Jung, 1952/1990^a, § 816). As concepções utilizadas por Jung na formulação do conceito de Sincronicidade englobam a Filosofia Oriental, a antiga Alquimia e a Astrologia - as mais estranhas para uma plateia científica - apesar de suas repetidas advertências quanto ao caráter psicológico desses estudos. E, por fim, a Física teórica, através da qual, com a colaboração de Wolfgang Pauli e Albert Einstein, Jung procurou resolver a questão. Ainda, nos dias de hoje, é um tema evitado pela maioria dos seguidores de Jung pelas próprias dificuldades inerentes à concepção teórica do conceito.

Em pouco mais de meio século, desde as publicações sobre a Sincronicidade (1951/1952), vivemos grande desenvolvimento cultural, científico e tecnológico. A Física teórica passou por reformulações significativas às quais Jung não teve acesso.

Os conceitos de emergência e de auto-organização crítica presentes nas teorias dos Sistemas, do Caos e da Complexidade surgem, na atualidade, como correlatos teóricos do fenômeno sincronístico. Esses conceitos - dentre outros pertencentes à teoria da Complexidade - segundo os autores junguianos contemporâneos, podem ser estendidos à Psicologia Analítica de uma forma geral.

Joseph Cambray (2002,2005 e 2009), considera a possibilidade de poder prover uma base científica para as teorias de Jung, inclusive para a Sincronicidade, por meio

das teorias que descrevem sistemas, caos, emergências e auto-organização. Em suas palavras:

Pode-se argumentar que as teorias de Jung, sua prática clínica e métodos, carregam em si uma direção direta ao que atualmente se apresenta como Teoria da Complexidade, especialmente no que se refere aos sistemas complexos adaptativos com suas propriedades de auto-organização e emergência (2009, p.3).

Diante dessas constatações, um referencial teórico e epistemológico condizente com a abordagem junguiana da psique, impregnada, ainda que de forma implícita, pelos princípios da Teoria da Complexidade, parece surgir. Entretanto, em nenhum dos autores junguianos estrangeiros visitados encontrou-se referência a Edgar Morin, um dos mais proeminentes pensadores da Complexidade na atualidade. Morin, nascido em Paris em 1921, é pesquisador emérito do CNRS, formado em História, Geografia, Direito, migrando para a Filosofia, Sociologia e Epistemologia depois de ter participado da resistência ao nazismo na França ocupada durante a segunda guerra mundial. Indo além, apresenta propostas pedagógicas para a Educação ancoradas na crítica ao paradigma atual, da qual ocupou-se Camargo (2007), educadora e cientista social, autora presente neste estudo.

Como aponta Camargo (2007), Edgar Morin, assim como Jung, critica a cultura moderna e aponta caminhos para sua superação. Suas críticas e propostas apesar de nascerem de âmbitos diferentes da experiência humana levantam questões convergentes no interior da tensão entre a existência e a cultura moderna. Ambos estabelecem o homem como uma totalidade *biopsicossociocultural*; criticam a estreiteza do modelo redutivista e da hiperespecialização que despedaça e fragmenta a realidade.

No transcorrer da década de 1970, Morin viabiliza o projeto de um método capaz de modelizar a complexidade organizacional do humano. Inicia uma obra de seis volumes: *A natureza da natureza* (1977), *A vida da vida* (1980), *O conhecimento do conhecimento* (1986), *As idéias* (1991), *A humanidade da humanidade* (2001) e *A ética* (2004), onde constrói uma concepção circular do saber, em que tudo se entrelaça e separa. Cria uma visão de mundo que une os saberes disjuntos, não mutila conjuntos e tão pouco perde a noção das partes.

Morin realiza uma empreitada epistemológica em que propõe um conhecimento polissêmico, *inter*, *multi* e transdisciplinar que confronta os paradoxos da ordem/desordem, da parte/todo, do singular/geral e ainda incorpora o acaso e a incerteza como componentes da análise científica. O olhar de Morin encara a contradição, não como sinal de erro de pensamento, mas como cerne da própria realidade, como a própria tensão criativa de tudo que vive.

Morin reivindica o papel originário do “evento” (acidente, ruptura, catástrofe, colapso) “triplamente excomungado da ciência clássica por ser simultaneamente singular, aleatório e concreto [...] uma ciência antieventual que nos tornou cegos ao evento.” (Morin, 2005).

Desta forma, rompe com o tempo contínuo, linear e instaura o tempo descontínuo. Em suas palavras:

"O tempo complexo é simultaneamente contínuo e descontínuo, ou seja [...] eventual, agitado por rupturas, sobressaltos que rompem seu fio e em outra parte recriam outros fios. Este tempo é, no mesmo movimento o tempo das derivas e dispersões e o tempo das morfogêneses e desenvolvimentos (Morin, 2005, p.113).

Vanguardista, Jung pode ser visto como um dos precursores da Complexidade. Em várias passagens de sua obra revela inquietação e irritabilidade em relação às limitações da metodologia científica de sua época. Escreve na carta a R.F.C.Hull, em janeiro de 1955:

A mais nova sobre a sincronicidade: o ensaio não pode ser aceito porque abala a certeza de nossas fundamentações científicas, como se isso não fosse exatamente meu objetivo e como se a natureza puramente estatística da causalidade nunca tivesse sido mencionada. Também é verdade que os asnos fazem a opinião pública(...). Mais cedo ou mais tarde outro descobrirá que nada é seguro, nem mesmo a Santíssima Trindade, o espaço, o tempo e a causalidade. (Cartas, Vol. II, p.385)

Jung supera a simplificação e rompe com a visão de mundo moderna quando trata do caráter antinômico do sistema psíquico e sua dinâmica. Conceitos como Sincronicidade e Função Transcendente o afastam definitivamente da ciência clássica. Este, considera-se um ponto central em sua obra onde projeta em teoria um parâmetro de existência psicofísica que abarca ao mesmo tempo a linearidade e a não linearidade, o simples e o complexo, o redutivo e o holístico, psique e matéria, numa relação não só dialética, mas dialógica, onde o psíquico e o físico possam ser entendidos como indissociáveis e constitutivos um do outro, analogamente ao Pensamento Complexo de Morin.

A grande ousadia de Jung foi incluir a sincronicidade na completa descrição da realidade – a par da causalidade, espaço e tempo – tal como é experimentada pelos humanos. Propõe então um quatérnio em que, por meio da Sincronicidade, incluiria a psique e o elemento de significação na descrição da natureza. Esse quatérnio, simples, em forma de cruz, postulava no eixo vertical: espaço versus tempo e no eixo horizontal, causalidade versus sincronicidade. Entretanto, após suas discussões com o físico Wolfgang Pauli, percebe sua inviabilidade e reformula a questão tornando-a condizente, então, tanto com a Física como com a Psicologia, em que os dois pares de opostos se configuraram, dispostos também em forma de cruz: no eixo vertical: energia Indestrutível versus *continuum* espaço-tempo; e, no eixo horizontal: causalidade (conexão constante através do efeito) versus sincronicidade (conexão constante através da contingência ou equivalência). Nessa formulação definitiva, Jung admite o tempo linear e o espaço não separados, como anteriormente havia proposto, mas ambos como opostos ao atemporal, ou ao não-tempo.

Jung (1990) define as sincronicidades em duas categorias:

- 1) Em sentido estrito como **um caso especial de organização geral**, onde há coincidências significativas entre um evento psíquico (pensamento ou sonho) e um evento no mundo físico. Nessa categoria estão incluídos os “atos de criação no tempo”. Quando esses atos ocorrem, aquilo que é um processo psíquico associa-se momentaneamente a processos externos, assumindo uma espécie de ordem. Assim, o arquétipo (em sua transgressividade) e o evento sincronístico que o revela são a forma “introspectivamente reconhecível de um ordenamento *a priori*”.
- 2) Em sentido Amplo, Jung entende as sincronicidades **como um caso de organização acausal geral no mundo**, sem qualquer referência à psique humana. Esse enunciado converteu-se no princípio cosmológico de Jung. Nesse caso, postula a sincronicidade como *creatio continua*, ou seja, a criação de padrões que se repetem na eternidade, como a “eterna presença de um ato criativo que não pode ser deduzido a partir de antecedentes conhecidos” (Jung, 1990 § 957)

UM POUCO DE HISTÓRIA

Várias foram as tentativas de Jung e os projetos abortados no sentido de unificar os saberes científicos, tarefa que Morin empreende, de forma notável, na década de 1970.

Em Jung, o sonho de uma transdisciplinaridade ficou muitas vezes no papel, como no caso do projeto de um periódico cujo nome seria *Weltanschauung*, que faria frente à fragmentação da ciência nas especializações. O objetivo desse periódico seria produzir uma síntese das ciências. Ambiciosamente, o jornal pretendia chegar ao leitor leigo culto, numa “síntese destinada a permitir a compreensão do significado vivo dos fatos e ideias, reunidos em todos os tempos e lugares [...] Deve ser um instrumento de sinopses e sínteses, um antídoto contra a tendência atomizadora do especialismo” (Jung, Cartas vol 1, p. 103 – 1932).

Nesse projeto, o comitê editorial do *Weltanschauung* (cuja tradução é “visão de mundo”) enviria questões de interesse geral a especialistas das diversas áreas que, por sua vez, preparariam ensaios que seriam integrados ao material psicológico fornecidos por Jung e sua escola formando assim uma síntese. Para Jung, o ponto de vista psicológico serviria de eixo a todas possíveis disciplinas e a Psicologia (subjetividade) teria um papel especial a desempenhar numa nova visão de mundo. Essa contribuição consistia no reconhecimento dos conteúdos inconscientes, o que permitiria a construção de uma visão de mundo relativista e com uma concepção não mais considerada absoluta (Shamdasani, 2003).

Jung já havia recebido confirmação de vários especialistas na área da física, estudos budistas, filosofia, literatura e psicoterapia. Continuava procurando colaboradores para biologia, astrofísica, geologia, fisiologia, entre outros. Esses indicadores denunciam a enormidade do empreendimento que, infelizmente, não saiu do papel.

O grupo de Eranos, em Ascona, fundado por Olga Froebe-Kapteyn foi para Jung um substituto similar ao antigo projeto. Como consultor de Olga indicava temas e conferencistas

internacionais de diversas áreas. Os encontros tinham como objetivo a coligação de todos os ramos do conhecimento através de uma plataforma ou ideia comum a todas as formas do saber que teria como eixo o que Jung chamava de Psicologia Complexa.

Jung entendia que a função cultural da Psicologia Complexa era contrabalançar a fragmentação das ciências e oferecer uma síntese de todo conhecimento. Sem dúvida, uma tarefa monumental e inexequível na época, que acabou por frustrar seu objetivo constante de encontrar a unificação das ciências através de uma base comum.

Sonu Shamdasani (2003), a quem devemos estas e outras informações fundamentais sobre a trajetória do pensamento de Jung, ora desconsideradas, ora empalidecidas pelo tempo, é pioneiro no estudo do desenvolvimento da teoria junguiana. Em seu trabalho histórico sobre a psicologia de Jung, enfatiza a discrepancia entre o que, de fato, era sua meta original e o que se presume que seja a disciplina que leva seu nome. Chama a atenção para o fato de não se confundir a profissão atual (de psicólogo junguiano) com a disciplina que Jung tentou fundar. Sua psicologia, nos dias de hoje, sequer utiliza a designação que havia escolhido. O nome Psicologia Complexa identifica de forma clara a ênfase nos aspectos teóricos de uma psicologia universal, abrangente e geral, e não somente focada no processo analítico, como o definido no nome Psicologia Analítica, como a conhecemos atualmente (Shandasani, 2003, p..28).

Shamdasani (2003), relata ainda, que embora Jung tenha usado a expressão “Psicologia Analítica” para designar sua psicologia, na década de 1930 ele a rebatizou de Psicologia Complexa. No volume comemorativo ao seu sexagésimo aniversário intitulado “O significado cultural da Psicologia Complexa”, Toni Wolff, sua amiga e colaboradora, observou que “nos últimos tempos Jung se referia à sua psicologia como Psicologia Complexa, principalmente ao abordá-la do ponto de vista teórico.”

Wolff comenta que Psicologia Analítica era apenas apropriada quando aplicada aos métodos práticos da análise psicológica (Wolff, apud Shandasani, 2003) - talvez, para diferenciar seus métodos de análise do método de Freud. Entretanto, não podemos deixar de reconhecer que o termo “analítico” supõe fragmentação, discriminação e redução, termo que não harmoniza com a proposta junguiana.

Shamdasani afirma que a mudança terminológica não era apenas estilística, mas assinalava uma mudança de ênfase: da análise prática para uma psicologia geral. Relata que, em 1954, Jung escreveu em nota no texto de Calvin Hall *“Jung analytical theory”*: “Psicologia Complexa significa a psicologia das complexidades, ou seja, dos sistemas psíquicos complexos em contraposição a fatores relativamente elementares”, denunciando a presença antecipada do pensamento sistêmico e complexo.

Ainda citando Shamdasani:

Essa surpreendente desconsideração pelo nome escolhido por Jung para sua disciplina é, em si, um indício da separação entre Jung e a psicologia junguiana. Além disso, também indica uma mudança crucial de ênfase para

uma direção oposta, da psicologia geral para a análise prática. Atualmente, a psicologia analítica é em grande medida uma disciplina psicoterapêutica profissional, envolvida numa relação problemática com o amplo público leigo leitor de Jung. A tentativa que ele fez de estabelecer uma psicologia geral ficou em segundo plano, embora continue viva nos bastidores, desempenhando seu legítimo papel. (Shandasani, 2003,p.28).

JUNG E MORIN

É através de nossa “visão de mundo” que nos encaminhamos para a construção do sentido do “real” e, em função dele, construímos nossa ciência e o saber. Se o referencial de mundo for a fragmentação, a tendência será trilhar o caminho analítico, desmembrando a realidade para conhecê-la na simplificação ou na hiperespecialização, onde o sujeito é eliminado a partir da ideia de que os objetos podem ser observados e explicados como tais. Nesse quadro, o sujeito é a perturbação, por si, indescritível em sua subjetividade, devendo ser eliminado em nome da objetividade.

Se, por outro lado, parte-se de uma visão integrada da realidade, o que se impõe é a pressuposição básica do real como um sistema complexo de interações auto-ecoorganizadoras (Morin, 2005), onde sujeito - e sua subjetividade - objeto e ambiente interagem numa relação dialógica, permitindo o acaso e a incerteza como coprodutores recursivos da realidade.

Desta forma, reconhecemos que “Psicologia Complexa”, afinada com a visão integrada da realidade, possa ser, efetivamente, um nome mais adequado para a psicologia de Jung.

Para Jung, assim como para Morin, a linearidade causal-mecanicista seria insuficiente para explicar o movimento circular no qual os efeitos das causas dos fenômenos retroagem sobre estas, modificando-as. Assim, Jung propõe em seu método de investigação da psique o postulado antinômico causalidade/finalidade. Em seu ensaio “A energia psíquica”, em que desenvolve e consolida seu método, une o ponto de vista causal-mecanicista com o ponto de vista finalista-energético.

Entretanto, a questão da finalidade erroneamente tomada por teleologia, conforme nos alerta Jung, foi e é, ainda, alvo de inúmeros mal-entendidos. No entanto, em seu verdadeiro sentido revela-se como um dos principais pontos de convergência com o Pensamento Complexo de Morin, principalmente no que se refere aos novos conceitos de dialógica, auto-organização e emergência, aos quais Jung seria, certamente, grato se os conhecesse.

A “finalidade” desse processo, assim como Jung entende, é a reorganização da totalidade psíquica em outro nível, onde o que estava latente se atualiza e o que estava separado se une. Essa atualização e união das partes da totalidade psíquica dá novo sentido ao conjunto por meio da emergência de uma nova forma de totalidade, onde o

incerto e o imprevisível se apresentam como probabilidade – da realização ou não - da busca e encontro do Si-mesmo. O conceito de Função Transcendente é um exemplo desse processo reorganizador embora Jung tenha utilizado o termo “síntese” para justificar essa reorganização. O conceito de Sincronicidade, por sua vez, revela o momento crítico imprevisível, a singularidade emergente inerente à transcendência dos opostos.

Deve-se enfatizar que, por Transcendente, Jung entende o efeito auto-organizador além das polaridades, o que reitera o singular do novo patamar alcançado. Como entendese hoje, “transcendente” poderia ser substituído e atualizado pelo termo bem mais apropriado de auto-organização crítica.

Para Jung, a vida é um contínuo processo de criação e destruição. Os opostos estão presentes em toda sua teoria e a tensão entre eles é o cerne da vida psíquica que caminha em direção à ação transformadora da possível união de ambos. O arquétipo do Simesmo é definido como a harmonia entre os opostos e toda teoria dos Tipos Psicológicos tem como objetivo a possibilidade de identificar e integrar as polaridades de atitude e funções de consciência.

Morin propõe a noção de dialógica que supõe a existência de contradições insuperáveis dialeticamente, mas superáveis pelo enfrentamento das duas lógicas, da luta e do acasalamento entre elas, termo que supera, em fidelidade, o sentido implícito na noção de dialética/síntese utilizado por Jung. A dialógica, além da dialética, gera um circuito recursivo que produz emergências, eventos, rupturas que criam novos patamares de organização.

Morin estabelece três princípios para pensar a Complexidade: 1) princípio dialógico, que nos permite manter a dualidade no seio da unidade. O autor associa dois termos ao mesmo tempo complementares e antagônicos como a ordem e a desordem; 2) princípio da recursão organizacional: um processo em que os produtos e os efeitos são, ao mesmo tempo, causas e produtores do que os produz; 3) princípio hologramático: em um holograma físico, o menor ponto da imagem no holograma contém a quase totalidade da informação do objeto representado. Não apenas a parte está no todo como o todo está nas partes. (Morin, 2005), p.73-74).

De igual modo, a dinâmica psíquica proposta por Jung visa o enfrentamento, a luta e a integração dos conteúdos inconscientes pela consciência e, tanto a Função Transcendente como as sincronicidades se apresentam como emergências reorganizadoras da psique, reiterando seu caráter dialógico, recursivo e de auto-organização crítica.

Embora a clínica fosse o campo em que Jung situou o conceito de Sincronicidade como fator de compreensão e análise, o fascínio que se sobrepôs à essas constatações o fizeram mudar de foco, partindo para um princípio geral aplicável à todas as áreas da ciência. Trazer para primeiro plano o enfoque junguiano de uma psicologia geral, talvez seja uma pequena amostra dos aspectos relevados da concepção inicial de Jung que, segundo Shamdasani (2003), permanecem apenas “nos bastidores” da atual Psicologia Analítica. Ao

resgatar essa proposta inicial, de uma Psicologia Complexa, para além do *setting* analítico, abrem-se inúmeras possibilidades de aplicabilidade dos conceitos formulados por Jung no universo transdisciplinar contemporâneo, tarefa que Morin empreende enfatizando a união dos saberes na transdisciplinaridade, concretizando o ideal frustrado de Jung.

Dante dos enunciados definitivos sobre as sincronicidades, expostos acima, pode-se argumentar que a fundação epistemológica proposta por Morin, além de poder fornecer uma base teórico-epistemológica para a Psicologia de Jung pode trazer maior clareza e direção para a prática clínica assim como o “estar no mundo”. As sincronicidades como “atos de criação no tempo” na vida humana e *creatio continua*, no mundo em geral, revelam a participação do acaso e da contingência como presentes na descrição da realidade.

A catástrofe e criação do novo, o tempo eventual ou contingência descrito por Morin, abolidos do determinismo da ciência clássica, estão presentes nos conceitos de Sincronicidade e Função Transcendente de Jung. Além disso, ambos os autores propõem o ser humano e o mundo como um todo integrado, assim como espírito e matéria. Ambos descrevem a Vida como potência criativa e percebem sujeito e objeto inscritos um no outro, entre outras convergências significativas. O sujeito complexo proposto por Morin em sua identidade *biopsicossociocultural/singular*, autônoma/dependente, com inúmeras potencialidades para o autoconhecimento e a ética individualizada, estão implícitos na Individuação junguiana. Ambos os autores convergem ao postularem a possibilidade de emancipação e a diferenciação do sujeito como única saída para a responsabilidade individual fundada na auto-ética.

O Pensamento Complexo, ainda que não se reduza a isso, é uma análise crítica da maneira de pensar que se tornou hegemônica, a partir da modernidade, onde predomina o pensamento linear que é ao mesmo tempo simplificador, reducionista, fragmentário e fragmentado. Esta maneira de pensar tornou-se paradigmática na cultura e na Ciência e implanta-se quase que naturalmente na consciência das pessoas. Para a compreensão da Teoria da Complexidade de Morin, assim como da Psicologia Complexa de Jung, é necessário um certo esforço: implica em reformular a visão de realidade, a maneira de pensar e estar no mundo; implica em abolir um paradigma e reformar a visão da realidade. Não há a proposta de eliminar as especializações e sim fazê-las ligarem-se entre si criando a cultura da religação dos saberes.

A palavra “complexidade”, de origem latina (*complexus*), quando literalmente traduzida refere-se àquilo que se tece em conjunto, que reassocia o que está dissociado, comunica o que está incomunicável, religa o que está separado (Carvalho, 2003).

A ideia de Complexidade ainda está distante da consciência coletiva assim como em muitos segmentos da ciência contemporânea onde impera a fragmentação e as especialidades, reduzindo o sujeito/fenômeno a protocolos gerais padronizados oriundos do pensamento moderno. Jung e Morin ultrapassam as fronteiras da ciência moderna quando estabelecem parâmetros que a desafiam, exigindo a apreensão de um novo paradigma. O

conceito de Sincronicidade, atualmente, não só recebe uma base epistemológica construída a partir do Pensamento Complexo, (que engloba a Teoria dos Sistemas, Teoria do Caos, Cibernética, entre outras), , assim como como uma base teórica, com o desenvolvimento da Física das partículas, além de outras áreas da ciência que transcendem esse simples relato.

As sincronicidades como singularidades não previsíveis e atemporais parecem encontrar seu lugar no escopo científico tão almejado por Jung, que começou estudas da década de 1920 para publicá-las apenas em 1951, mesmo ciente que estaria ferindo o paradigma vigente. Incompreendido e desacreditado, o tempo encarregou-se de corroborar suas ideias, dispondo a nós, seus seguidores na atualidade, ferramentas para essa compreensão. Podemos argumentar, então, que as sincronicidades permitem um pensamento complexo em ambos os sentidos: pela sua complexidade (no sentido de dificuldades) e pela Complexidade (no sentido teórico).

Finalizamos, portanto, com a prospecção de Marie Louise von Franz quanto ao conceito de Sincronicidade (ao qual acrescentaríamos a maior parte de obra de Jung) que nos mobiliza a empreender essa tarefa, legada pela própria autora (em publicação de 1993), às gerações seguintes:

... não acredito, pois, que possa inserir a noção de sincronicidade no corpus das ciências que hoje se entendem, mas situamo-nos antes com ela no limiar de uma transformação que não a abolirá, mas a colocará no “justo” lugar dentro de uma visão mais alargada (Franz, 2008, p.200)

REFERÊNCIAS

CAMARGO, Daisy. **Jung e Morin**. São Paulo: Xamã, 2007.

CAMBRAY, Joseph. Synchronicity and emergence. **American Imago**. Maryland. vol. 59, p. 409-434. 2002.

_____.The Place of the 17th Century in Jung's Encounter with China. **Journal of Analytical Psychology**. Providence. vol.50, p.195-207, abr.2005.

-----.**Synchronicity: Nature and Psyche in a Interconnected Universe**.Texas: A&M University Press, 2009.

CARVALHO, Edgard. A. **Enigmas da Cultura**. São Paulo: Cortez, 2003.

FRANZ, M L. Algumas reflexões sobre a sincronicidade. (2008). In: A Sincronicidade, a alma e a ciência. S. ed. Trad. Serafim Ferreira. Lisboa: Instituto Piaget.

JUNG, Carl G. **A energia psíquica**. OC 8/1.8.ed. Trad. Pe. Dom Mateus Ramalho Rocha. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. **A natureza da psique**. OC 8/2. 3.ed. Trad. Pe. Dom Mateus Ramalho Rocha. Petrópolis: Vozes, 1945/1955/1991.

- _____. **Sincronicidade.** OC 8/3. 4.ed. Trad. Pe. Dom Mateus Ramalho. Petrópolis: Vozes, 1951/1952/1990a.
- _____. **Tipos Psicológicos.** OC 6. 2. ed. Trad. Lucia Mathilde E. Orth. Petrópolis: Vozes, 1921/2008.
- _____. **Ab-reação, análise dos sonhos, transferência.** OC 16/2. 2 ed. Trad. Maria Luiza Appy. Petrópolis: Vozes, 1946/1990 b.
- _____. **Cartas. Vol II.** Trad. Edgar Orth. Petrópolis: Vozes, 2002.
- _____. **Cartas. vol III.** Trad. Edgar Orth. Petrópolis: Vozes, 2003.
- _____. **O eu e o inconsciente.** OC 7/2. 6 ed. Trad. Dora Ferreira da Silva. Petrópolis: Vozes, 1928/1987.
- _____. **Aion – Estudos sobre o simbolismo do si-mesmo.** OC 9/2. 2 ed. Trad. Pe. Dom Mateus R. Rocha. Petrópolis: Vozes, 1951/1988.
- MARONI, Amneris A. **Eros na Passagem.** Aparecida: Idéias e Letras, 2008.
- **Figuras da Imaginação.** São Paulo: Summus, 2001.
- MORIN, Edgar. **Introdução ao Pensamento Complexo.** Trad. Eliane Lisboa. Porto Alegre: Sulina, 2006.
- _____. **O Método I – A Natureza da Natureza.** 2.ed. Trad. Ilana Heineberg. Porto Alegre; Sulina, 2005.
- _____. **O Método II – A vida da vida.** 3 ed.Trad. Marina Lobo. Porto Alegre; Sulina, 2005.
- _____. **O Método III – O conhecimento do conhecimento.** 4 ed. Trad. Juremir Machado da Silva. Porto Alegre; Sulina, 2008.
- _____. **O Método IV – As ideias.** 4 ed. Trad. Juremir Machado da Silva. Porto Alegre; Sulina, 2008.
- _____. **O Método V – A humanidade da humanidade.** 4 ed. Trad. Juremir Machado da Silva. Porto Alegre; Sulina, 2007.
- _____. **O Método VI – Ética.** 3 ed. Trad. Juremir Machado da Silva. Porto Alegre; Sulina, 2007.
- **Ciência com consciência.** 10.ed. Trad.Maria D. Alexandre e Maria Alice S. Doria. Rio de Janeiro:Bertrand Brasil, 2007.
- RICELLI, Izete. O. (2010). **Sincronicidade: dados e perspectivas.** São Paulo: PUC, 2009, 141p. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica, Núcleo Junguiano, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.
- SHAMDASANI, Sonu. **Jung e a construção da psicologia moderna.** Trad. Maria Sílvia M. Netto. Aparecida: Idéias e Letras, 2006.

CAPÍTULO 14

O LIVRO VERMELHO: UMA COMPREENSÃO DA PSIQUE PROFUNDA

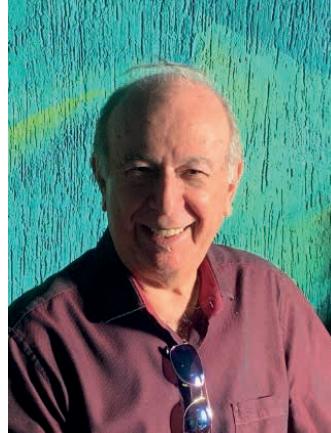
Denis Canal Mendes

Psicólogo, Psicoterapeuta, Analista-Didata da Associação Junguiana do Brasil-AJB & Instituto Junguiano de São Paulo-IJUSP
membro da *International Association for Analytical Psychology*-IAAP (Zurich)
e Professor de cursos de formação junguiana. Diretor do IJUSP e membro do Depto de Arte e Psicologia Analítica da AJB. Especialista em Saúde Mental-SES. Membro-fundador da Associação de Acompanhamento Terapêutico-AAT e da Novo Tempo Clínica Ampliada. Mestre em Psicologia Clínica e doutorando pelo Núcleo Estudos Junguianos-NEJ, PUCSP.
Autor de livros e artigos.



Durval Luiz de Faria

Mestrado em Psicologia da Educação, Doutorado em Psicologia Clínica, pela PUC-SP. Professor e Pesquisador do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica da PUC-SP, Analista junguiano pelo IJUSP/AJB/IAAP, autor de *O pai possível* (2003) Educ/Fapesp, *Imagens do pai e do masculino na cultura e na clínica* (2020), Appris e organizador e autor de outros livros e artigos. Conferencista.



RESUMO: Esse artigo apresenta um olhar sobre o papel do *Liber Novus*: O Livro Vermelho, de Carl Gustav Jung (1875-1961) e sua relevância para a psicologia junguiana. Tem como objetivo mostrar através de autores junguianos contemporâneos, o impacto dele nos fundamentos e na prática da visão junguiana.

PALAVRAS-CHAVE: Livro Vermelho. Psicologia Junguiana. Jung.

INTRODUÇÃO

O indivíduo deve entregar-se ao caminho com toda a sua energia, pois só mediante sua integridade poderá prosseguir e só ela será uma garantia de que tal caminho não se torne uma aventura absurda. (JUNG, [1959] 1975, p.75)

A história do surgimento da psicanálise e da psicologia analítica é marcada por momentos relevantes, encontros e desencontros. Nesta trajetória apontaremos uma passagem importante, na qual destacamos aqui como significativa e provocadora para o início deste trabalho.

Foi na viagem de navio realizada por Jung e Freud (1856-1939), em 1909, rumo à Universidade de Clark nos EUA, em direção ao “novo mundo”, com o objetivo de apresentar suas novas ideias e descobertas. Freud, num comentário jocoso à Jung, disse a ele que estavam “levando a peste à América”, referindo-se, metaforicamente, ao impacto que a psicanálise poderia causar aos norte-americanos, após o contato com todo esse arcabouço teórico provindo do estudo do desconhecido: o inconsciente (GAY, 1989).

A psicanálise¹, que naquela época surgia como uma teoria voltada para o estudo e o trabalho com o material inconsciente, vinha sendo desenvolvida em prol da busca de um maior conhecimento sobre o mundo interior do homem moderno. Assim, a teoria em questão, apareceu ao público provocando curiosidade e perplexidade. Freud e Jung, colaboradores até 1912, estimularam e contribuíram muito para a propagação do estudo da psique humana. Cada um à sua maneira, desenvolveu reflexões importantes sobre esse mundo. Após a separação de Freud, Jung continuou se dedicando com afinco ao estudo e mergulho no material inconsciente, desenvolvendo e ampliando a sua teoria, revendo ideias e enriquecendo, ainda mais, uma obra vasta construída ao longo da vida até pouco antes de sua morte em 1961 (BAIR, 2006).

Destacamos aqui o momento histórico de 1909: a viagem de Freud e Jung aos EUA para a Universidade de Clark, arriscando considerar que cem anos mais tarde, o Livro Vermelho ou *Liber Novus* (2009), elaborado entre o período de 1913 a 1930 por Jung, provocou a mesma curiosidade quando veio a público para o universo da comunidade junguiana.

O objetivo deste artigo é o de apresentarmos contribuições que autores junguianos contemporâneos apontam para uma compreensão do Livro Vermelho, no sentido de uma elucidação da teoria e prática junguianas, assim como dos aspectos profundos da psique.

1 Nessa época Jung ainda não havia definido um “nome” para a sua psicologia, mas se referia a ela como psicologia profunda, termo proposto por Eugen Bleuler para todas as disciplinas que consideravam a existência do inconsciente, inclusive a psicanálise de Freud, como fator etiológico.

O LIVRO VERMELHO OU *Liber Novus*

Os anos durante os quais me detive nessas imagens interiores constituíram a época mais importante da minha vida. Neles todas as coisas essenciais se decidiram. Foi então que tudo teve início e os detalhes posteriores foram apenas complementos e elucidações. Toda a minha atividade ulterior consistiu em elaborar o que jorrava do inconsciente naqueles anos e que inicialmente me inundara: era a matéria-prima para a obra de uma vida inteira. (JUNG, [1957] 1975, p.176)

O Livro Vermelho (L.V.) ou *Liber Novus* é fruto da experiência que C. G. Jung teve entre os anos de 1913 e 1930, principalmente quando entrou em contato com as suas emoções e imagens que emergiam do inconsciente. Naquela época, Jung, com seus trinta e poucos anos, não conseguia se identificar totalmente com a Psicanálise e com o espírito da época, deixando-se guiar pela demanda interior e, a partir dela, iniciou, o que ele mesmo nominou como “seu confronto com o inconsciente” (JUNG, [1913] 2010).²

Quando falo em espírito dessa época, (...) Eu aprendi que, além do espírito dessa época, ainda está em ação outro espírito, isto é, aquele que governa a profundezas do todo o presente. O espírito dessa época gostaria de ouvir sobre lucros e valor [...] O espírito da profundezas submeteu toda vaidade e todo orgulho à força do juízo. Ele tirou de mim a fé na ciência, ele me roubou a alegria de explicação e do ordenamento, e fez com que extinguisse em mim a dedicação aos ideais dessa época (...) (JUNG, [1913] 2013, p.109)

O L.V., conhecido também como *Liber Novus* (O Novo Livro) é um manuscrito original de 191 páginas que contém nele o *Liber Primus*, *Liber Secundus* e *Liber Tertius* (Aprofundamentos), que foi compilado e editado totalizando 371 páginas. Escrito³ e ilustrado, o L.V. retrata a experiência viva de Jung no trato em lidar com as imagens e emoções que advinham da profundidade.

Este livro, foi elaborado ao longo de anos, teve seu ápice entre 1913/1918, por conta de uma mudança paradigmática na vida de Jung. Nele, percebe-se um mergulho e existe um relato vivencial de muitos anos que implicaram num processo de autoexperimento, aprofundamento, tradução, elaboração e compreensão de toda essa experiência interior singular.

O ano de 1913 foi decisivo na vida de Jung. Ele começou um autoexperimento que veio a ser conhecido como seu “confronto com o inconsciente” e durou até 1930. Durante esse experimento, Jung desenvolveu uma técnica para “chegar ao fundo do (seu) processo interior”, “traduzir as emoções em imagens” e “compreender as fantasias que estavam se agitando subterraneamente”. (SHAMDASANI, 2010, p.xi)

Foi nesse período que Jung elaborou intuitivamente através de pinturas e desenhos⁴ o método da imaginação ativa que fará parte do repertório de técnicas

2 Relatos do Livro Vermelho, 2010.

3 Livro original escrito em alemão gótico.

4 Que futuramente será denominado como técnicas expressivas.

utilizadas na abordagem junguiana e que, ao longo de toda a sua obra, irá desenvolver e aprimorar tal empreendimento. Este método, consistia em um diálogo subjetivo com as fantasias e imagens que emergiam do inconsciente, muitas vezes personificadas e carregadas de carga emocional. Sabe-se que foi utilizado principalmente na construção e elaboração do livro e que conjuntamente com a abordagem dos sonhos e o trabalho da tipologia psicológica, constituem os pilares dos aspectos técnicos da abordagem teórica e da clínica junguiana.

Percebe-se aqui a apresentação do método junguiano; encontramos nessa etapa uma situação nova em que Jung “é o paciente, é o terapeuta e também é o tratamento” (BOECHAT, 2014).

O L.V. permaneceu por muitos anos com os seus herdeiros e, a pedido do próprio Jung, que só fosse revelado após 50 anos da sua morte, prevendo que neste período a sua teoria já teria sido divulgada, sedimentada e compreendida no universo da psicologia (HILLMAN & SHANDASANI, 2015).

Com o lançamento do livro mundialmente em 2009 e no Brasil em 2010, observase que, quando do aparecimento ao público, lança-se mão de um material diferenciado, cheio de símbolos, com um conteúdo ímpar, apresentando a experiência pessoal do autor com as imagens do inconsciente em textos, diálogos ou através de imagens pictóricas. Feito à mão, em letras góticas, como num “livro de magia”, Jung trouxe um repertório pleno de metáforas, com temas e conteúdo míticos e parcialmente religiosos (BOECHAT, 2014).

Um livro feito com alma, composto de beleza e densidade, uma obra de arte para alguns (GIONI, 2013), causando curiosidade em todas as comunidades de psicologia e, em especial, da psicologia junguiana.

Esta publicação inédita despertou interesse em analistas e psicólogos que começaram a se aventurar no contato com esse material, numa tentativa de aprofundamento dos conhecimentos expressos, compreendendo e percorrendo o caminho que Jung descreveu através dessa experiência viva ao longo desses 16 anos.

Segundo afirmações do próprio Jung⁵, o L.V. tornou-se a base de todo seu processo criativo posterior. O envolvimento com o seu conteúdo, o estudo e o contato com as imagens que surgiam da própria experiência e proximidade com o seu inconsciente são um convite ao mergulho em nossas próprias histórias; possibilitando o aprofundamento em nossas experiências/vivências, tanto individuais quanto coletivas (SHAMDASANI, 2010).

Com o aparecimento do livro surge o interesse em estudar e mergulhar nesse material inquietante, fazendo com que diversos analistas e grupos⁶ se dedicassem ao estudo das imagens que o L.V. proporcionava, individualmente e com colegas, sempre na busca da compreensão do material relatado em suas páginas.

5 Shamdasani, 2010.

6 Vide anais do congresso VI Congresso Latino-americano em Buenos Aires, realizado em 2015.

Essas experiências mostram a repercussão que essa obra de Jung causou em relação ao desenvolvimento de sua teoria, na sua produção textual e como material crucial para o despertar dessa pesquisa.

Celebrar o caminho e o ritual que Jung fez é dar voz aos conteúdos autônomos, num exercício de paciência e sabedoria, percebendo o valor autorregulador que o inconsciente, na perspectiva junguiana, possui. Além disso, é considerar a excelência do processo de individuação e valorizar o diálogo contínuo com as imagens pictóricas representadas no livro.

Jung, no L.V., evoca aspectos da personalidade e convida aqueles que desejam engajar-se nessa jornada para irem muito além da racionalização do processo. O L.V. debate a inserção e a participação das funções inferiores da consciência, evidencia o conflito entre os opositos, tão desenvolvido nas obras completas, e sugere, através do diálogo interior, do confronto e da dificuldade conflituosa entre o espírito do tempo (época) ou “*Zeitgeist*” com o espírito das profundezas.

É possível observar no livro o desenvolvimento da teoria, o surgimento das técnicas expressivas e da imaginação ativa além do processo de individuação na construção de conversas cheias de fantasias e personificações. Os recursos da elaboração descritos no LV servem de eixo importante para a experiência de assimilação, transformação e reelaboração da personalidade que está em conflito, como uma abertura para resoluções possíveis. Quando as imagens no processo de individuação se tornam vivas, um diálogo eloquente se manifesta:

Quem vai ao encontro de si mesmo desce. Ao grande profeta, que precedeu esta nossa época, aparecem figuras lamentáveis e ridículas, elas eram as figuras de seu próprio ser. Ele não as aceitou, e remeteu-as a outro. Mas finalmente viu-se obrigado a fazer uma ceia com sua própria pobreza e aceitar por compaixão aquelas figuras de seu próprio ser [...]. (JUNG, [1917] 2013, p.344)

Notamos que os principais expoentes junguianos da atualidade, tratam de retratar suas reflexões pessoais sobre o L.V. Nota-se que, em muitos casos, tecem o próprio olhar sobre a teoria junguiana e, assim, também o fazem com relação ao L.V., propondo ampliações, associações e justificativas históricas para um papel e lugar de destaque do livro.

Uma das primeiras publicações é fruto das diversas conversas durante mais seis meses entre Sonu Shamdasani e James Hillman⁷, iniciadas em outubro de 2009⁸, que acabaram resultando no lançamento do livro *O Lamento dos Mortos: A psicologia depois de Livro Vermelho de Jung*⁹ que antecedeu a morte de Hillman¹⁰. Esses momentos de

7 HILLMAN, James (1926-2011) analista junguiano, fundador da psicologia arquetípica. Vem a falecer em outubro de 2011 após a finalização dos manuscritos que se tornaram livro. Essa publicação é lançada no Brasil pela Editora Vozes em 2015, em evento no Rio de Janeiro organizado pelo IJRJ e no Rio Grande do Sul pelo IJRS.

8 Publicação pela WW Norton & Company em inglês em 2013.

9 Publicação pela Ed. Vozes em 2015.

10 Shamdasani e Hillman finalizaram os manuscritos (projeto do livro) antes do falecimento do próprio Hillman em outono de 2011.

reflexão foram capazes de promover um importante questionamento sobre o L.V.: o que vem depois? Esse diálogo entre os dois autores traz uma reflexão importante sobre o que Jung estaria se propondo ao relatar sua experiência com o material inconsciente, e o que haveria de subliminar no conteúdo do L.V. para que após 50 anos de silêncio viesse à tona. É que ele estaria falando para os mortos; é como se ele estivesse escrevendo, conversando com seus ancestrais, ou seja, um material que não viria a público.

Os autores reiteram a ideia de que o L.V. se baseia na experiência “viva de Jung”, que integrou as imagens que eclodiam do inconsciente, transformando-as num processo criativo de integração. Por outro lado, Hillman(2015) questiona o conceito de *Self* e integração dos oponentes, como também levanta a idéia se o L.V. não seria uma nova literatura que surge a partir de um olhar crítico. Como é este questionamento? Que literatura? Existe um tormento de não compreender o próprio L.V., é como se descêssemos a uma segunda camada, e lá houvesse uma elaboração lírica, uma tentativa de traduzir tudo isso dentro de uma linguagem conceitual, dar forma; porque lírico não é conceitual é algo diferente, sublime, etéreo (HILLMAN & SHAMDASANI, 2015)

Hillman e Shamdasani (2015), no livro, aprofundam questões abordadas no L.V. Na visão deles, Jung dialoga com os espíritos dos ancestrais, os mortos do passado e, todavia, presentes no inconsciente coletivo e cultural da civilização. A metáfora com relação ao tema dos mortos se faz pertinente, sendo que a pergunta suscitada por eles: o que se espera incluir, resgatar ou se manter vivo no pós L.V?

Destacamos, também, os artigos publicados no *Journal of Analytical Psychology* em 2010, 2011 e 2012 sobre o tema do L.V., o número *Two Years The Red Book* série de artigos, por conta da efervescência da produção intelectual dos analistas que, nesta, trazem o tema, retratando o quanto o livro se fez presente para a comunidade junguiana.

No artigo *Depois do Liber Novus*¹¹ (2011), Shandasani sugere, após dois anos dessa publicação, o que podemos esperar em relação a clínica junguiana, fazendo uma provocação de qual seria o significado clínico e teórico do *Liber Novus* após a publicação inicial. Faz uma investigação de como o próprio Jung refletiu sobre isso posteriormente e como trabalhou a partir de temas da alquimia, em particular a atenção dada ao tema dos oponentes e sua reconciliação e, posteriormente, sua retomada em *Mysterium Coniunctionis*. Seu trabalho enquanto historiador da psicologia analítica traz paralelos sobre as mais de duas mil citações de leituras de Jung de textos alquímicos e herméticos que fazem paralelo com as imagens enigmáticas existentes no livro, um estudo de mais de 12 anos de trabalho de pesquisa e organização dos textos.

Cabe destaque especial a 4 artigos publicados no *Journal of Analytical Psychology* nesse período, pois retratam especificamente as implicações clínicas do *The Red Book* e como esses analistas, a partir do L.V., puderam refletir sob o trabalho em suas clínicas.

11 After *Liber Novus* (2011).

Para Bygott (2012), o trabalho de Jung é fundamentalmente uma experiência, não uma ideia. E nessa perspectiva, tenta fazer uma ponte entre dois momentos do analista: o primeiro, quando faz conferências, seminários, cursos etc. e o segundo, no trabalho do consultório, aqui a psique é viva, considerando a influência do L.V. na prática clínica através do sutil não tem acento e imaginal. Ela trabalha as questões dos opostos da psicologia do Jung, e faz uma ampliação citando “quando o analista vai fazer conferências o seu ato é extrovertido, mais racional e apolíneo, quando está no consultório, na clínica seu trabalho é mais introvertido, aspecto menos racional é o lugar do mais profundo” (2019, p. Segundo a autora, o L.V. é o lugar da profundidade, como é no trabalho clínico e propõe isto no seu modo de trabalhar, valorizando muito esse mundo psíquico, esse interno, o que é para Jung ir em direção à anima. Através da imaginação ativa, a pessoa pode atingir níveis diferentes de profundidade, no nível de arqueologia da psique. No paralelo teórico, estudar o L.V. enriquece muito quem está estudando as obras completa (OC). Há algo de um pensamento imaginal. Lendo o L.V., você pode rastrear o que Jung estava vivendo naquela época, seus escritos estão embasados na imaginação da experiência pessoal dele. É isso que o L.V. causa, um impacto na clínica indiretamente porque mobiliza a nossa arqueologia da psique; quer dizer, influencia a forma como entendemos a psique e seu dinamismo. Ela enfatiza que o trabalho de Jung é uma experiência e nunca uma ideia.

Culliford (2012) destaca a singularidade da experiência pessoal do terapeuta e do paciente no trabalho clínico e relaciona isso com o significado do L.V. como “Odisseia Pessoal” de Jung, como também a do analista. Considera a relevância duradoura do L.V. ao lado de teorias psicológicas recentes, neurociência e escritos místicos precoces, e finaliza com uma vinheta clínica da resposta de um paciente a um pedaço de música coral e subsequente uso da imaginação ativa. O autor enfatiza a experiência da imaginação ativa experenciada no L.V. e fala da sua experiência clínica, dando foco à imaginação ativa na experiência clínica. Lembra de quando tinha lido o MSR¹² e depois o L.V., como marcos paradoxais para sua prática clínica. Cita a trajetória de Thomas Merton¹³, apresentando sua história pessoal e fazendo um paralelo com a sua própria vida como analista, amplia e faz apontamentos sobre os aspectos do mundo arquetípico, como o descer as profundezas e voltar. A ideia principal está no renascimento. Ressalta que para atingir o trabalho clínico profundo, o analista/analisando deve alcançar o numinoso e que, para o autor, esse processo é descrito no L.V. na sua descida de Jung aos íferos e no seu retorno, e finaliza que tudo deve estar engajado nisso.

Bright (2012) sugere que o L.V. poderia ser lido como registro da autoanálise de Jung. Lembra que a ênfase do L.V. é um relato experiencial, o que viria a ser a descrição e conceituação empírica do termo individuação. O autor destaca os efeitos sincrônicos que a leitura profunda do L.V. pode trazer para a psique do analista contemporâneo e os

12 Livro Memórias, Sonhos e Reflexões de C. G Jung editado e organizado pela Aniela Jaffé (1975).

13 Thomas Merton (1915/1968): monge católico e escritor do século XX.

efeitos com relação a percepção do campo mais profundo da psique, em sua perspectiva arquetípica.

Para Mackenna (2012) o L.V. mostra a longa busca de Jung pela sua alma, um sofrimento e a disposição em entrar em contato com os aspectos mais profundos da psique. Destaca que ao nos conhecermos melhor e mais profundamente, essa jornada torna-se altamente transformadora para a personalidade. O L.V. seria o manifesto de uma nova época, um novo tempo, um livro de revelações do mundo do espírito e do mundo das profundezas. Trata da questão da Psicologia e do encontro com o numinoso. O que repousa em camadas profundas da psique seria o numinoso. Assim, há uma raiz religiosa na obra psicológica de Jung, descrita nas etapas do L.V. O autor conclui que o L.V. oferece numa tentativa de resolução do conflito dos opostos numa perspectiva psicológica-teológica que forma um todo unificado.

Kawai (2012), em seu artigo, tenta investigar o L.V. de um ponto de vista prémoderno, especialmente com referência a uma perspectiva cultural e da clínica japonesa. O autor, quando se refere ao L.V., escreve que apesar da força dos conteúdos avassaladores do inconsciente, a posição do ego é notável, como um aspecto formal em todo o Livro Vermelho. Sugere a importância do ego que, na visão dele, se manifesta como uma agência de observação estável que resulta na produção de imagens claras. No caso do Japão, as visões são historicamente raras por causa da posição muito mais vaga do ego. Enquanto no *Liber Primus* o ego se manifesta através do sofrimento e da tragédia, no *Liber Secundus* tem mais distância e humor, e assume a forma de comédia. Imagens mitológicas são internalizadas como fantasia em *Liber Secundus*. Quer dizer, por exemplo, metaforicamente podemos imaginar que o renascimento de Deus não precisa ser realizado literalmente, mas por meio da internalização, como é a origem da psicologia junguiana.

Por outro lado, em seu aspecto substancial, as referências no L.V. das imagens culturais pré-modernas de sacrifício e redenção dos mortos são impressionantes. Na visão do autor, o sacrifício pode sugerir que o numinoso não deve ser experimentado como ritual e símbolo, mas requer violência e sexualidade diretas, constatações que nos inquietam e perturbam: será a literalização do processo? Kawai (2012) nos convida a revisitar tal percepção.

A publicação “O Livro Vermelho de C. G. Jung: Jornada para profundidades desconhecidas” Boechat (2014), com prefácio de Shamdasani, narra a trajetória e importância do livro para comunidade junguiana. O autor traz um olhar sobre as etapas de elaboração do L.V.; *Liber Primus*, *Liber Secundus* e o *Liber Tertius*, acrescentando que teria uma quarta etapa do livro, mas que estaria diretamente ligada à construção da Torre, o que seria, na sua opinião, quando Jung abandona o livro em 1930 e inicia sua construção, como também comparando com a formulação e constituição teórica das Obras Completas. Sugere que a psicologia junguiana deve ser revista, propondo reflexões sobre a prática junguiana, deixando de ser mecanicista, explorando a técnica da imaginação

ativa e, também, as ampliações no campo das técnicas expressivas, no campo da arte e no trabalho com os sonhos. Essa publicação de Boechat (2014) reverbera, a importância que o L.V. tem enquanto publicação relevante para o universo da psicologia analítica.

Nessa obra, Boechat (2014) percebeu o quanto no L.V. está o relato individual e profundo dos aspectos do processo de individuação que Jung se propõe a desenvolver: o desafio do mergulho. No L.V. alguns conceitos são estão escondidos e outros se apresentam de forma metafórica, como na figura de Elias, Salomé e Filemon. Outros autores, como Capriles (2011) e Sanford (2012) colocam algo semelhante, mas enfatizam o quanto no L.V. Jung fala do relato pessoal e autêntico, exemplificada na descrição fidedigna desse processo de renovação e renascimento (JUNG, 2010).

Para eles, Jung mergulhou numa profunda e imagética falácia conflituosa, no conflito entre o espírito do tempo e espírito das profundezas e teve coragem de trazer à luz as imagens mais perturbadoras que habitavam a sua psique. Esses autores significam o relato como o sofrimento necessário para o processo de transformação.

Em sua pesquisa sobre L.V., Guerra (2010/2014), faz um paralelo entre os conflitos internos vividos por Jung, com a dimensão amorosa conflituosa que ele estaria experenciando naquele momento de vida. No L.V., através de seus personagens, há uma tentativa de enfrentar os conflitos dos opostos, onde Guerra (2010) discorre sobre quais dificuldades Jung estava passando, do ponto de vista amoroso que seriam os geradores e produtores dessa crise de encontrar uma solução cabível para os sentimentos que o inundavam.

Podemos perceber paradoxalmente esses conflitos retratados no diálogo entre o espírito do tempo e o espírito das profundezas. E mais adiante quando verbaliza “Minha alma, onde estás? Tu me escutas?” (JUNG, 2010 p.232). Na hipótese levantada pela autora, Jung enfrentava um conflito inconciliável e tão perturbador que acabou por afastá-lo da vida pública que, na tentativa de atenuá-los, levaram-no ao confrontamento das razões mais profundas da sua alma. Esses dois conflitos entre a vida pública de Jung em contraponto com a vida privada (especula-se uma relação extraconjugal) o que especialmente para época século XIX seria moralmente impensável, faz com que ele entre numa espiral e em contato com o confronto com o seu inconsciente.

Na visão de Corbert (2014) e Souza (2015), o L.V. traz uma elaboração dos processos vividos por Jung naquele momento histórico e que, no livro, estariam sendo descritos e assimilados os aspectos psíquicos para serem integrados a consciência em prol do desenvolvimento pessoal, dando uma nova visão e concepção de Deus; um desejo de formular um tipo de cristianismo sofisticado, de reviver o espírito *prívero*¹⁴, numa forma de renascimento. Esse processo evocaria, na opinião dos autores, a dimensão organizadora do si-mesmo, descrita no L.V.. Para Corbert, consiste na compreensão das polaridades da psique e, concomitantemente, na elaboração de concepções a respeito de Deus. No L.V.,

14 Arcaico, primitivo.

aparecem concepções de Deus que não se limitam às concepções cristãs dogmáticas, sendo muitas vezes totalmente inusuais e até blasfemas. Ao final, Jung (2010) apresenta a ideia do Deus Abraxas, o Deus acima das polaridades, e defende que o homem possui dignidade suficiente para não ter que se submeter aos desígnios divinos. Ao mesmo tempo, ao longo da tese (SOUZA, 2015), discorremos sobre a correlação entre o L.V. e as ideias que serão reunidas nas Obras Completas, como os tipos psicológicos, a anima, o *Self*, a diferença entre a religião oriental e ocidental e a individuação, é possível perceber o *opus* junguiano no L.V. insiste o autor.

Alguns autores como Souza (2015), fazem paralelo dessa concepção de Deus, o Deus Abraxas com o conceito de *Self*, proposto por Jung, numa tentativa de aprofundar sobre o tema do si-mesmo, dizendo que no L.V. os conflitos gerados se fazem presentes para que essa tensão entre os opostos possa permitir o surgimento do novo que emerge das profundezas da psique. Esse conceito central da obra de Jung pressupõem a perspectiva teleológica da psique, um sentido maior, a ideia da morte e do renascimento como o processo de transformação psicológica. Corbert (2014) vai mais longe, afirma que o L.V. confirma que a psicologia analítica é uma forma emergente de uma prática espiritual.

Giegerich (2010/2012) é mais conciso e literal: o L.V. é uma nova bíblia. Na opinião do autor, o que é apresentado no L.V. vai além dos processos empíricos descritos no próprio livro. É no “caminho daquele que virá” que realmente se é capaz de demonstrar o conteúdo concreto da noção de superestimação¹⁵ O achar esse significado é um ato de fé, em vez de simplesmente absurdo e hipertrofia. Seja como for, vemos mais uma vez que o L.V. longe de ser uma “Proposta Modesta”, estende-se hiperbolicamente ao excesso absoluto. Tem que ser isso para permitir que “o que está por vir” seja uma ruptura absoluta com o presente e deixe que o L.V. seja verdadeiramente o *Liber Novus*, a Nova Bíblia.

A familiar ideia junguiana da união em Deus do bem e do mal, de Cristo e de Satanás, também discutida no L.V., deve ser entendida nesse sentido maior. Mas quando o bem e o mal são personificados e mitificados como Cristo e Satanás, estamos de volta ao pensamento imaginário ou ontológico inocente dos opostos construídos como entidades ou princípios. Então, essa ideia de união pode ser chocante para nossas convicções morais costumeiras, mas não alucinante. O autor, Giegerich (2010/2012) faz autocrítica, com essa concepção, pois nunca chegamos à ideia radical pretendida da superestimação e *OverGod*, porém os junguianos podem adotá-la como sendo algo além, sendo o L.V. santificado e revelador, por outro lado devemos aproveitá-lo até o final.

Outros autores (BISCHOP, 2012; GAILLARD, 2012; NANTE, 2015 e SOUZA, 2015) se debruçam sobre o conceito de sagrado que supõem aparecer no L.V., ficam reticentes sobre o que revela o seu conteúdo, mas são unâimes em afirmar que retrata a camada mais profunda do inconsciente, fazendo paralelos com experiência peculiar do próprio Jung. Nesse sentido, o foco do livro é o processo de individuação, na experiência do si-

15 Superestimação (Giegerich, 2010) valorização exacerbada do conceito do si-mesmo.

mesmo que é relatada por Jung durante os diálogos, episódios e pinturas descritos nos capítulos do livro.

O artigo de Lupo (2016) faz paralelo entre o L.V. e o Zaratustra de Nietzsche, que, na opinião desse autor, revelam as possíveis leituras que Jung fez de Nietzsche, elevando o seu horizonte temático e teórico. Postula que existem traços da influência deste trabalho que estão presentes na estrutura, linguagem, temas e na atmosfera do L.V., bem como referências explícitas ao próprio Nietzsche. São comuns os vestígios de suas reflexões filosóficas, suscitadas a partir de diálogos de Jung, relacionando a questão da verdade em *Ecce homo* e Zaratustra. Aqui, segundo o autor, é possível estabelecer como a “revelação da verdade” expressa por símbolos, uma “investigação da alma”, uma obra em que “o que está mais próximo, é o que realmente fala das coisas inéditas”. O personagem Zaratustra como um homem que se “sente a mais elevada espécie de existência” (LUPO, 2016), sem sucumbir a mais profunda e conciliadora alma, capaz de experimentar o tempo de maneira mais abissal e imanente do eterno retorno, como no conflito da perda da alma do L.V. e seus diálogos com o espírito do tempo e o espírito das profundezas (JUNG, 2010).

Ainda sobre o tema Zaratustra de Nietzsche, Dominici (2018) enriquece a discussão, pois cita analogias em relação aos animais. Lembra que A interpretação psicológica de “Assim Falou Zaratustra”, feita por Jung¹⁶, surge um tanto obscura, como algo misterioso e filosoficamente distante da obra de Nietzsche, mas que com o L.V. se vê contextualizada. na maioria dos casos, Jung dá longas e detalhadas explicações, baseandose em material mitológico, bem como material alquímico, para analisar algumas figuras de animais que não desempenham qualquer papel relevante no texto de Nietzsche. Isto é particularmente notável no caso da serpente pendurada na boca do pastor no capítulo intitulado ‘Da visão e enigma’, intimamente relacionado por Jung ao morder a garganta de Zaratustra em ‘Da picada da víbora’. Curiosamente, a maior parte dessa interpretação posterior pode ser recontextualizada e entendida se comparada com o próprio *Liber Novus*, servindo como uma lente apropriada para observar e analisar a evolução do confronto de Jung com Nietzsche. Lendo as anotações de margens de Jung, em sua própria cópia de *Zaratustra*, fica claro que ele interpretou o trabalho como uma espécie de *Liber Novus Nietzschiano*, por assim dizer - ambos sendo entendidos por Jung como obras ‘visionárias’. Dominici (2018) explora o entendimento de Jung sobre os capítulos de *Zaratustra*, ‘Da visão e enigma’ e ‘Da picada da víbora’ nos anos 30 e 50 e, em seguida, reconstrói tal entendimento com base no *Liber Novus*.

Para autores como Bauer (2014), Freitas e Richards (2014), Laughlin (2016), Fischer (2014) e Forlotti (2017), entre outros, é possível fazer paralelos entre aspectos do L.V. com o campo da arte. Há na imensidão de imagens e pinturas que o livro possui e, a partir daí, fazer analogias com a arte e, principalmente, com a arte contemporânea, trazendo à tona

¹⁶ A interpretação psicológica de *Assim Falou Zaratustra* um seminário especificamente dedicado a Nietzsche nos anos 1934-1939.

uma possibilidade de compreensão do conceito de criativo. O livro trata da questão do acolher, transformar e expressar a criatividade que se apresenta autonomamente, e que podemos traçar paralelos com autores e artistas contemporâneos. Nesse sentido, Freitas e Richards (2014) exploram o conceito do criativo e compararam a experiência de Jung no L.V. com Diane Arbus, uma fotógrafa da natureza com sua atitude frente ao inesperado e que se apresenta de maneira diferente frente ao óbvio, com olhar afetivo e profundo e, do músico brasileiro Itamar Assunção, cuja criatividade era simultaneamente rigorosa, irreverente, inovadora e sempre enraizada na realidade brasileira, centro de suas preocupações.

Assim, como Bauer (2014) que trata da interação criativa do L.V, com o conteúdo das mandalas, usando como método a pesquisa heurística, hermenêutica e artística-criativa para explorar o L.V., sua intenção e significado estão relacionados ao acesso ao inconsciente. Alguns temas principais do L.V. são apresentados juntamente com mandalas e o autor conta da experiência criativa e espontânea no seu uso. O conteúdo dessas imagens que o livro apresenta, dirigem-se, de acordo com a ótica da pessoa que está lendo, a um campo inexplorado do livro, dando margens a conjecturas, paralelos e ampliações, o viés individual se prende a perspectiva e a escolhe como tema. Essa possibilidade já fala em si, do processo de individuação e dos aspectos criativos da psique e seus componentes arquetípicos constelados.

É riquíssimo perceber a dimensão ampliada de todo esse material expressivo e artístico que o L.V. revela para esses autores. Todo esse conteúdo que o livro nos apresenta torna-se atual e renovado, a partir do olhar do pesquisador contemporâneo que, com essa diversidade de olhares, faz com que esse material deixe de ser um dado histórico para se tornar um conteúdo vivo e atual.

Nante (2015), outro estudioso do L.V., vê no livro uma obra inacabada, como o próprio Shamdasani (2010) sugere, quando Jung deixa de trabalhar nele pela última vez em 1930. Essa ideia visionária, contemporânea, de algo híbrido, que inclui um projeto inacabado, sustenta as visões de Cirlot (2012), Picon Bruno (2016) e do próprio Nante (2018) que, à parte, faz uma pesquisa importante sobre o projeto L.V. e é responsável pela tradução desta obra para a língua espanhola (JUNG, 2010).

Nante (2018), em seus artigos e em especial no livro, tenta contextualizar o L.V. assim como Stein (2012) dentro da construção e a concepção das OC, aproveitando o material empírico vivido por Jung, para acenar em prol da construção conceitual, elaboração e fundamentação teórica. Nesse trabalho, que cita como legado de uma obra inacabada, aponta para a compreensão do texto alguns princípios fundamentais: o da realidade psíquica, da totalidade, da polaridade e o acontecer do processo de individuação que guiam, de modo mais ou menos implícito, o trajeto simbólico do texto.

O *Liber Novus* é a luz da própria cosmovisão junguiana, na visão do autor. Quem ingressa só com a razão crítica, o texto se mostra inexplicável. Porém, quando se deixa a razão de lado, sua letra fascina e espanta, e tal imersão em seu mar simbólico, inspira,

e sua abrangência faz uma ampliação numa perspectiva de um olhar visionário. Jung concebe estas experiências como fundamento inspirador de toda sua obra, o L.V. convida ressignificar as aproximações esquemáticas, que se realizam nos processos inconscientes. Conceitos como sombra, anima, animus, etc, quando se aplicam mecanicamente, perdem sua qualidade evocativa, se transformam em meras explicações e não incentivam a compreensão. Nesse sentido, o L.V. tenta enaltecer a construção empírica e fortalecer os aspectos intuitivos e prospectivos ali iluminados que descrevem o acontecer do processo de individuação.

Stein¹⁷ (2018) se propõe nesses seminários, discussões e conversas que passam por dar voz ao projeto L.V. de Jung. Retrata uma elaboração profunda sobre o processo de Jung, fazendo diversos paralelos com a vida contemporânea, com etapas do desenvolvimento psicológica, além de ampliar o olhar sobre o conceito de individuação, como também na constituição das suas obras completas e dos fatores constituintes da explicitação do método de imaginação ativa. Estudar as OC, concomitantemente ao estudo do L.V., segundo o autor, deve ser muito importante para aqueles que desejam entender e aprofundar a teoria junguiana. Stein (2018) enfatiza, que há no livro a descrição do processo de individuação, suas interfaces poéticas e plásticas (pintura) de um homem da nossa época.

Como um estudioso com mais de 60 anos de aprofundamento na teoria junguiana, cita alguns pilares da análise junguiana que observa no L.V.: conceito de individuação, o que acontece no relacional e no invisível, o autor cita “você não acontece, algo acontece”; a experiência em vivenciar o convite que as imagens fazem é algo impressionante. Utilizase do ato de imaginação, se apropriando do método de imaginação ativa, como é descrito no L.V. Stein (2018) lembra ainda, que da analista Barbara Hannah¹⁸, com a técnica da imaginação ativa, a forma como ela trabalhava, e como o próprio Jung, a noção de vivenciar ele mesmo, apresentado, demonstrado o método e como é possível enxergar isso subliminarmente no L.V.

Em outros seminários¹¹⁶, Stein (2017/2018), cita que o L.V. é o registro altamente estilizado do homem da meia idade, vivendo uma crise no diálogo com a sua alma. Esse diálogo contém o que o aspecto jovem com esse compromisso, com essa vida interior, em dissonância ao velho e utiliza metáforas, como “a beleza do sofrimento no final”. No livro, a primeira parte, ilustra o caminho; a segunda apresenta os sete sermões, um tipo de cosmogonia, uma visão de mundo meramente visionária. O L.V. evidencia o contraste entre o espírito dos dois espíritos; o do tempo com o das profundezas; o espírito do tempo que é o horizonte que o envia para fora e o espírito das profundezas é o que vai para baixo, o individual e o solitário. A confissão da crise da meia idade está no meio da vida: o recuperar

17 Youtube seminar.

18 Barbara Hannah (1891-1986) nasceu na Inglaterra. Foi para Zurique em 1929 para estudar com Jung e viveu na Suíça o resto de sua vida, trabalhando como psicoterapeuta e como professora no Instituto C.G. Jung. Analista junguiana da 1ª geração, teve papel importante no movimento junguiano. Em sua prática clínica utilizou a técnica da imaginação ativa, seguindo os preceitos formulados por C. G. Jung. ¹¹⁶ YouTube Seminar.

a sua alma. Stein termina seminário dizendo que o caminho que Jung encontrou é o caminho solitário, onde a discussão sobre a fé e o conhecimento representam o caminho do simbólico o da perspectiva da individuação.

Sanford (2019) em seu seminário *The Red Book: An Encounter with Jung's words and images* propõe um mergulho profundo nos aspectos constituintes da construção e elaboração do L.V. de C. G. Jung. O autor, sugere uma preparação especial, com intuito de constelar um “têmores sagrado” como experiência ritual para o contato com o *Liber Novus*. É interessante que o objetivo desse seminário é entender a relevância do L.V. para o crescimento pessoal, do processo psicoterapêutico e o da busca de sentido para a vida. Sanford, ao examinar o L.V. convida o leitor a lembrar do contexto das obras anteriores e posteriores de Jung, retomando o momento da sua crise pessoal em relação a Freud, do afastamento da Universidade da Basileia e do seu rompimento com a Sociedade de Psicanálise, quando deixa o cargo de presidente. Propondo um lugar para a obra, tanto nas histórias, como nas fantasias e nas pinturas de Jung. O objetivo do seminário foi alcançar, em vista dos tópicos a serem considerados: significado e absurdo, caos e ordem, a morte do herói interior, masculino e feminino, sombra e persona, bem e mal, razão e desrazão, sanidade e loucura – a compreensão dos opostos e a ideia da orientação de sua alma na busca do caminho.

Descrever a relevância de tais noções como o “espírito das profundezas”, sentido e absurdo, contrapondo explicação *versus* compreensão, a alma, o deserto (psicológico), a morte do herói, o processo psicoterapêutico, explicando a importância que Jung coloca na integração do masculino e feminino, do bem e do mal no processo de individuação no trabalho clínico, enfim demonstrar uma compreensão das noções junguianas de descida espiritual e sua importância para a psicoterapia.

Podemos observar e refletir que neste seminário, Sanford (2019) proporcionou uma compreensão do desenvolvimento do L.V. de Jung e o desenvolvimento das OC, além de dar um lugar para o L.V. e para a psicologia do século XX, descrevendo a relevância clínica dessa narrativa para o processo de individuação e para a prática da psicoterapia. Na verdade, Sanford tentou demonstrar uma compreensão das noções junguianas dessa descida espiritual e como ocorre a transformação no processo psicológico.

Enfim, descrevendo esse processo de levantamento bibliográfico como exploratório, pudemos traçar uma linha do tempo de 2009-2019¹⁹, na tentativa de apresentar trabalhos que pudessem abranger a multiplicidade de olhares sobre o tema do L.V. e assim criarmos condições de uma reflexão ampla e consistente sobre esta produção história de C. G. Jung.

19 Lembrando de que até finalização desta revisão comentada, os Livros Negros não haviam vindo a público.

REFLEXÕES FINAIS

O L.V. ou *Liber Novus* é uma obra épica para o século XXI, pois oferece orientação a todos aqueles que necessitam ir em busca da sua alma, no cenário atual da condição pósmoderna (ARTZ & STEIN, 2022). É também uma referência histórica para a psicologia, pois tem seu valor simbólico, destoando da elaboração dos 19 (dezenove) volumes das OC²⁰ (SHAMDASANI, 2011).

Quando o L.V. de C. G. Jung foi publicado em 2009²¹, o Dr. Sonu Shamdasani afirmou que a publicação iria transformar completamente o entendimento de Jung, de tal forma que ninguém se importaria com a literatura biográfica do período anterior e, a partir daquele momento, haveria toda uma nova tradução do *corpus* de estudos de Jung (ARTZ & STEIN, 2022).

O resgate do L.V. neste momento atual aponta para um novo olhar, novas leituras da abordagem junguiana, quer dizer; “dar nascimento ao antigo em um novo tempo é a criação” (JUNG, (1914) 2013, p.326). Esta forma de produção peculiar nos apresenta um material empírico e, todo embasado, que inclui as pilares sedimentados da construção teórica e de técnicas de maneira empírica, para sustentação do *opus* da obra psicológica de C. G. Jung.

Na comunidade junguiana em geral, o livro ainda está na questão do material histórico, ou na beleza de um material místico ou ainda como um *souvenir* de arte contemporânea, mas para nós analistas o L.V. abriu as janelas dos processos do trabalho clínico profundo.

Percebendo as observações dos autores a partir da revisão, o L.V. abre uma janela enorme de possibilidades. Acreditamos que a grande efervescência se dá pelo testemunho vivo e criativo no relato de Jung no próprio L.V,

O L.V. de Jung ilustra claramente como estas etapas de transformação progridem com a profundidade e amplitude de ideias compartilhadas. Como o Dr. Shamdasani previu, toda uma nova tradução do trabalho de Jung está evoluindo – e, nessa pesquisa, está a evidência desse fato, a contatação de um caminho que está por vir - o vindouro encontro “pós-moderno” com Jung e seu Livro Vermelho.

O L.V. é apenas um suplemento, uma variação dos relatos da experiência de Jung. O L.V. representa as páginas abertas das imagens a cada noite, de nossos analisandos e de nós mesmo, do espírito inconsciente que quer se revelar dentro de nós e daquilo que se faz presente, muitas vezes, como sintomas na nossa vida consciente, desta vida contemporânea.

Enfim, refletir sobre o processo e o convite que a experiência suscitada pelo L.V. são pontos de referência para uma vida inteira, pois ele é o livro de cada um de nós, que se manifesta a cada noite e, muitas vezes, escrito com o nosso sangue, com sofrimento e nas alegrias da vida (MENDES, 2019).

20 Versão revisada brasileira das Obras Completas possui 19 volumes em brochura.

21 Dr. Sonu Shamdasani se debruçou por quase 13 anos editando esta obra o L.V.

A teoria junguiana está alicerçada numa história de mais de 100 (cem) anos. Sendo assim, quando aprofundamos na referencias de artigos, livros, teses etc. percebemos a imensidão de possibilidades e abrimos espaço para olhar muito além das narrativas dos autores, muitos deles analistas, pois desejamos ouvir o que há de diferente nesses discursos, descobrindo as singularidades e peculiaridades das mais diversas.

Reconhecemos o papel que o L.V. suscitou para uma produção tão vasta, tanto sobre o trabalho clínico e como na maneira como refletiram sobre a teoria, realizando comparações e ampliações de temas atuais dentro do campo da psicologia analítica.

Enfim, um espectro assombra nosso mundo hoje; seu nome é o Espírito do Tempo. Ele, então, diagnostica o mal-estar de nossa época e aborda o que todos nós precisamos fazer para nos recuperar e, assim, nos fazer crer que o Livro Vermelho pode ser o convite para a profundidade da alma. O espírito do tempo está ligado à condição pós moderna, como I.A.²², mídias sociais, relações cibernéticas, etc. O LV nos dá condições para alcançarmos o que há por baixo das aparências da pós modernidade, um convite para o invisível, para a descida, indo em direção aquilo de mais belo e profundo em nós: a nossa alma.

REFERÊNCIAS

ARZT, T.; STEIN, M. (Org.) *O Livro Vermelho de C. G. Jung para o nosso tempo*. Vol. 1 e 2. Petrópolis-RJ: Vozes, 2022.

ABALOS, M. P. Entre Miss Miller y el Libro Rojo: Símbolos de Transformação. Regresion defensiva v/s propuesta creativa (p.31). In: *Anais do VII Congresso LatinoAmericano de Psicología Junguiana: conflicto y creatividad, puentes y fronteras arquetípicas*. Valdez, N. et. al. González, C. C. Buenos Aires: BMPress, 2015.

ADAMO, A. C.; MENDES, D. C.; SOARES, M. N. de T.; SOUSA, M. V. *ExperiVivência*: processo de transformação através do Livro Vermelho (p. 31-34). In: [Anais do VII Congresso Latino-Americano de Psicología Junguiana: conflicto y creatividad, puentes y fronteras arquetípicas. Valdez, N. et. al. González, C. C. Buenos Aires: BMPress, 2015].

ADDISON, A. Lament of the Dead: Psychology after Jung's Red Book by Hillman, James & Shamsadasani, Sonu. *Journal of Analytical Psychology*. v. 60, Issue 2 UK, 2015.

BAIR, D. *Jung uma biografia*. v. 1 e 2. São Paulo: Globo, 2006.

BARCELLOS, G. O Livro Vermelho (Editorial). In: [CADERNOS JUNGUIANOS nº7. São Paulo: AJB, 2011].

BAUER, E. A. *An artistic journey with Carl Jung's The Red Book*. Pacifica Graduate Institute: Califórnia-USA, 2016. Disponível em: <http://www.pacifica.edu/graduate-library/counseling-masters-theses-wiki>. Acesso em: mar. 2019.

BEEBE, J. The Red Book as a work of conscience: notes from a seminar given for the 35th annual jungian conference C. G. Jung club of Orange county. *Quadrant* nº40 Issue 2: New York, 2010.

BISHOP, P. Jung's Red Book and its relation to aspects of German Idealism. (p.335-363) In: [The Journal of Analytical Psychology. v. 57, Oxford, UK, 2012].

BOECHAT, W. *O Livro Vermelho de C. G. Jung: jornada para profundidades desconhecidas*. Petrópolis-RJ: Vozes, 2014.

_____, O Livro Vermelho: o livro de múltiplos caminhos. (p.7-25). In: [Cadernos Junguianos n° 7. São Paulo: AJB, 2011].

BYINGTON, C. A.; GUERRA, M. H.; SAIZ, M. Conflito e criatividade: o processo de individuação de Jung a partir de seu Livro Vermelho. (p.317). In: [Anais do VII Congresso Latino-Americano de Psicologia Junguiana: conflicto y creatividad, puentes y fronteras arquetípicas. Valdez, N. et. al. González, C. C. Buenos Aires: BMPress, 2015].

BYGOTT, C. The Red Book and clinical practice. (p.455-461). In: [The Journal of Analytical Psychology. v. 57, Oxford, UK, 2012].

BRIGHT, G. Clinical implications of The Red Book: Liber Novus. (p.469-467). In: [The Journal of Analytical Psychology. v. 57, Oxford, UK, 2012].

_____, The Red Book: Reflections on Jung's 'LiberNovus' by Kirsch, Thomas & Hogenson, George (p.284-302). In: [The Journal of Analytical Psychology. v. 59, Oxford, UK, 2014].

CABRAL, M. de O. *A imagem como berço do símbolo: decifrando as imagens simbólicas no Livro Vermelho de C. G. Jung*. (Dissertação de Mestrado). Rio de Janeiro: UFRJ, 2015.

CAPRILES, M. A. Liber Novus: El Libro Rojo. (p.62-63). In: [Revista Venezolana de Psicología de Los Arquetipos n°4. Venezuela, 2011].

CIRLOT, V. "Paesaggidell" anima nel "Libro Rosso" di Carl Gustav Jung. In: *La Visione*. (p.179-198) Milán-ITA, Medusa: Ed. Francesco Zambon, 2012.

_____, Visiones de Carl Gustav Jung. A propósito de El libro rojo. La voz de Filemón. (p.141-168) *Estudios sobre El libro rojo de Jung*. Buenos Aires: El Hilo de Ariadna, 2012.

CORBERTT, L. *The Red Book: is Analytical Psychology a New Religion?* Zurich:

CULLIFORD, P. Clinical implications of The Red Book. (p.462-468). In: [The Journal of Analytical Psychology. v. 57, Oxford, UK, 2012].

DOMINICI, G. *Esmague a cabeça da serpente e ela o morderá no calcanhar*: uma reconstrução da interpretação de Jung sobre as serpentes venenosas em Zaratustra através do Livro Vermelho. (trad. Marcela Caroline dos S. Oliveira). v. 1 (p.1-27) Phanês, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.32724/phanes.2018.Domenici>. Acesso em: mar. 2019.

FORLOTTI, N. *The Red Book of C. G. Jung creation of a new cosmology*. Fundation Philemon, 2017.

FREITAS, L. V de. e RICHARDS, M. H. de O. Possibilidades de alteridade: o Livro Vermelho e elementos da arte contemporânea. (p.20-30). In: [Junguiana n° 32 (1). São Paulo: SBPA, 2014].

GAILLARD, C. The egg, the vessels and the words. From Izdubar to Answer to Job: For na imaging thinking. (p.299-334). In: [Journal of Analytical Psychology, v.57 Oxford, UK, 2012].

GAY, P. *Freud: uma vida para o nosso tempo*. São Paulo: Cia Letras, 1989.

GIEGERICH, W. Liber Novus, isto é, A Nova Bíblia. Uma primeira análise do Livro Vermelho de C. G. Jung. Trad.: Marcela Caroline dos S. Oliveira do texto original: Liber Novus, that is, the new bible. A first analysis of C. G. Jung's Red Book. In: [A Journal of Arquetype and Culture nº 83. New Orleans: Spring Journal, 2010].

_____, Initial thoughts about the Red Book of C.G. Jung. [S.1] New Orleans: Spring Journals, 2008.

GIONI, M. *Palazzo Enciclopédico. Bienal de Veneza, 2013. Folder oficial da Mostra II Palazzo Enciclopédico*. (1.6-24.11) Veneza-ITA: Biennale Arte, 2013.

GUERRA, M. H. M. *O Livro Vermelho: o drama de amor de C. G. Jung*. São Paulo: Linear B, 2011.

HILLMAM, J. e SHAMDASANI, S. *O Lamento dos mortos: a psicologia depois de o Livro Vermelho de Jung*. Petrópolis-RJ: Vozes, 2015.

HOPCKE, R. H. *Sincronicidade ou porque nada é por acaso*. Rio de Janeiro: Nova Era, 2001.

JUNG, C. G. e JAFFÉ, A. (org). *Memórias, sonhos e reflexões*. [1957] Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1975.

JUNG, C. G. *A Função Transcendente* (p.1-23). In: [A Natureza da Psique. [1913/1930] OC, v. 8/2. Petrópolis-RJ: Vozes, 2011].

_____, *A Estrutura da Alma* (p.75-96). In: [A Natureza da Psique. [1913/1930] OC, v. 8/2. Petrópolis-RJ: Vozes, 2011].

_____, *Os Arquétipos e o Inconsciente coletivo*. [1948] OC, v. 9/1. Petrópolis-RJ: Vozes, 2011.

_____, *O Livro Vermelho: Liber Novus*. [1913-1930] Petrópolis-RJ: Vozes, 2010.

_____, *O Livro Vermelho (edição sem ilustrações)*. [1913-1930] Petrópolis-RJ: Vozes, 2013.

_____, *The Red Book*. [1913-1930] New York & London: W.W. Norton & Company, 2009.

_____, *Tipos Psicológicos*. [1928] OC, v. 6. Petrópolis-RJ: Vozes, 2011.

KIRSH, T. *Os junguianos: uma perspectiva comparativa e histórica* (p.195-201) trad.: Marcela Caroline dos S. Oliveira. Texto original: *The Junguians: A comparative and historical perspective*. London and Philadelphia: Routledge by Taylor & Francis Group, 2000.

LAUGHLIN, K. *Treasure hunting: a hermeneutical inquiry into the final painting of Liber Novus*. Pacífica Graduate Institute: Califórnia-USA, 2016. Disponível em: <http://pqdtopen.proquest.com/results.html?school=Pacific%20Graduate%20Institute>. Acesso em: mar. 2019.

LUPO, L. "Also spricht meine Seele" O Zaraustra de Nietzsche no Livro Vermelho de Jung: a verdade como vida entre experiência e experimento. *Cadernos Nietzsche* (v.37, n°2): São Paulo, 2016. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/231682422015 v3702II>. Acesso em: mar. 2019.

MACKENNA, C. What implications does The Red Book have for my clinical practice? *Journal of Analytical Psychology*. v. 57, Issue 4, UK, 2012.

MATHEW, S. *Modern(ist) man in search of a soul: Jung's Red Book a modernist visionary literature*. Zurich: CGJUNGPAGE, 2012. Disponível em: www.cgjungpage.org. Acesso em: mar. 2019.

MENDES, D. C. *O Livro Vermelho de C. G. Jung no trabalho clínico do analista junguiano na América Latina*. (Dissertação de Mestrado) São Paulo: PUCSP, 2019.

MOURA, L. O Livro Vermelho de Jung na visão de Walter Boechat. *Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião* (Online), v.14, p.1153: Belo Horizonte MG: PUCMINAS, 2016.

MILLER, N. *Jung's Red Book: confronting the unconscious through word and image*. Zurich: CGJUNGPAGE, 2013. Disponível em: www.cgjungpage.org. Acesso em: mar. 2019.

MORGAN, C., OLIVEIRA, I., MARTIN, D., VERA, B. e BANDEIRA, M. Liber Primus: uma aproximação ao Livro Vermelho. (p.337). In: [Anais do VII Congresso Latino-Americano de Psicología Junguiana: conflicto y creatividad, puentes y fronteras arquetípicas. Valdez, N. et. al. González, C. C. Buenos Aires: BMPress, 2015].

NANTE, B. O Livro Vermelho de Jung e o renascimento da imagem de Deus. In: [Anais do XXIV Congresso Associação Junguiana do Brasil, Foz do Iguaçu-PR, 2017].

_____, *O Livro Vermelho de Jung: chaves para a compreensão de uma obra inexplicável*. Petrópolis-RJ: Vozes, 2018.

_____, *El Libro Rojo de Jung: claves para la comprensión de una obra inexplicable*. Argentina: El Hilo de Ariadna, 2018.

PICON, D. B. El libro como soporte de la experiencia visionaria en los profecías iluminadas de Willian Blake y El Libro rojo de Carl Gustav Jung. (p.63.85). In: [Literatura: teoría, historia. n°19/1 Chile, Santiago: Crítica, 2016].

PROCTER, M. The Red Book of the Exchequer: a curious affair revisited *Historical Research*. v. 87, Issue 237, 2013.

SANFORD, L.D. *Reading the Red Book – Na interpretative guide to C.G Jung's Liber Novus*. Nova Orleans, Spring Journals, 2012.

_____, *The Red Book: an encounter with Jung's words and images*. A daylong seminar led. New York. USA, 2019. (Seminário via internet/mar. 2019)

SCHAWARTZ-SALANT, N. The mark of one who have seen chaos – review of C.G. Jung's Red Book. (p.11-38). In: [Quadrant n°40/2 – Journal of the C.G. Jung Foundation for Analytical Psychology. New York, 2010].

SHAMDASANI, S. *Jung e a Construção da Psicologia Moderna – O sonho de uma ciencia*. São Caetano, Ideias&Letras, 2011.

_____, After Liber Novus. (p.363-377). In: [The Journal of Analytical Psychology. v. 57, Oxford, UK, 2012].

_____, Red Book seminar. Zurich: CGJUNGPAGE, 2010. Disponível em: www.cgjungpage.org. Acesso em: mar. 2019.

_____, Call for pappers: painel on Jung's Red Book. Zurich: CGJUNGPAGE, 2010. Disponível em: www.cgjungpage.org. Acesso em: mar. 2019.

SPAMO, M. *The Red Book: some notes for the beginner*. Zurich: CGJUNGPAGE, 2011. Disponível em: www.cgjungpage.org. Acesso em: mar. 2019.

SOUZA, L. *O Livro Vermelho de Jung: as polaridades da psique e as concepções de Deus*. (Tese de Doutorado). Juiz de Fora-MG: UFJF, 2015.

STEIN, M. Critical Notice (p.423-434). In: [Journal of Analytical Psychology, v. 55, Oxford, UK, 2010].

_____, Carl Jung's Red Book. In: [Live From Zurich Series (2 DVDs)]. Ashville Jung Center. Carolina do Norte, USA, 2010].

_____, What is the Red Book for analytical psychology? (p.590-606). In: [The Journal of Analytical Psychology, v. 56, Oxford, UK, 2011].

_____, How to read The Red Book and why.(p.280-298). In: [Journal of Analytical Psychology. v. 57, Oxford, UK, 2012].

_____, Seminar in the Red Book Part 1, 2, 3 e 4. USA, 2014. Disponível em: <https://youtube/CQoenP93Kb8>. Acesso em: mar. 2019.

TRILLING, J. The Red Book. (p.84-97) In: [The Yale Review, v. 100, UK, 2012]

CAPÍTULO 15

FOGO: SIMBOLISMO, SACRALIDADE E SUA POTÊNCIA NA TRANSFORMAÇÃO DA CONSCIÊNCIA

Rafael Souza

Analista Junguiano. Mestre em Comunicação e Cultura Midiática pela UNIP/SP e Doutorando em Psicologia da Saúde pela UMESP. Possui pós-graduação lato-sensu em Psicologia Analítica pelo FACIS/IJEP, em Psicossomática pelo mesmo instituto FAPCOM/IJEP e Administração de Empresas pela EAESP/FGV. É psicólogo, autor de artigos e livros. Membro Analista Junguiano e docente da pós-graduação lato-sensu em Psicologia Analítica do Instituto Junguiano de Ensino e Pesquisa. Atende clinicamente e dá supervisão clínica tanto em seu consultório particular, na cidade de São Paulo, como online. É membro, apresentador e um dos idealizadores do podcast Delirium, um dos mais mencionados na área da Psicologia Analítica no Brasil.



Clarissa De Franco

Professora titular dos Programas de Pós-Graduação em Psicologia da Saúde e em Ciências da Religião da UMESP. Psicóloga junguiana, Doutora em Psicologia e em Ciências da Religião com Pós-Doutorado em Estudos de Gênero e em Psicologia Clínica Junguiana. Coordenadora do Núcleo de Estudos e Pesquisas Junguianas da Metodista. Trabalho clínico em análise de sonhos e Símbolos do Inconsciente.



Javier de Bittencourt Peiro Llopert

Formado em teatro pela Faculdade Paulista de Artes, Bacharel em Psicologia pela Faculdade Anhanguera, psicólogo especialista em saúde mental, educador social e docente no ensino superior.

Atuou como coordenador de atividades descentralizadas na CAJUV SBC, Diretor teatral no Grupo Panto`s, psicólogo clínico junguiano e na rede de atenção psicossocial. Hoje é coordenador e docente do Curso de Psicologia da Faculdade Anhanguera. Cursa o Programa de Mestrado da UMESP.



RESUMO: O texto aborda o simbolismo do fogo, por meio de referências de dicionários de símbolos, de análises de representantes da Psicologia Analítica, como Carl Gustav Jung, Edward Edinger, também de autores que refletem sobre o campo simbólico, como Gaston Bachelard, e a partir da perspectiva dos estudos junguianos alquímicos sobre a fase *calcinatio*. Tais significados ligados aos aspectos simbólicos e arquetípicos do fogo são observados em propostas de rituais sagrados xamânicos e terapêuticos e são articulados nesse texto sob diversas perspectivas simbólicas do fogo, cujo objetivo é apresentar a potência sagrada de transformação da consciência presente em seu simbolismo.

PALAVRAS-CHAVE: Fogo, alquimia, *calcinatio*, rituais.

11 O CARÁTER EDIFICANTE E TRANSFORMADOR DO SIMBOLISMO DO FOGO

Jung (1964, p. 93) indicou que os símbolos culturais guardam “muito de sua numinosidade original ou ‘magia’”, constituindo-se em “elementos importantes de nossa estrutura mental e forças vitais na edificação da sociedade humana” (Jung, 1964, p. 93). Ao estudarmos o fogo como símbolo cultural, referimo-nos a este sentido edificador das consciências individuais e coletivas, a que Jung aborda.

Começamos com um relato de sonho:

Estou à mesa de jantar com convidados/as. Estava tudo bem, quando de repente, uma vela caiu na mesa e começou a pegar fogo. Não sabíamos como apagar, foi tudo muito rápido. A mesa foi inteiramente coberta de chamas e o curioso é que as chamas caminhavam de um lado para o outro. O fogo era bonito, não estava tão alto. Em vez de medo, senti admiração. (Relato adaptado de *Anatomia da Psique*, Edinger, 1990, p. 55).

O relato citado lembra uma característica do fogo: sua capacidade de gerar fascínio. Sendo uma força criadora e inspiradora, o fogo carrega uma potência ao mesmo tempo construtiva e fortemente devastadora. O fogo foi fundamental na história da civilização.

Seu domínio tornou possível cozinhar, acessar locais escuros, afugentar animais, aquecer ambientes e pessoas... O fogo representa principalmente o poder e o conhecimento. Também representa o calor da paixão, do desejo e da sexualidade, a intuição como chama que surge e pode inspirar, a fecundação e a iluminação.

Adicionalmente o fogo traz um aspecto destrutivo, raiva, ira, sendo o agente de grandes desastres. Fogo acima de tudo é uma energia intensa que promove criação, transmutação e purificação. Em I-Ching: o Livro das Mutações (Wilhelm, 1984) afirma-se que o fogo representa as paixões, espírito e conhecimento intuitivo. Na mitologia hindu existe o Deus Agni (Deus do fogo) que representa a chama da vida, é o mensageiro de todos os deuses.

Em muitas tradições, a chama (flama) é símbolo de purificação, de iluminação e de amor espirituais. É a imagem do espírito e da transcendência, a alma do fogo. No Budismo, a chama simboliza a sabedoria e o ato de queimar a ignorância. Por outro lado, ela carrega um significado negativo quando é associada à destruição. No seu sentido pejorativo e noturno, a chama é, como colocam Jean Chevalier e Alain Gheerbrant (2009, p. 232), o “brandão da discórdia, o sopro ardente da revolta, o tição devorador da inveja, a brasa calcinante da luxúria, o clarão mortífero da granada”.

Um mito fortemente difundido sobre o fogo está ligado a Prometeu, o titã que roubou o fogo de Zeus para entregá-lo à humanidade, tendo sido castigado severamente por Zeus que impôs a Prometeu acorrentado que seu fígado fosse diariamente devorado por uma águia de forma eterna. O fogo nesse mito está associado ao conhecimento, ao poder e à sabedoria, e, segundo Azambuja (2013), tal sabedoria cobra o preço do sofrimento:

Prometeu é apresentado como o iluminador e protetor da humanidade. Multisábio foi ele quem deu pensamento aos homens, pois estes faziam tudo sem razão. Todas as técnicas e artes humanas são devidas a Prometeu, o previdente. Aqui o mito revela o fundo a partir do qual brota a sabedoria humana: o sofrimento e a dor. No mito, revela-se, de modo essencial, a exigência do trabalho e a presença do sofrimento como condições de uma existência humana definida e considerada do ponto de vista do iluminismo. A sabedoria é a força capaz de fazer o homem superar os obstáculos e as adversidades. Prometeu representa, dessa forma, uma imagem primordial da condição humana cuja sabedoria é conquistada pelo trabalho e pela dor (Azambuja, 2013, p. 19).

As chamas possuem ambiguidade na sua simbologia. Elas podem representar o caos e o descontrole como também vivacidade e transformação. De qualquer maneira, as chamas são a afirmação de que seu mundo interno está preparado para transformações profundas.

O forno e a fornalha estão relacionados com o fogo como força transformadora e de renascimento. O forno é o “cachorro onde se elabora a transformação alquímica, é o seio materno onde se prepara o renascimento” (Chevalier; Gheerbrant, 2009, p. 448), análogo ao simbolismo do útero.

Nas tradições chinesas, conhecem-se exemplos do sacrifício de uma mulher, e mesmo de um casal, ao Deus do forno, a fim de favorecer a fundição do metal. Os utensílios mais importantes do alquimista eram o forno e a retorta, nos quais deveria ocorrer a transmutação da matéria. O recipiente hermético era equivalente ao ventre materno, do qual se esperava obter matéria purificada e transformada. Numa interpretação da psicologia profunda, o forno torna-se o símbolo de um processo de purificação espiritual e do encontro de si mesmo/a. O forno tem como simbolismo, portanto, o útero e a transformação. É uma afirmação da necessidade da modificação para que novas oportunidades nasçam e que o reencontro de si mesmo/a aconteça (Franco, 2024, p. 80). Em diversos textos bíblicos, Cristo é associado ao fogo. Edinger (2006, p. 53) lembra que: “Em Lucas 12:49 (RSV) está escrito: “Vim lançar fogo na Terra; e não quero senão que ele acenda”. No Evangelho de Tomé, texto gnóstico, lemos: “Disse Jesus: aquilo que está perto de mim, está perto do fogo”.

2 | CALCINATIO E A PURIFICAÇÃO

O caráter de purificação do fogo pode ser observado no relato de sonho que segue:

Vi um homenzinho embranquecido pelos anos e ele me perguntou: “O que você está vendo?” Respondi que estava maravilhado com o fervor das águas, e com os homens que se queimavam, mas continuavam vivos. E ele, então, disse: ‘Este é o lugar do exercício denominado conservação (embalsamento), pois os seres humanos que desejam alcançar a virtude vêm aqui e convertem-se em espíritos, voando do corpo. (Relato adaptado de *Alquimia e ocultismo*, Trimegisto, 1972 *apud* Franco, 2024, p. 17).

Carl Gustav Jung (2011a; 2011b; 2012a) entendeu que a psique funciona de forma similar a alguns processos alquímicos. Os/as alquimistas buscavam um valor supremo e essencial em sua tarefa de transformação dos elementos. A Pedra Filosofal simboliza o ápice desta tarefa que integra matéria e espírito, após um árduo e sagrado trabalho conhecido como opus, ou a realização das fases alquímicas em busca do elixir sagrado. Na Alquimia, tudo começa pela *prima materia*, que é caótica e indiferenciada, estruturada em torno dos quatro elementos (fogo, terra, ar e água). Os processos alquímicos vão promovendo a diferenciação destes elementos até que seja possível uma integração novamente em um estado já transformado.

De forma análoga, na consciência, o processo conhecido como *prima materia* dá origem ao ego estruturado em quatro funções: intuição, sensação, pensamento e sentimento. O processo de individuação nos leva a nos diferenciar dos outros seres e a encontrar a nossa Pedra Filosofal: a integração entre consciente e inconsciente.

Um destes processos que leva à diferenciação e transformação da consciência é *calcinatio*, uma operação alquímica do elemento fogo. Edinger (1990, p. 45), afirma a respeito das qualidades do fogo da *calcinatio*: “é um fogo purificador, embranquecedor. Atua sobre a matéria negra, a nigredo, tornando-a branca”.

O processo alquímico da *calcinatio* comprehende o aquecimento de um sólido, retirando toda sua água e resultando em um pó fino, seco. Em nível psicológico, a *calcinatio* retrata um embate entre ego, sombra e self. Os desejos do inconsciente sombrio, carregados de energia e ávidos por serem satisfeitos de forma imediata, encontram no ego seu caminho de realização, em função dele querer ocupar o centro da psique. O self ou simesmo entra no embate, “secando” e frustrando os desejos instintivos, de forma que se possa restabelecer uma relação saudável entre consciente e inconsciente, ampliando e aprofundando a consciência do ego. A frustração gera raiva e outras reações emocionais típicas da *calcinatio*, que precisam ser controladas pela consciência.

Jung (2012c, p. 378) nos recorda: “não desprezes as cinzas, porque elas são o diadema do teu coração, e as cinzas das coisas que duram” Ou ainda: “A terra branca folheada é a coroa da vitória, cinza extraída da cinza” (Jung, 2012b, p. 237). Analogamente, no processo alquímico, a transformação das cinzas do fracasso na coroa da vitória equivale a equiparar as cinzas com o sal, que simboliza tanto amargor, quanto sabedoria. “Lágrimas, sofrimento e decepção são amargos, mas a sabedoria é o consolo de qualquer dor psíquica” (Jung, 2012a, p. 323).

As paixões desenfreadas representadas pelas chamas ou pelo fogo do ciúme são uma forma de provação ao ego, que pode ser purificado após a experiência da *calcinatio*. Em terapia, os pensamentos e memórias que trazem vergonha, culpa ou ansiedade precisam ter plena expressão. “O afeto liberado torna-se o fogo capaz de secar o complexo e purificá-lo de sua contaminação inconsciente. A necessária frustração do desejo é a principal característica do estágio de *calcinatio*” (Santana, 2005, p. 31). Edinger (1990, p. 61), escreve: “Um importante componente da psicoterapia envolve a secagem de complexos inconscientes que vivem na água”.

Jung (1976) descreve o processo de transformação dos desejos promovido na *calcinatio*:

O fogo do desejo é combatido no bramanismo, no budismo, no tantrismo, no maniqueísmo, no cristianismo. Também tem importância em psicologia. Quando você se abandona ao desejo, seu desejo se volta para o céu ou para o inferno, você dá um objeto à anima; e esse objeto vai para o mundo, em vez de ficar no interior, seu lugar próprio... Mas se você puder dizer: “Sim, eu o desejo e tentarei obtê-lo, mas não sou obrigada a tê-lo, de decidir renunciar, eu posso”; não há chances para o animus ou para a anima. Caso contrário, você é governado pelos seus desejos, está possuído... Mas se tiver colocado o animus e a anima em uma garrafa, está livre de possessão, mesmo que sofra interiormente, porque quando seu demônio sofre, você também sofre. Mas pouco depois, você vai perceber que foi correto (engarrafé-lo). Você vai, pouco a pouco, ficar calmo e mudar. E então vai perceber que há uma pedra crescendo na garrafa... desde que o autocontrole, ou a não indulgência tenha se tornado um hábito, é uma pedra... quando essa atitude se torna um fato consumado, a pedra será um diamante (Jung, 1976, p. 239).

Quando centramos nossa vida exclusivamente a partir da consciência egóica, ignorando que existam outros aspectos da psique que também almejam participar criativamente dos processos conscientes, é típico que sintomaticamente sintamos frustrações que nos levam a processos mentais e emocionais duros e rígidos, como pedras, pois é como se tudo aquilo que fosse diferente das crenças hegemônicas do ego fossem “coisas erradas”. Diante disso, precisamos flexibilizar o ego, de forma que ele saia deste estado de aprisionamento em si, permitindo que outros padrões perceptivos e emocionais participem de sua constituição.

O fogo também está relacionado à energia da agressividade, da insatisfação e da raiva, que pode tanto ser usada de forma assertiva quanto destrutiva. A força de transmutação do fogo é também uma energia de limpeza de processos emocionais negativos e tóxicos. Caso não aconteça o aprendizado, esses processos doloridos seguirão incomodando, gerando traumas e padrões de vitimização. Por isso, a tarefa de *calcinatio* é muito importante: usar a energia da raiva para sair da paralisação e do victimismo e transformar a consciência.

A imunidade que adquirimos com a *calcinatio* envolve resistir a desejos perturbadores a partir da consciência. Uma imagem simbólica dessa imunidade seria a pretensa invulnerabilidade ao fogo que as salamandras possuem (Santana, 2005).

3 I FOGO ASSOCIADO À MORTE E RENASCIMENTO

O emblema XXIV do livro *Atalanta Fugiens* (Maier, 1617) vem acompanhado da frase: “um lobo devorou o rei e, sendo queimado, o devolveu à vida novamente” (p. 70). Aqui, o fogo e as chamas assumem um caráter transformador da vida e da morte. Renascimento torna-se a metáfora deste processo profundo que faz com que se morra para uma vida e se renasça para outra.

Ele o lança fora, nas cinzas da besta para a qual ele pode retornar. Faça isso de novo e de novo, e ele se levantará da morte. E o rei ficará orgulhoso do coração do leão. Portanto, o corpo ofegante do rei é jogado para o lobo quando ele é vorazmente faminto, não a ponto de o lobo consumir totalmente e aniquilar o rei, mas que por sua própria morte, o lobo deveria restaurar a força e vida para ele. (...) Assim, o Rei devorado revive com o coração de um leão e é capaz depois de conquistar todos os animais. (Maier, 1617, p. 71, tradução nossa).

Bachelard (1972), em *A Psicanálise do Fogo*, analisa o Complexo de Empédocles – um filósofo grego pré-socrático que defendia a unidade entre a vida e a morte. Sua morte é compreendida como símbolo da transfiguração no cosmos. “A morte de um pensador e a sua tarefa na Filosofia foi a de depurar o fogo vulgar do mundo. A morte como retorno à plenitude do ser, fusão com a inteligência cósmica, ápice de um mundo” (Puhl, 2004, p. 9).

O autor também analisa a lenda de Fênix, ave que renasce das cinzas após completar seu longo ciclo de vida, indicando ao se morrer e renascer diante da metáfora do fogo, instala-se uma abertura para a transcendência, uma possibilidade de recriar o mundo.

De maneira análoga, na agricultura, muitas queimadas servem para limpar a terra, preparando-a para um novo plantio. O fogo, com poder purificador, regenera e prepara para um novo nascimento. Em seu aspecto destrutivo, o fogo pode ser utilizado para justificar e produzir opressões. Maria Carneiro (2006) afirma que o fogo foi instrumento de tortura durante a inquisição como forma de purgar a sociedade de seus pecados.

A seguir, um relato de sonho condensa uma imagem violenta da qual participa o simbolismo do fogo:

Tive um sonho perturbador. Era outra época. Para tomar banho era necessário queimar livros. Eram escravas negras que faziam esse trabalho. E os jornais noticiavam o futuro. Antes de ir tomar banho li uma notícia sobre uma criança e um gato que morriam com queimaduras. Eu tomava banho em um cenário apocalíptico. Havia um incinerador para queimar livros. A atmosfera era amarelada. Uma menina negra chorava. Eu dizia para a mãe salvá-la, porque ela estava toda molhada e ficaria doente. A mãe a colocou em uma fogueira azul para secar e ela parou de chorar. A mãe dizia que agora ela estava bem e eu dizia que não, que ela morreria queimada. A menina tinha crescido, éramos amigas e eu a protegia. Queriavê-la casada com um bom homem (Relato de trabalho clínico, Franco, 2023, p. 34).

Nesse relato de sonho, observa-se que a fase da *calcinatio* está ocorrendo a partir de dor e sacrifício. O conhecimento, representado pelos livros, é queimado para sustentar o luxo do banho quente destinado a apenas uma classe social mais abastada. A violência simbólica do sonho expressa uma força racista que espera purificar a menina negra pelo secamento do fogo.

4 | FOGO E RITUAIS SAGRADOS

Após compreender o simbolismo do fogo, seu padrão em alguns sonhos e sintetizar a fase alquímica *calcinatio*, coletamos exemplos de como o fogo é referido em grupos e vivências terapêuticas e xamânicas, de forma a identificar os usos deste símbolo.

Encontramos o Ritual do Fogo (s. d.)¹ no website Espaço Xamã Verde, onde está escrito: “Ritual do fogo. Queimamos antigos padrões para nos abrirmos para o novo”, apontando para dois eixos: 1. “Desapego (divórcio energético, queima de karmas, queima de energias do passado)” e 2. “Desejos (iluminação dos desejos do físico, emocional, mental e espiritual)”.

Encontramos uma argumentação similar no site Xamanismo: “Cerimônia do Fogo para soltar o velho e convidar o novo” (Ritual do Fogo, 2018, n.p.)², ritual composto basicamente por duas etapas: um graveto ‘para as coisas das quais se quer libertar e

1 Disponível em: www.espacoxamaverde.com.br/ritual-do-fogo. Acesso em jun. 2023.

2 Disponível em: <https://www.xamanismo.com.br/ritual-do-fogo>. Acesso em 1 jun. 2023.

um graveto representando aquilo que as pessoas gostariam de trazer para suas vidas. A página ainda agradece ao “poder do Fogo pela purificação e renovação que ele traz” (Ritual do Fogo, 2018, n.p.)³.

Os dois sentidos destacados referem-se a uma dualidade presente na simbologia do fogo. De um lado, o fogo queima, seca, purifica, como observamos na descrição da *calcinatio*. Por outro lado, o fogo representa o desejo, as paixões, aquilo que se quer fazer nascer e vibrar.

Já no site em que consta o evento Ritual de Fogo Agni Homa para a Prosperidade e Relacionamentos (Sympla, 2020)⁴ encontramos uma descrição mais detalhada do Ritual de Fogo Agni Homa:

Ritual de Fogo Agni Homa – Prosperidade e Relacionamento. (...) Esse poderoso ritual de fogo consiste em oferecer ao fogo ervas, frutas, doces, cereais e essências juntamente com a lenha cada qual representando simbolicamente aspectos de nosso corpo e personalidades que gostaríamos de **transformar e purificar**. O fogo é um símbolo muito poderoso, porque desvela a Consciência que subjaz em todas as coisas do mundo material, com a chama que se esconde na lenha. O Puja, a mistura de ervas medicinais, doces e cereais que se oferece ao fogo, não tem unicamente o objetivo de purificar o ambiente. Junto com o Puja, a pessoa precisa **queimar também seu ego**; junto com o ghee, precisa oferecer ao fogo seus sentidos, suas emoções, seus pensamentos, não para destruí-los, pois o fogo não destrói, senão para purificá-los, para sutilizá-los, e torná-los mais leves. E é aí que a prática toma outra dimensão. Então, o que torna o fogo sagrado não é o ritual exterior, mas a atitude com que o fazemos. O fogo é símbolo da **consciência universal** (grifos nossos, n.p.).

Nesse anúncio, o fogo é tomado como sinônimo de purificação e transformação, assim como apresentamos acima (Franco, 2024; Chevalier; Gheerbrant, 2009). E tais processos são levados ao nível da transformação de consciência.

Também neste outro anúncio online Ritual do Fogo com Atmaji (Sympla, 2018)⁵ o terapeuta e mestre indiano Atma Nambi promove um ritual do fogo para purificação.

Conforme já observado, Maria Luiza Carneiro (2006) lembra o quanto a lógica da purificação que o fogo traz foi utilizada na Inquisição como forma de purificar a sociedade e como tentativa de destruir o pecado.

5 | FOGO E A ARTETERAPIA

A arteterapia é uma técnica que utiliza recursos expressivos para acessar aspectos projetivos do inconsciente dos analisandos. Diversas técnicas utilizadas em arteterapia envolvem o fogo, tais como elaboração de mandalas, pinturas, utilização de velas,

3 Disponível em: <https://www.xamanismo.com.br/ritual-do-fogo>. Acesso em 1 jun. 2023.

4 Disponível em: <https://www.sympla.com.br/evento/ritual-de-fogo-agni-homa-para-a-prosperidade-e-relacionamentos/731189>. Acesso em 1 jun. 2023.

5 Disponível em: <https://www.sympla.com.br/evento/ritual-do-fogo-com-atmaji/408489>. Acesso em 1 jun. 2023.

derretimento de cera, dentre outras. Byington (2022) reforça a importância do uso destes recursos, pois favorecem a emersão de conteúdos, sendo estes reveladores à consciência de fenômenos psíquicos que estavam represados ou reprimidos no inconsciente. Reforça ainda o autor sobre a importância de se ter cuidado na utilização das técnicas, por estas serem capazes de evidenciar à consciência o que lhe parece perigoso, de forma que é preciso tato do analista ao abordar o material produzido.

Segundo Byington (2022, p. 5),

A elaboração simbólica verbal é propiciada pela atmosfera do Self terapêutico e pela repetição das interpretações [...]. Sem técnicas expressivas para elaborar símbolos muitos fixados, a tendência a ficarmos em racionalizações interpretativas é muito grande.

Daí a importância de se ter um olhar simbólico e não literal ao conteúdo apresentado pelas produções ígneas, pois tais produções artísticas emanam também as propriedades simbólicas de transformação, de ideação e de intuição contidas no fogo. Este trabalho é feito em conjunto entre analista e analisando, de forma que tanto a perspectiva arquetípica quanto as associações do analisando contribuam para a ampliação simbólica da experiência.

Toda expressão artística é capaz de sensibilizar aspectos arquetípicos dos símbolos: “A elaboração exclusivamente verbal cria frequentemente uma ilusão de compreensão que aliena o paciente da função transcendente e da raiz arquetípica dos símbolos” (Byington, 2022, p. 5), por isso que a escolha do uso de recursos expressivos que envolvam o fogo deve partir do princípio que é necessário “Calçinar” conteúdos do inconsciente do analisando, para que no processo alquímico do *solve et cogula* (Jung, 2012a), o conteúdo seja reorganizado e integrado na consciência egóica em um novo conjunto harmônico e dinâmico, no qual os conteúdos outrora inconscientes adquiriram um novo papel com a ampliação da consciência proporcionada pela técnica expressiva.

Sabemos que há relação dos quatro elementos alquímicos com as quatro funções da consciência sugeridas por Jung (2013), pois o pensamento, sentimento, sensação e intuição fazem correspondência à ar, água, terra e fogo, respectivamente. Alquimicamente, o pensamento é ar, pois penetra e expande (*sublimatio*); o sentimento é água, já que penetra (*solve, solutio*) e retrai; a sensação é terra, pois cristaliza (*coagulatio*) e também retrai; já a intuição é o fogo, que cristaliza (*calcina*) e expande (Edinger, 1990).

Lembramos que, relativo à função intuição, não é a única que pode ser trabalhada na arteterapia, mas é inegável o caráter transformador relacionado ao uso de recursos expressivos que a estimule. Contudo, todas as funções e todos os elementos devem participar criativamente da consciência: “Trabalhar o movimento evocando as qualidades poéticas dos elementos terra, água, fogo e ar abre a possibilidade de expansão do horizonte simbólico e favorece uma multiplicidade enriquecedora de sentidos” (Almeida, 2009, p.101).

O fogo é um elemento transformador de significados de conteúdos da consciência, agindo tal e qual um símbolo (Jung, 1964), auxiliando na mudança de atitude da consciência

quando compreendido os caracteres arquetípicos da situação em questão. Reuter (2023) utiliza o fogo em mandalas para auxiliar a emersão de elaborações simbólicas de clientes de arteterapia. Afirma o autor que tal técnica reforça a importância do poder simbólico e ritualístico do fogo no processo arteterapêutico:

A transformação da matéria, com o Fogo, gerou percepção de não se ter controle do resultado, proporcionando autoconfiança e motivação para deixar fluir, com sensação de liberdade. Também motivou a preencher os espaços vazios, com percepção de preenchimento do que faltava interiormente (Reuter, 2023, p. 29).

O fogo é transformador da matéria, mas agride pela sua incapacidade de não controlar os resultados por onde passa. Por outro lado, ainda segundo ao autor, isso possibilitou a fluência dos conteúdos do inconsciente para a consciência e a construção de autoconfiança de seus clientes, já que o símbolo ritualístico do fogo teria uma função de acesso à matriz simbólica da angústia do indivíduo. Pelo fato de o fogo ser, por antecedência, acessível culturalmente ao inconsciente e um facilitador da organização dos conteúdos internos, ele “se relaciona a ritos de purificação, de passagem e de renascimento, além de ser motor de regeneração que promove a sublimação da água” (Favoreto; Oliveira, 2023, p.49). Podemos inferir que, nas produções oriundas de técnicas expressivas que utilizam o fogo, além do caráter arteterapêutico, há também um caráter ritualístico, dado as questões culturais e mitológicas ultrapassam o pórtico do inconsciente pessoal, possibilidade que imagens arquetípicas emergem de forma simbólico nos processos arteterapêuticos.

6 I O FOGO E A CONTEMPORANEIDADE

Ao fazermos esse passeio pelo simbolismo do fogo, seja em seus aspectos arquetípicos, mitológicos, alquímicos ou arteterapêuticos, constatamos sua potência e poder de transformação, apesar de, paradoxalmente, ele ter marcadamente um caráter destrutivo. Relembremos, como mencionamos mais acima, a importância arquetípica da atitude transgressora de Prometeu ao roubar o fogo de Zeus. Como destaca Jung (2013), Prometeu se entrega a um chamado do mundo interior. Aprioristicamente tal ação pode parecer psiquicamente adequada quando observada pela perspectiva hegemônica da psicologia junguiana, que procura valorizar o que vem do mundo interior em detrimento das estereotipias do mundo exterior. Contudo, como alerta o próprio Jung, esse movimento enseja uma unilateralidade psíquica, com graves consequências em termos simbólicos:

[...] Prometeu se entrega completamente à sua alma, isto é, à função da relação com o mundo interior. Por isso a alma tem também um caráter misterioso, metafísico, exatamente por causa da relação com o inconsciente. Prometeu lhe empresta a importância absoluta de senhora e guia, de maneira tão irrestrita como Epimeteu se entrega ao mundo. Sacrifica o individual à alma, à relação com o inconsciente, como geradora das imagens e significados eternos, perdendo assim seu meiotermo, pois lhe foge a contrapartida da

persona, da relação com o objeto exterior. Com esta entrega à sua alma, Prometeu descamba para fora de qualquer conexão com o mundo ambiente e perde, então, a necessária correção que advém da realidade externa (Jung, 2013, p. 179).

Como resultante à empreitada interna que Prometeu fez para readquirir o fogo, enantiodromicamente houve consequências no mundo exterior, pois Epimeteu, que nesta narrativa mítica representa o mundo exterior em termos arquetípicos, ignorou os avisos e alertas do irmão com relação à eventuais presentes que chegassem até ele. Epimeteu ficou então seduzido pela detentora de todos os dons, a Pandora, que foi enviada a ele para desposar-lhe, e após tal feita, por curiosidade, ela abriria uma jarra também presenteada à Epimeteu pelos deuses, permitindo que as mazelas que ali estavam contidas viessem à tona e invadissem a humanidade, que até então vivia de maneira indiferenciada, isto é, num misto de bom e mal, sem saber muito bem o que isso significa (Rasche, 2017). Em termos simbólicos, isso representa uma consciência que ainda está no processo de fazimento, em *participation mystique* com a divindade, e não diferenciada dela.

Se por um lado Prometeu quis libertar a humanidade do desínio dos deuses, isto é, tirá-la da condição de uma consciência indiferenciada, por outro lado, com sua ousada ação de roubar o fogo, acabou outorgando a esta um dos problemas da ampliação da consciência, que é a coparticipação da divindade. O fogo também é luz, a contraparte das trevas eternas que permite a circunscrição das imagens por contrariedade, por contraste, por relação, por aproximação, por distanciamento e outras, todas delimitações estas que só são permitidas pelas diversas nuances imagéticas construídas a partir da complexa combinação entre luz e sombra, entre o claro e o escuro, entre a consciência e o inconsciente. Como destaca Neumann (2008), é regular nos mitos que demonstram o nascimento simbólico da consciência o envolvimento de ideias relacionadas ao fogo e à luz. Não é diferente com a tradição judaico-cristã: “Deus disse: ‘Haja luz’, e houve luz. Deus viu que a luz era boa, e Deus separou a luz e as trevas” (Bíblia, Gn, 1, 3-4).

Ao estabelecer esta distinção entre claro e escuro, o fogo, que também é um recurso de iluminação, proporciona acesso ao conhecimento, à cognição, ao logos, atributo que outrora era exclusivamente divino, como explica Jung: “[...] qualquer contraste pertence a Deus e por isso o homem deve tomá-lo sobre si; tão logo o faça, Deus se apossará dele, juntamente com as suas antinomias. O homem é, então, invadido pelo conflito divino” (Jung, 2012d, p. 72).

A partir desta graça divina, eis também a desgraça: a humanidade passa a ser coparticipante da divindade, herdando a capacidade de diferenciação a partir dos contrastes e de construção de conhecimento pelo livre arbítrio, como simbolizado e exemplificado novamente pela tradição judaico-cristã: “Mas Deus sabe que, no dia em que dele comerdes [o fruto do conhecimento], vossos olhos se abrirão e vós sereis como deuses, versados no bem e no mal” (Bíblia, Gn, 3, 5).

Esse abrir dos olhos é estar sensível à luz flamejante do conhecimento que autoriza a humanidade assumir caracteres que outrora eram exclusivamente divinos. Isso significa uma consciência diferenciada, que agora pode acessar o claro epimeteico e o escuro prometeico. Apesar de não sabermos literalmente o momento em que o fogo foi dominado pela humanidade, não é absurdo pensar que dominá-lo, em certa medida, é também articular e ampliar o conhecimento, e deixar que suas propriedades façam as operações alquímicas atinentes aos seus princípios. Porém, num passeio imagético simples, perceberemos que o fogo que ainda não era dominado pela humanidade era fruto do acaso da natureza, essencialmente originado por um raio com força suficiente para atingir o solo, e que, encontrando condições para isto, gerou uma fagulha que se tornou uma queimada natural. Mas esse mesmo fogo natural que é gerado por um raio, que também é luz, que também ilumina, está intrinsecamente relacionado a uma nuvem, potencialmente chuvosa. Isso significa que o mesmo fogo que em condições naturais ilumina e potencialmente queima, é “contido” por uma nuvem que vira chuva, de forma que o processo alquímico que, segundo Edinger (1990), sucede a *calcinatio* seja expreso por meio da chuva, que é a *solutio*. Em sua propriedade básica a *solutio* “transforma um sólido num líquido” (Edinger, 1990, p. 67), ou seja, aquilo que foi calcificado pelo fogo, passa por uma nova umidificação, a fim de dar a possibilidade do elemento – matéria para a alquimia e psíquico para a psicologia junguiana – assumir outra forma.

O processo de fazimento de consciência enseja em partes a experiência do paradoxo e do equilíbrio dinâmico, tal como o amanhecer e o anoitecer ou a sístole e diástole, que alternadamente criam a tensão necessária para que a vida aconteça e a consciência emerja. Logo, o mesmo fogo que calcina, precisa ter seu produto solvido pela água, no permanente processo de *solve et coagula*, que metaforiza na matéria a dissolução e reconstrução de conteúdos da psique no caminhar do processo de ampliação e diferenciação da consciência (Jung, 2012a).

É também pelo domínio do fogo que a humanidade estabeleceu uma nova relação com a comida, com a força, com o vidro, com a indústria e com a transformação. O fogo está nos fogos de artifícios, nas velas de bolos de aniversário e nas velas utilizadas em diversos rituais religiosos. O fogo de Prometeu continua aceso nas chaminés das refinarias de petróleo, no interior dos automóveis movidos por motor à combustão, nas armas de fogo e nos explosivos. Ele moveu os motores das locomotivas à vapor para permitir que a Terra fosse amplamente explorada pelos humanos sobre os trilhos, trilhos estes que também conduziram trens com milhares de judeus aos campos de concentração para que muitos deles tivessem seus corpos cremados após sucessivos sofrimentos. Este mesmo fogo queimou viva as “bruxas”, ou mulheres que ousavam romper com o *status quo* de uma sociedade conservadora, e queimou indígenas por simples “entretenimento” de jovens assassinos e inconsequentes⁶. Dominar o fogo é também ter uma sensação de controle

6 Cf. UOL. 19 de abril: Como indígena foi queimado vivo e virou símbolo de resistência. Disponível em: <https://www.uol.com.br>.

e liberdade; um dos monumentos mais icônicos dos EUA é a Estátua da Liberdade, que empunha diuturnamente uma tocha, representando os ideais pretensamente libertários deste país. Além disso,

Até nos dias atuais Prometeu representa o espírito do progresso e da compreensão entre os povos; a cada quatro anos, ele torna a ser lembrado quando se acende a tocha carregada pelos atletas durante as Olimpíadas (Rasche, 2017, p. 68).

Todos esses fenômenos e até mesmo uma fantasiosa ideia de liberdade que permeia a simbólica do fogo, assim como a sua capacidade de iluminar, originou o histórico período chamado de Iluminismo, que marcou nossa época recente ao sugerir mudanças significativas no papel das instituições na sociedade, no papel da religião e, especialmente, no papel da ciência. Contudo, pensemos que a vida é fruto de um choque tensional, e que o fogo só pode ser entregue à humanidade porque houve um paradoxo arquetípico entre algo que se entregou à alma, na imagem de Prometeu, e outro algo que se entregou à consciência coletiva, na imagem de Epimeteu (Jung, 2013). Tal fenômeno arquetípico trouxe à tona um paradoxo, mas também permitiu uma nova relação com a iluminação, até mesmo a possibilidade de esta ser tomada de forma unilateral.

Assim como o aparelho visual humano é incapaz de enxergar na escuridão absoluta, o mesmo acontece quando há uma claridade absoluta, pois ambas cegam e impossibilitam a tensão originária entre os contrários, que é a fonte da vida e da criatividade. Tudo aquilo que foi iluminado pelo fogo prometeico avançou para uma consciência deveras “iluminada”, com incapacidade de relativizar, de contrastar, de refletir, de voltar-se para trás, para o lado, para cima ou para baixo. “Iluminadamente” essa consciência coletiva epimeteica “esqueceu” que só pode acontecer por causa da alma, do interior, do escuro; mas agora, por causa de seu ímpeto “iluminador” passou a queimar, corroer a destruir, a esquentar demasiadamente com seu excesso de luz.

Ao que indica, o ano de 2024 talvez seja o mais quente na história do planeta Terra⁷ até então, sem perspectiva de que seja diferente nos próximos anos. Paralelamente, no mesmo ano, o Brasil bateu recorde de focos de incêndio⁸, predominantemente criminosos⁹. Para além do que foi constatado pelo poder público sobre a origem criminosa dos incêndios, por princípio simbólico, como mencionamos acima, Gaia parece respeitar os paradoxos, oferecendo-nos fogo somente quando ela tem condição de contê-lo, isto é, Gaia não se

com.br/eco/ultimas-noticias/2023/04/19/19-de-abril-como-indigena-foi-queimado-vivo-enviou-simbolo-de-resistencia.htm. Acesso em: 26/09/2024.

7 Cf. CNN Brasil (2024). 2024 pode ser ano mais quente já registrado no planeta, dizem cientistas. Disponível em: <https://www.cnnbrasil.com.br/internacional/2024-pode-ser-ano-mais-quente-ja-registradono-planeta-dizem-cientistas/>. Acesso em: 25/09/2024.

8 Cf. Jovem Pan (2024). Recorde: Brasil registra 200 mil focos de incêndio em 2024. Disponível em: <https://jovempan.com.br/noticias/sustentabilidade/recorde-brasil-registra-200-mil-focos-de-incendio-em2024.html>. Acesso em: 25/09/2024.

9 Cf. InfoMoney (2024). Monitoramento mostra que 99% dos incêndios no Brasil têm origem em ação humana. Disponível em: <https://www.infomoney.com.br/politica/monitoramento-mostra-que-99-dosincendios-no-brasil-tem-origem-em-acao-humana/>. Acesso em: 26/09/2024.

“queima” aleatoriamente. A tensão de elétrons geradora de raios está numa nuvem, assim como a chuva precipitada por esta mesma nuvem gera a água que é capaz de abafar o fogo, solvendo aquilo que foi calcinado por ele.

Esses eventos climáticos não parecem ser aleatórios quando confrontados com a realidade psíquica. Se considerarmos que a consciência coletiva está unilateralizada num ideal de iluminismo, supostamente libertário, igual à do país da estátua, que sob certos aspectos identificou-se com a perspectiva epimeteica extrovertida e – tentativamente – apagou a verdadeira fonte do fogo, que vem de dentro, do inconsciente, constataremos que o fogo literal que avança pelo solo, destruindo biomas, ceifando a vida de animais e de pessoas, e que agride o equilíbrio dinâmico de Gaia, é o mesmo fogo simbólico que invade o sujeito via o *burnout*, que quer “queimar” (*burn*) algo na psique, que foi originado e solidificado pelo “conhecimento”, que causa cegueira exatamente pelo excesso de luz:

[...] a concepção tecnoeconômica predominante privilegia o cálculo como modo de conhecimento das realidades humanas (taxa de crescimento, PIB, pesquisas de opinião, etc.), ao passo que o sofrimento e a alegria, a infelicidade e a felicidade, o amor e o ódio são incalculáveis. Assim, o que nos cega não é apenas a ignorância, mas também o conhecimento (Morin, 2021, p. 35).

Tal fenômeno parece ser sintoma de uma consciência que apesar de ter sido “presenteada” com a coparticipação da divindade acabou por se identificar com ela, pensando ser a própria divindade, como nos ensina Edinger ao explicar o fenômeno psíquico da inflação na psique individual:

Uso o termo ‘inflação’ para descrever a atitude e o estado que acompanham a identificação do ego ao Si-mesmo. Trata-se de um estági no qual algo pequeno (o ego) atribui a si qualidades de algo mais amplo (o Si-mesmo) e, portanto, está além das próprias medidas (Edinger, 2020, p. 23).

Desta forma, precisamos pensar o *burnout* não apenas pela perspectiva da patologia no sujeito, mas como um sintoma coletivo de uma consciência unilateralizada na fantasia de poder e controle construída a partir de um conhecimento com “poderes divinos”, mas que é reduzido a uma das quatro funções da consciência, em geral pensamento ou sensação, que contrapõem exatamente a *calcinatio* do fogo gerada via função intuição, e a *solutio* da água, gerada via função sentimento (Edinger, 1990). Em outras palavras, a mesma queimada presente nas matas e florestas é a queimada presentificada no sujeito, experimentada na forma de *burnout*.

[...] o burnout, corriqueiramente limitado a uma categoria de patologia, com uma série de causas e sintomas relacionados, pode ser, na verdade, uma expressão do imaginário, um símbolo que expressa o sofrimento de uma sociedade doente e não apenas o esgotamento emocional de determinados indivíduos (Torres; Balestrini; Souza, 2023, p. 13-14).

O fogo sugere que não devemos negligenciá-lo em seus atributos simbólicos e, quando conclamado simbolicamente, devemos deixá-lo a operar as necessárias transformações na consciência, a despeito das consequências que isso pode causar.

7 | CONSIDERAÇÕES FINAIS

Conforme observamos, o fogo é um simbolismo com presença em vivências que têm como objetivo a transformação da consciência. Símbolo do desejo, da ira, das paixões, do conhecimento, da purificação, da destruição e da transformação, o fogo torna-se um elemento com alta capacidade de transmutar a matéria e os processos psíquicos. Como um símbolo cultural poderoso, o fogo constitui-se como “força vital na edificação da sociedade humana” (Jung, 1964, p. 93),

Sendo portador das duas pontas da significação central da narrativa judaico-cristã: pecado (desejo) e salvação (purificação), o fogo torna-se um instrumento de cura para os próprios males que representa.

Conforme indicam Edinger (1990) e Jung (1976), o fogo tem efeito purificador e envolve o embate do ser humano com seus desejos. A transformação de consciência presente nesse simbolismo é viva, plástica, dinâmica e adentra os processos terapêuticos mais variados.

Em *calcinatio*, leva-nos a queimar as frustrações e os padrões emocionais rígidos ou obsessivos, como os vícios e a autopiedade, libertando a psique para novas experiências emocionais, sendo estas oriundas da *solutio*, que criativamente forma um par de opostos com a *calcinatio* para que outras possibilidades de vida emergam. Sendo estas possibilidades reconhecidas pela consciência nas expressões artísticas ou nos fenômenos coletivos, seremos capazes de identificar quais são os aspectos arquetípicos e simbólicos contidos no fenômeno.

Como pudemos observar, este elemento tem sido objeto de análise por parte de estudiosos/as, mestres/as e terapeutas de abordagens científicas e espirituais variadas. A potência que o fogo condensa é arquetipicamente transformadora das consciências individuais e coletivas.

REFERÊNCIAS:

- ALMEIDA. V. L. P. *Corpo Poético: o movimento expressivo em C. G. Jung e R. Laban*. São Paulo: Paulus, 2009.
- AZAMBUJA, C. C. Prometeu: a sabedoria pelo trabalho e pela dor. Archai, n. 10, jan-jul, p. 19-28, 2013.
- BACHELARD, G. *A psicanálise do Fogo*. Lisboa: Estúdios, 1972.

BALESTRINI JR, J. L.; TORRES, L. S.; SOUZA, R. R. Burnout e o sofrimento psíquico no ambiente de trabalho: uma leitura a partir do imaginário e dos martírios míticos. *Intexto*, Porto Alegre, UFRGS, n. 55, e-128919, 2023. <https://doi.org/10.19132/1807-8583.55.128919>

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002.

BYINGTON, C. A. B. Uma avaliação das técnicas expressivas pela psicologia simbólica. Apresentação da técnica “marionetes do self”. *Periódicos de Psicologia*, vol.40 no.2. São Paulo julho/dezembro, 2022.

CARNEIRO, M. L. T. O Fogo e os Rituais de Purificação: A Teoria do Malefício. Resgate: Revista Interdisciplinar de Cultura, Campinas, SP, v. 2, n. 2, p. 27–32, 2006.

CHEVALIER, J.; GHEERBRANT, A. Dicionário de Símbolos. Rio de Janeiro: José Olympio, 2009.

EDINGER, E. *Anatomia da Psique*. O Simbolismo Alquímico na Psicoterapia. São Paulo: Cultrix, 1990.

EDINGER, E. *Ego e Arquétipo*: uma síntese fascinante dos conceitos psicológicos fundamentais de Jung. 2 ed. São Paulo: Editora Pensamento Cultrix, 2020.

FAVORETO, D.; OLIVEIRA, J. Metanoia com Mandalas: Uma intervenção em arteterapia para mulheres no “meio da vida”. *Revista Científica de Arteterapia Cores da Vida*, ano 19, v. 30, n. 3, Edição Especial, p. 44-53, 2023.

FRANCO, C. D. *Livro dos Símbolos*. Jogo Símbolos do Inconsciente. Editora Game Makers, 2024.

JUNG, C. G. *O homem e seus símbolos*. São Paulo: Editora Nova Fronteira, 1964 JUNG, C. G. *Visions Seminars*. Zurique: Spring Publications, 1976.

JUNG, C. G. *Estudos Alquímicos*. 2 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011a.

JUNG, C. G. *Psicologia e Alquimia*. 5 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011b

JUNG, C. G., com a colaboração de Marie-Louise von Franz. *Mysterium coniunctionis*, vol. 14/1: pesquisas sobre a separação e composição dos opostos psíquicos na alquimia. 6 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012a.

JUNG, C. G. *Mysterium coniunctionis*, vol. 14/3: investigação acerca da separação e da reunião dos opostos anímicos na alquimia. 3 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012c.

JUNG, C. G. *Resposta a Jó*. 10 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012d.

JUNG, C. G. *Tipos psicológicos*. 7 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

LEXIKON, H. *Dicionário de símbolos*. São Paulo: Cultrix, 1990.

LIMA, T. A.; SILVA, M. N. Alquimia, Ocultismo, Maçonaria: o ouro e o simbolismo hermético dos cadinhos (Séculos XVIII e XIX). *Anais do Museu Paulista*. São Paulo. N. Sér. v. 8/9. p. 9-54, 2001.

MAIER, M. *Atalanta Fugiens*. Hyeronymus Galler, 1617.

- MARTIN, K. *O Livro dos Símbolos: Reflexões sobre Imagens Arquetípicas*. Editora Tashen, 2012.
- MORIN, E. É hora de mudarmos de via: lições do coronavírus. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2021.
- NEUMANN, E. *História da origem da consciência*. ed. São Paulo: Cultrix, 2008.
- PUHL, P. “Um Estudo Do Discurso psicanalítico no filme Fahrenheit 451: A destruição Do Conhecimento”. Intexto, nº 11, dezembro de 2008, p. 145-57, <https://seer.ufrgs.br/index.php/intexto/article/view/4081>.
- RASCHE, J. *Prometeu: revolta, amadurecimento e transformação do princípio masculino do self*. 2 ed. São Paulo: Cultrix, 2017.
- REUTER, P. T. Reciclando Almas: Estudo de caso com o uso de colagem e garrafas em arteterapia para a libertação interior. Revista Científica de Arteterapia Cores da Vida, ano 19, v. 30, n. 3, Edição Especial, p. 22-33, 2023.
- RITUAL DO FOGO. Espaço Xamã Verde, s.d. Disponível em: www.espacoxamaverde.com.br/ritual-do-fogo. Acesso em 1 jun. 2023.
- RITUAL DO FOGO. Xamanismo, 2018 Disponível em: <https://www.xamanismo.com.br/ritual-do-fogo/>. Acesso em 1 jun. 2023
- RITUAL DE FOGO AGNI HOMA PARA A PROSPERIDADE E RELACIONAMENTOS. Sympla, 2020. Disponível em: <https://www.sympla.com.br/evento/ritual-de-fogo-agni-homa-para-a-prosperidade-e-relacionamentos/731189>. Acesso em 1 jun. 2023.
- RITUAL DO FOGO COM ATMAJI. Sympla, 2018. Disponível em: <https://www.sympla.com.br/evento/ritual-do-fogo-com-atmaj/408489>. Acesso em jun. 2023
- ROOB, A. *Alquimia e Misticismo: o museu hermético*. Köln: Taschen, 2001.
- SANTANA, L. O simbolismo do fogo e as tentativas de suicídio. Monografia de Conclusão de Curso, Faculdade de Psicologia, Universidade de Brasília, 2005.
- SYMPLEX.
- TRIMEGISTO, H. *Alquimia e Ocultismo*. São Paulo: Edições 70, 1972.
- WILHELM, R. *I Ching: o Livro das Mutações*. São Paulo: Pensamento, 1984.

CAPÍTULO 16

O CORPO DO PSICOTERAPEUTA: A VIVÊNCIA SOMÁTICA NA PRÁTICA CLÍNICA JUNGUIANA

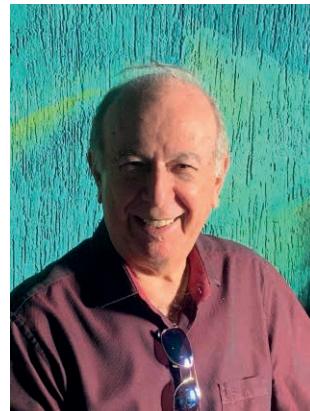
Mara de Castro Oliveira

Psicóloga clínica (PUC-SP), atende há 28 anos em seu consultório, professora do Curso de Pós-Graduação Jung e Corpo, no Instituto Sedes Sapientiae, mestre em Comunicação e Semiótica (PUC-SP), doutora em Psicologia Clínica, no Núcleo de Estudos Junguianos (PUC-SP), formação em dança clássica e contemporânea, facilitadora de Movimento Autêntico.



Durval Luiz de Faria

Durval Luiz de Faria, com mestrado em Psicologia da Educação, Doutorado em Psicologia Clínica, pela PUC-SP. Professor e Pesquisador do Programa de Pos' Graduação em Psicologia Clínica da PUC-SP, Analista junguiano pelo IJUSP/AJB/IAAP, autor de *O pai possível* (2003) Educ/Fapesp, *Imagens do pai e do masculino na cultura e na clínica* (2020), *Appris* e organizador e autor de outros livros e artigos. Conferencista.



RESUMO: Esse artigo, por meio de uma revisão de literatura, se propõe a descrever e discutir como o psicoterapeuta vivencia os fenômenos somáticos na prática clínica junguiana. A revisão feita em cinco bases de dados – Pubmed, Google Acadêmico, BVS Psicologia, BVS Psicologia Brasil, e Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações – no período de 10 anos (2007-2017), encontrou 13 publicações entre pesquisas e artigos, essas foram tematizadas em três eixos de análise: fenômeno corporificado entre paciente e psicoterapeuta; elementos da corporeidade; contratransferência corporificada. Evidencia-se o crescente interesse pelos fenômenos somáticos entre psicoterapeuta e paciente, mesmo dentro das práticas verbais de psicoterapia. Ainda que seja tema de poucas pesquisas, a descrição dos fenômenos somáticos, bem como a revisão de conceitos relacionados à questão mente-corpo, como psicóide e contratransferência somática, viabilizam aproximações e reflexões para que a consciência do psicoterapeuta sobre esses fenômenos possa torná-los disponíveis como recursos para compreensão do paciente na relação analítica.

PALAVRAS-CHAVE: Psicoterapia; Contratransferência somática; Relações mente-corpo; Teoria junguiana.

INTRODUÇÃO

Ao propormos uma revisão de literatura sobre como compreender a vivência somática do psicoterapeuta na prática clínica junguiana - um tema tão pouco falado e estudado - primeiramente é importante esclarecermos qual é entendimento de corpo que nos guia.

Nesse estudo, a palavra corpo é usada como sinônimo de uma totalidade, de um todo, é um corpo-todo. Estamos nos referindo a uma psique corporificada (Wilkinson, 2010), vivida e existente nas células, neurônios, nos órgãos, nos fluidos do corpo enfim em todos os sistemas do corpo. Essa é a tal da unidade mente e corpo, tão falada, mas nem sempre considerada com todas as letras e substâncias. Conceber a psique como corporificada é também considerar a sua unidade em multiversos, nas infinitas combinações, conhecidas ou não entre corpo, psique, mundo e cultura. Por isso, a denominação corpo-todo, que considera a fisicalidade do corpo na vivência da psique e em seu fluxo constante entre cultura e natureza.

O propósito ao compreender o corpo-todo do psicoterapeuta não é para interpretá-lo, e sim para considerá-lo na sua inteireza em relação com o paciente. É voltar-se para a compreensão do processo psicoterapêutico. A intenção é, ao permanecer com o foco no corpo do psicoterapeuta, aprimorar o entendimento sobre o processo psicoterapêutico.

Ao pensar no corpo do psicoterapeuta na relação analítica, o primeiro conceito que surge é o de contratransferência somática, para definir precisamente, são as reações contratransferenciais que ocorrem em “nível corporal.” (Pallaro, 2007, p. 184). Segundo Stone (2006), os exemplos mais comuns da contratransferência corporificada (*embodied*) são o sono e as sensações eróticas ou sexuais, outras sensações referidas, mas que são menos comuns são dor, tosse, náusea, roncos, e sensação de falta de ar.

Um aspecto considerável quanto à importância da realização dessa revisão diz respeito à produção de conhecimento na área. No Brasil, há uma produção significativa sobre a prática “direta” de trabalhos corporais com pacientes, principalmente dos alunos seguidores (Seixas, 1989; Delmanto, 1997; Farah, 1995; Almeida, 2010; Cortese, 2008; Spaccaquerque, 2012) do Dr. Pethö Sáendor, que dão continuidade a seu legado, bem como outros profissionais, que desenvolvem trabalhos com dança/movimento e Psicologia Analítica (Almeida, 2010; Zimmermann, 2009; Pereira, 2009). Em sua maioria são livros e artigos que tratam de como fazer os trabalhos corporais com pacientes. Há também duas revistas, *Jung & Corpo* e *Hermes*, que abordam com destaque as técnicas corporais.

Já publicações que abordam o conceito de corpo são poucas. Nesse caminho, são pertinentes o trabalho da psicóloga Denise Ramos (1990; 1994), sobre o “corpo simbólico”, e do psiquiatra Walter Boechat (2004), sobre o “corpo psicóide”, sendo que aqui no Brasil, de acordo com a pesquisa bibliográfica realizada, não encontramos publicações de pesquisas referentes ao corpo do psicoterapeuta na abordagem da Psicologia Analítica.

Portanto, ao abordar especificamente o corpo do psicoterapeuta, esta revisão de literatura faz se necessária para começarmos a preencher essa lacuna no conhecimento, revelando também a premência de se falar “do outro corpo-todo” que compõe a relação analítica. Assim, esse artigo se propõe à apresentar compreensões sobre como a vivência somática do psicoterapeuta acontece na relação analítica e quais suas implicações na clínica junguiana, pois de certa maneira, os ditos fenômenos somáticos percebidos pelo psicoterapeuta ainda permanecem mais na sombra do que na consciência da relação analítica.

MÉTODO

A revisão foi feita em cinco bases de dados: Pubmed, Google Acadêmico, BVS Psicologia, BVS Psicologia Brasil, e Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações, no período de 10 anos (2007-2017). Para iniciar a pesquisa usamos como palavras-chave: “psychotherapist’s body”, “corpo do psicoterapeuta”, “therapist’s body”, “corpo do terapeuta”, “psychologist’s body”, “corpo do psicólogo”, “analyst’s body”, “corpo do analista”, “psychotherapist embodied”.

Para garantir maior alcance na busca da pesquisa, usamos as palavras-chave em português e inglês, por conta de termos bases de dados nacionais e internacionais, e também porque encontramos resultados diferentes na mesma base de dados com a palavra-chave em português ou inglês.

Dada a dificuldade do tema, percebemos a necessidade de ampliar a pesquisa das publicações para a área da psicologia como um todo, não ficando restrita à Psicologia Analítica.

Considerando os temas que surgiram na busca com essas palavras-chave anteriores, ampliamos a busca pesquisando também pelas seguintes palavras-chave:

countertransference somatic, contratransferência somática, non-verbal communication in psychotherapy, comunicação não verbal em psicoterapia.

RESULTADOS

No quadro 1 (localizado no final desse artigo) consideramos o resultado das buscas como o resultado total (RT) das publicações. A partir da leitura dos títulos, realizamos a primeira seleção (PS), posteriormente, baseados na leitura do resumo, tivemos como resultado a segunda seleção (SS), dessa segunda, destacamos quais foram as publicações em Psicologia Analítica (PA), as quais estão descritas no quadro 2 (também no final do artigo).

Quadro 1 –Revisão de Literatura geral.

Palavras-chave	PubMed				Google Acadêmico				Portal Capes				BVS Psicologia				BVS Brasil				BDTD				Total PA	
	RT	PS	SS	PA	RT	PS	SS	PA	RT	PS	SS	PA	RT	PS	SS	PA	RT	PS	SS	PA	RT	PS	SS	PA		
1 "psychotherapist's body"	0	0	0	0	11	3	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	25	1	1	1	0	0	0	0	1	
2 "corpo do psicoterapeuta"	0	0	0	0	6	0	0	0	30	0	0	0	12	2	2	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	
3 "therapist's body"	0	0	0	0	387	44	16	1	3	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	57	0	0	0	1	
4 "corpo do terapeuta"	0	0	0	0	89	0	0	0	3	1	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	
5 "psychologist's body"	0	0	0	0	7	1	1	0	0	0	0	0	37	3	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	
6 "corpo do psicólogo"	0	0	0	0	8	0	0	0	0	0	0	0	16	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	
7 "analyst's body"	2	1	1	0	186	22	9	2	0	0	0	0	24	3	1	0	0	0	0	0	0	2	1	1	2	
8 "corpo do analista"	0	0	0	0	138	3	1	1	2	1	1	0	70	2	1	0	0	0	0	0	4	3	1	1	2	
9 "psychotherapist embodied"	120	38	12	3	3	0	0	0	0	0	0	0	24	2	1	1	0	0	0	0	4	0	0	0	4	
10 "contratransference somática"	40	17	3	2	22	8	3	1	5	0	0	0	13	4	3	3	0	0	0	0	0	0	0	0	6	
11 "contratransferência somática"	1	1	1	1	33	14	5	4	1	1	1	1	1	1	1	1	0	0	0	0	0	0	0	0	7	
12 "non-verbal communication in psychotherapy"	341	15	2	1	19	4	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	
13 "comunicação não verbal em psicoterapia"	0	0	0	0	0	0	0	0	30	0	0	0	10	0	0	0	2	0	0	0	0	0	0	0	0	
Psicologia Analítica					07				09				01				05				01				01	24

Fonte: elaboração própria.

Quadro 2 – Revisão de Literatura em Psicologia Analítica.

TÍTULO	AUTOR	ONDE E TIPO DE PUBLICAÇÃO	ANO	PAÍS DO AUTOR
A study of transference e phenomena in the light of Jung's psychoid concept.	ADDISON, Anna.	Pesquisa - PhD Thesis. University of Essex	2016	Inglaterra
Embodying analysis: the body and the therapeutic process	MARTINI, S.	Caso clínico - Journal Analytical Psychology	2016	Itália
Acoustic resonance at the dawn of life: musical fundamentals of the psychoanalytic relationship	PICKERING, J.	Caso clínico - Journal of Analytical Psychology	2015	Sydney, Austrália
The somatic experience of the Wounded Therapist.	DEVITA, Angela.	Pesquisa - PhD - Pacifica Graduate Institute,	2014	Califórnia, EUA
Learning to move: imagination and the living body	WAINWRIGHT, Richard	Caso clínico - Anais do Congresso de Copenhague	2013	Londres
Embodying being as alchemy: a post-postmodern approach	HEUER, Birgit	Téorico – no livro “Alchemy and Psychotherapy: postjungian perspectives”	2014	Londres
Out of the body: embodiment and its vicissitudes	CONNOLLY, Angela.	Caso clínico - Journal of Analytical Psychology	2013	Roma, Itália
On the impact of words: interpretation, empathy and affect regulation	BISAGNI, F.	Caso clínico - Journal of Analytical Psychology	2013	Milão, Itália
II Spatial metaphors and somatic communication: the embodiment of multigenerational experiences of helplessness and futility in an obese patient	AUSTIN, S.	Caso clínico - Journal of Analytical Psychology	2013	Austrália
De la contratransferencia somática a la comunicación implícita en la psicología analítica	SASSENFELD, A.	Téorico - Apontos em Psicologia Clínica Analítica Junguiana	2009	Chile
Estreñecendo correlações e contrapontos: neurociências e psicologia analítica	CAETANO, Auresa	Téorico - Revista Junguiana	2008	Brasil
Algunas posibilidades del trabajo psicoterapéutico relacional con el cuerpo y la corporalidad	SASSENFELD, A.	Téorico com exemplos clínicos - Rev. GPU	2008a	Chile
The body in Jung's work: Basic elements to lay the foundation for a theory of technique	SASSENFELD, A.	Téorico com exemplos clínicos - Journal of Jungian theory and practice.	2008b	Chile

Fonte: elaboração própria.

Embora o resultado total computado seja de 24 publicações em Psicologia Analítica, várias apareceram mais de uma vez em diferentes bases de dados, portanto o total real é de 13 publicações.

DISCUSSÃO

Embora todas essas publicações tenham como tema central a vivência do corpo do psicoterapeuta foi possível tematizá-las em três eixos de análise, são eles: fenômeno corporificado entre paciente e psicoterapeuta; elementos da corporeidade; contratransferência corporificada.

Vale ressaltar que na pesquisa geral foram encontradas somente três pesquisas sobre o tema, duas delas em Psicologia Analítica e uma em aconselhamento psicológico, mas consideramos importante manter esta última devido à escassez de pesquisas empíricas sobre o tema, sendo que as outras foram artigos teóricos ou baseados em casos clínicos.

No que tange ao fenômeno corporificado entre paciente e psicoterapeuta, temos justamente essas três pesquisas acima referidas (Addison, 2016; Devita, 2014, Athanasiadou e Halewood, 2011).

A pesquisa de Addison (2016) se propôs a investigar as interações inconscientes entre paciente e analista, tendo como foco a relação entre psique e soma (o “fenômeno corporificado”) tendo o conceito psicóide como base. A autora constatou que a literatura sobre o tema é extensa, mas não coerente, fez, assim, um mapeamento visando estabelecer uma topografia conceitual baseada no conceito de psicóide, por meio do qual, segundo a autora, Jung trouxe “o corpo e a mente para um relacionamento profundamente inconsciente de processos imanentes na matriz subjacente do organismo.” (Addison, 2016, p. 28, tradução nossa).

O estudo sobre a literatura feita por Addison destacou uma “Babel” de teorias, assim como uma falta de descrição, de linguagem e elaboração, atestando primeiramente que a área não é bem delineada e, em segundo lugar, que é difícil estabelecer um terreno conceitual. Por outro lado, pontua que, ao mesmo tempo tem crescido, nos últimos anos, o interesse sobre a corporeidade (*embodiment*) em práticas verbais.

Na parte empírica de sua pesquisa, Addison entrevistou doze participantes, e organizou também um grupo de discussão, com 6 participantes. As entrevistas foram feitas a partir das anotações de uma sessão, “incluindo alguma vinheta com um evento de contratransferência que mente e corpo do analista estivessem em relação” (Addison, 2016, p. 5), solicitando que os participantes descrevessem seus próprios caminhos de entendimento e abordagem na sessão, bem como as livres associações que porventura ocorressem. Os dados foram analisados de acordo com a *Grounded Theory* para extrair os modelos teóricos pessoais de cada entrevistado, em ambas perspectivas, tanto conscientes como inconscientes, e assim, gerar os parâmetros que poderiam ser então comparados com a definição previamente feita por meio do estudo histórico, para verificar se as definições coincidiam ou não entre si, ou seja, se o conceito continuava válido ou não para a prática clínica dos dias atuais.

Quanto à interação inconsciente entre paciente e analista, Addison (2016), por meio da análise dos dados, encontrou dois entendimentos diferentes e estruturais do campo transferencial. São eles o simétrico, composto por duas categorias:

1. “imersão mútua eu-outro, nomeada de participação mística” [tradução nossa] (Addison, 2016, p. 212);
2. “zona imaginal entre o eu e o outro, constituindo um terceiro compartilhado” [tradução nossa] (Addison, 2016, p. 212); e o assimétrico, composto pela terceira categoria, que se trata de “condição hierárquica, onde o paciente comunica eventos para o analista por meio de projeções ou identificação projetiva, criando assim, uma área de eu-outro misturada dentro da psique do analista.” [tradução nossa] (Addison, 2016, p. 212). Esses campos podem ser exclusivos ou complementares, e são descritos como categorias de conceitualização da interação inconsciente eu-outro.

Addison chega à conclusão de que o conceito psicóide é, ainda hoje, válido e útil na clínica, especialmente quando aplicado à compreensão de estados pré-mentais e indiferenciados, entre psique e soma, que ocorrem frequentemente em estados de regressão ou estados mais primitivos, onde as questões estão relacionadas com traumas ou separações precoces. Sobre isso a autora afirma:

Teoricamente, uma definição contemporânea caracteriza uma área profundamente desconhecida do inconsciente, onde o eu e o outro são indiferenciados e em uma participação mística, o corpo e a mente são indiferenciados e monístico. O fator psicóide é imanente como potencial do organismo humano, como uma fonte de significado vivo e da vida imaginal, fornecendo um propósito, uma função de organização associada a um dinamismo emergente, no qual engendrarse o desenvolvimento da psique da matriz mente-corpo e promove a individuação. [tradução nossa] (Addison, 2016, p. 283).

Devita (2014) realiza uma pesquisa empírica sobre as experiências somáticas dos terapeutas partindo da questão: “Quais são os tipos de fenômenos somáticos que os psicoterapeutas experienciam no contexto de trabalho terapêutico com os clientes, e qual o valor terapêutico dessas experiências?” (Devita, 2014, p. 90). Como referência, utiliza o arquétipo do curador ferido, pois tem por objetivo estudar o papel da ferida do terapeuta, tanto na experiência, como no entendimento do fenômeno somático, considerando qualquer associação com o físico, o emocional, o espiritual e os significados psicológicos atribuídos a esse fenômeno.

Foram realizadas entrevistas semi-estruturadas com sete psicoterapeutas licenciados em práticas corporais de diferentes abordagens, que se interessaram pelas questões e escolheram participar da pesquisa, foi explorada também a tipologia do psicoterapeuta para possível correlação com a descrição das experiências somáticas e os significados a ela associados, embora não tenha ocorrido da testagem.

Devita (2014) utilizou a análise fenomenológica interpretativa. Os resultados apontaram que quanto à centralidade do arquétipo do curador ferido, embora os participantes tenham descrito uma gama variada de experiências de feridas (por exemplo, abuso físico, *bullying*, divórcio, câncer) e caminhos diferentes em direção à vocação para a psicoterapia, todos os participantes concordaram que suas feridas de alguma forma os levaram à vocação do trabalho psicoterapêutico e que estas continuam a impactar sobremaneira no trabalho que realizam.

Sobre o fenômeno da experiência somática, Devita perguntava aos participantes o que eles experienciavam nos próprios corpos, onde, com que frequência e quando (Devita, 2014).

Devita (2014) relata a dificuldade dos participantes em descrever o fenômeno somático, pois observou que nas entrevistas estes faziam várias pausas, usavam várias vezes a palavra “como”, e com frequência a palavra “energia”, a qual, segundo a autora, por um lado diz de algo indescritível, ou seja, referenda a dificuldade observada, por outro lado, implica um reconhecimento do corpo etéreo ou sutil como parte da experiência sentida no corpo. Devita (2014) ressaltou também o uso de palavras que expressam emoção e o uso de imagens e metáforas, embora a pesquisadora propusesse questões que favoreciam a fala sobre a sensação no corpo, pareciam ter dificuldade em descrever claramente a experiência.

Então, dentro do tema o fenômeno da experiência somática, foram encontradas sete categorias:

1. Partes do corpo afetadas;
2. Sensações físicas e respostas fisiológicas;
3. Impulsos para mover-se e mudanças de postura;
4. Emoções sentidas no corpo (por exemplo, raiva, empatia, ansiedade) (Devita, 2014, p. 152);
5. Imagens conceituais ou metafóricas que expressam as experiências somáticas, por exemplo, “como se eu não pudesse digerir tudo”, “sentindo um soco no estômago”;
6. Imagens de um campo somático dinâmico: imagens temáticas que surgiram como entendimentos metafóricos do encontro terapêutico, como a sintonização, o “emprestímo do corpo” para digerir, metabolizar, contenção/acolhimento [tradução nossa] (Devita, 2014, p. 152);
- 7- Situações nas quais as experiências somáticas acontecem com mais frequência: quando as próprias feridas do terapeuta foram ativadas; quando o terapeuta sentiu-se ameaçado; quando o cliente não comunicou um conteúdo ou emoções significativas; quando o cliente expressou trauma ou perigo; quando o cliente teve um problema de saúde, quando o terapeuta teve um desejo hercúleo de resgatar o cliente, quando a transferência positiva foi

experimentada, ou quando o terapeuta precisava do autocuidado. (Devita, 2014, p. 152)

Para abordar o discernimento e uso de experiências somáticas, Devita investigou por meio das seguintes perguntas: “O sintoma somático pertence a quem, e como essa experiência pode ser usada para benefício terapêutico? Duas categorias foram delineadas, a primeira delas, foi um processo de diferenciação, o qual implica na importância de conhecer a si mesmo, na condição física e de autocuidado, no questionamento autorreflexivo, no *timing* (início e duração da experiência somática) do rastreamento, em técnicas de diferenciação baseadas na energia e na espiritualidade, nas mudanças nos processos de discernimento que ocorrem com a experiência prática. A segunda categoria foi sobre o uso terapêutico das experiências somáticas, os participantes geralmente usaram suas experiências somáticas como um guia informativo a partir do qual fazem perguntas a seus clientes e coletam informações adicionais. Alguns participantes compartilharam, por vezes, suas experiências somáticas com clientes, outros mantiveram a informação para si, visando uma reflexão mais profunda ou uma orientação.

Quanto às correlações entre os vários modos de experiência somática e a tipologia dos participantes (não foi aplicado teste, cada um em seu autorrelato apresentou a própria tipologia). Observou-se que a maioria das experiências somáticas descritas, primeiramente, como uma emoção sentida pelo corpo, eram daqueles para quem o sentimento desempenha função dominante. Uma porcentagem maior de descrições de sensações concretas foi oferecida por participantes com tipologia sensação. O único participante com uma tipologia combinada de pensamento-sensação expressou suas experiências somáticas como sensações, de forma perceptivelmente mais predominante do que os demais participantes, expressando suas experiências somáticas com clareza e com elas fazendo associações significativas através da linguagem da sensação. Devita não conclui, porque sua amostra era pequena e não aplicou o teste, mas pontua ter interesse em saber se esse tipo de pensamento dominante auxilia no processo de traduzir as sensações em linguagem (Devita, 2014).

Devita (2014), assim como Addison (2016) faz considerações quanto a nomeclatura utilizada para referir-se às experiências somáticas dos psicoterapeutas, diz encontrar na literatura as expressões: contratransferência somática, contratransferência corporificada (*embodied*) e cognição corporificada (*embodied*), sendo os termos somático e corporificado usados de forma intercambiável. Ao que parece há uma diferenciação entre a expressão contratransferência somática, uma vez que essa envolve as feridas do próprio psicoterapeuta ativada na dinâmica com o paciente, e a cognição corporificada implica em o psicoterapeuta receber e “conhecer” o “material” do cliente através do campo interativo como a função da empatia.

Devita destaca a necessidade de continuamente incentivar o desenvolvimento da consciência somática na formação psicoterapêutica do profissional, pois mesmo em meio

aos psicoterapeutas participantes que regularmente praticam e integram a consciência somática e a reflexão, este estudo revelou alguma dificuldade em descrever, explicar e discernir suas experiências somáticas. Para finalizar, Devita afirma

A resposta somática do psicoterapeuta tem sido um recurso amplamente inexplorado de informações potencialmente úteis, associações e acesso a temas arquetípicos no campo psicoterapêutico em geral. Um papel fundamental do psicoterapeuta é ajudar na individuação psicológica, que envolve familiarizar-se e integrar suas partes sombrias, incluindo suas feridas e seus corpos, que muitas vezes permanecem na sombra da comunidade pessoal, coletiva e psicológica. Como psicoterapeutas individuais e membros de uma comunidade profissional, para ajudar os clientes a integrar suas sombras e, assim, apoiar o crescimento e a individuação, devemos prestar atenção ao trabalho de reconhecer, valorizar e integrar nossas sombras pessoais e coletivas - nossas feridas e nossos corpos - em nosso trabalho pessoal e psicoterapêutico. Desta forma, nossas feridas e nossas experiências somáticas podem se tornar nossa força. [tradução nossa] (Devita, 2014, p. 220)

Athanasiadou e Halewood (2011) também afirmam que o fenômeno somático na contratransferência tem recebido historicamente pouca atenção. A pesquisa dessas autoras não tem como base teórica a Psicologia Analítica, mas ainda assim, a consideramos relevante, justamente por se tratar de uma pesquisa empírica. Elas pontuam que na área do aconselhamento psicológico, parece haver uma lacuna na produção acadêmica e na utilização clínica dos terapeutas dos estados somáticos.

Explorar as experiências de fenômenos somáticos na contratransferência dos terapeutas foi o objetivo da pesquisa qualitativa de Athanasiadou e Halewood (2011). As autoras usaram a *Grounded Theory*, foram realizadas entrevistas semiestruturadas com 12 terapeutas, incluindo homens e mulheres de diferentes nacionalidades, faixa etária de 31 a 64 anos, de 2 a 21 anos de experiência após a formação.

Os resultados indicaram que o tema que mais precisamente descreveu a experiência somática dos terapeutas foi um processo de desenvolvimento de relação com o corpo na contratransferência, processo esse composto por um conjunto de defesas e reflexões, identificados nas seis categorias a seguir:

1. A defesa contra a experiência: parece que os participantes se defendem da experiência somática, os dados sugerem que isso ocorre através de uma desconexão da experiência somática e resistência em considerar as respostas corporificadas.
2. Reconhecendo a falta de percepção somática: participantes reconhecem a falta de um entendimento somático com precisão. Para eles a experiência clínica e a orientação teórica moldam o entendimento e a percepção dos fenômenos somáticos, sugerindo que quanto menos experiente for um terapeuta, menos *insight* ele poderá ter em relação aos processos somáticos.
3. Desenvolver a consciência somática: quando os participantes relatam as observações de sensações físicas e processos físicos no encontro terapêutico como essenciais na compreensão de sua experiência.

4. Apropriação da experiência somática com atribuições significativas a fatores internos e externos. Há uma subcategoria onde a experiência somática se dá por uma atribuição externa, algo do paciente que, por meio de operações defensivas inconscientes, no caso a identificação projetiva, o terapeuta sente: essa subcategoria foi referida como “contratransferência somática”. Na subcategoria onde a experiência somática se dá por uma atribuição interna, os participantes atribuíram as próprias sensações somáticas a um aspecto de si mesmos, em vez do cliente, e se referiram a elas como “transferências somáticas”.

5. A reflexão intelectual foi o quinto estágio que emergiu no processo de experiência, os participantes refletiram sobre seus processos somáticos e os entenderam como empatia, intuição, expressão afetiva e *locus* de intersubjetividade.

6. Trabalhando com contratransferência somática: a categoria final foi o processo de trabalhar com a contratransferência somática, incluindo atitudes que evitam, consultam e interpretam a contratransferência.

Essas parecem ser as maneiras mais relevantes na gestão da contratransferência somática na prática clínica e na supervisão. [tradução nossa] (Athanasiadou; Halewood, 2011, pp. 255-256)

Athanasiadou e Halewood (2011) concluem a pesquisa, com um achado central, que segundo elas, é consistente com várias outras pesquisas. As autoras sugerem que a contratransferência corporificada “refere-se a uma gama de respostas físicas no terapeuta que ocorrem como resultado de sua conexão com o cliente”, entendem que o corpo do psicoterapeuta pode “funcionar como um meio de conexão empática e intuitiva com o mundo interno do cliente no âmbito da intersubjetividade, através dos mecanismos inconscientes de identificação projetiva” [tradução nossa] (Althanasiou; Halewood, 2011, p. 257). Isso indica que a contratransferência pode ser utilizada como recurso para trabalhar na dinâmica da relação terapêutica. Por outro lado, os dados também indicaram que “fenômenos somáticos no terapeuta também podem ocorrer como resultado da transferência para o cliente, caso em que podem impactar negativamente a diáde terapêutica, uma posição que conflui com a visão freudiana original da contratransferência” [tradução nossa] (Althanasiou; Halewood, 2011, p. 257).

Nesse sentido ressaltam dois pontos importantes. Um deles é a defesa dos terapeutas em relação às experiências somáticas, dizendo que os participantes estão conscientes deste “(...) estado durante as entrevistas. Vários participantes atribuíram essas defesas à sua própria vulnerabilidade narcísica.” (Athanasiadou; Halewood, 2011, p. 258). O segundo ponto importante refere-se aos participantes que, por outro lado, “revelaram que sofreram grandes traumas ou maus-tratos quando crianças e levantaram a hipótese de que suas experiências na infância podem ter contribuído para a construção de suas defesas contra as experiências somáticas.” [tradução nossa] (Athanasiadou; Halewood, 2011, p. 258).

Para finalizar Athanasiadou e Halewood ressaltam que seria importante considerar e pesquisar o impacto que um psicoterapeuta desconectado do próprio corpo teria sobre o cliente e a relação terapêutica.

As descobertas sugerem que a falta de consciência somática devido a operações defensivas pode fechar um outro conjunto de informações para o terapeuta, o que poderia resultar em distúrbios de empatia e conexão; elementos que afetariam inadvertidamente a aliança terapêutica. [tradução nossa] (Athanasiadou; Halewood, 2011, p. 258).

As autoras também, como Devita (2014), sugerem a necessidade de atenção sobre a contratransferência somática no ensino e nas supervisões.

O segundo eixo de análise observado na revisão dessa literatura relaciona-se aos elementos da corporeidade no psicoterapeuta, tratam-se de artigos oriundos da prática clínica e do pensamento teórico.

Pickering (2015) fundamenta a importância do analista perceber os elementos paralinguísticos na fala do paciente, e que por meio da sua voz também pode ser “capaz de acalmar um paciente angustiado com vocalizações não-verbais.” [tradução nossa] (Pickering, 2015, p. 618). É nesse sentido que a voz do analista, ou seja, não só o que ele fala, mas também o como fala e os sons que faz, são elementos da sua corporeidade que têm ressonância no processo psicoterapêutico.

Pickering (2015) afirma que os elementos vocais paralinguísticos da conversação na relação analítica são formas de comunicação inconsciente e consciente entre paciente e analista: “O papel da musicalidade na fala deriva das primeiras interações entre mãe e bebê, tais formas pré-verbais de comunicação vocal recíproca continuam a formar um elemento vital da mutualidade intersubjetiva.” [tradução nossa] (Pickering, 2015, p. 622). Os elementos musicais da linguagem são entonação, contorno melódico, tom de voz, ritmo, pulso (regular, irregular), tempo (rápido, lento, acelerado, desacelerado), fraseado, ênfase, sotaque, pausas e qualidade vocal (timbre), entre outros.

Bisagni (2013) tratou do papel e da função das palavras como ação no contexto terapêutico, tanto sobre o significado, como por seus componentes sonoros. Evidencia a importância da palavra e da necessidade de pensarmos sobre ela. O autor nos lembra que a natureza intrínseca das palavras sempre foi entendida pela psicanálise, desde sua origem, totalmente entrelaçada aos processos somáticos. Discute o conceito de representação não como uma cópia da coisa na mente, mas como resultado de um processo associativo que acontece de maneira complexa, pautado em processos biológicos e somáticos com as informações provenientes dos diversos sistemas sensoriais (“elementos multi-sensorio-emocionais”) que constroem a representação da palavra. Esse entendimento de representação apoia-se em pesquisas contemporâneas das neurociências (Bisagni, 2013).

Esses elementos sonoros ressaltam a corporeidade das palavras em suas possíveis funções como auxiliares na diminuição da excitação excessiva do sistema “para remodelar

as conexões sinápticas”, mas principalmente para proporcionar “a interação entre funções excitatórias (simpáticas) e para-excitatórias (para-simpáticas).” [tradução nossa] (Bisagni, 2013, p. 625).

Bisagni adverte que se abstém de tirar conclusões fáceis de pesquisa em neurociência, o que implicaria “deduções simplistas em termos de abordagens e técnicas clínicas”, prefere considerar “as descobertas da neurociência como estímulos associativos, não como substancialmente diferente do que faz frente a um mito ou a um sonho” [tradução nossa] (Bisagni, 2013, p. 625). É nesse sentido que o autor preconiza que “o hemisfério direito desempenha um papel crucial nas experiências relacionais iniciais e que ele se torna um modelo para experiências futuras e está obviamente envolvido na situação de transferência” [tradução nossa] (Bisagni, 2013, p. 625), mas que o hemisfério esquerdo é essencial em diminuir a tensão.

(...) podemos enriquecer essa afirmação e ir além do que parece ser um modelo simplesmente energético e inferir que as funções cognitivo-representacionais abstratas do hemisfério esquerdo, ao trabalhar de maneira dialógica com as experiências emocionais sensoriais filtradas e processadas pelo hemisfério direito, pode levar ao que chamamos de uma experiência significativa no mundo interno. [tradução nossa] (Bisagni, 2013, p. 625).

Heuer (2014) afirma que o entendimento do ser-corpo (*embodied being*) tem se dado por meio da leitura simbólica de sintomas corporais ou como expressão de imagens arquetípicas, o que considera ter relevância. Entretanto, a autora tem por interesse enfocar o ser-corporificado na análise, citando o Boston Change Process Study Group como referência de um paradigma na clínica para o que acontece no “ser” no momento da sessão.

Para compreender a experiência corporificada, Heuer (2014) conjuga alquimia, física quântica e misticismo, como formas de apreensão da realidade. Essas maneiras concebem a realidade como paradoxal, sustentando uma lógica capaz de expressar a complexidade da “unidade que inclui formas de diferenciação”. O paradoxo, não necessariamente, é visto como uma compreensão do mundo em pares de opostos, ele apresenta a compreensão da realidade “de maneira complexa, enfatizando a habilidade de sintetizar e vincular” [tradução nossa] (Heuer, 2014, p. 155). Sobre a linguagem, diz: “(...) a linguagem comum implica binariedade e reduz o impacto do paradoxo”, e que é necessário assumir a contradição como verdadeira, e que “também deve ser lida como fluida e aberta.” [tradução nossa] (Heuer, 2014, p. 155).

Heuer (2014) retoma a concepção de sincronicidade, utilizada por Jung também para compreender o fenômeno psique-corpo, dizendo que ela deveria ser considerada como uma estrutura emergente da realidade e não como acontecimentos de casos especiais.

Caetano (2008) propõe articulações entre conceitos da Psicologia Analítica e as neurociências, com intuito de construir novos olhares para os fenômenos psíquicos, no que diz respeito à unidade mente-corpo. Com o enfoque nos processos neurofisiológicos

que fundamentam o trabalho dos analistas, a autora conclui que a “psicoterapia provoca mudanças na circuitaria cerebral”, que o “trabalho face a face para a relação terapêutica tem sido cada vez mais identificado” como a melhor possibilidade de troca afetiva, onde paciente e analista estão mais inteiros, e que tanto a comunicação inconsciente, “como o esquema de relação transferencial proposto por Jung, a partir da alquimia, incluindo ainda o conceito de arquétipo, todos têm sido referendados por pesquisas científicas.” (Caetano, 2008, P. 68).

A autora ressalta que o inconsciente deixa de ser uma questão teórica relegada à psicologia, “e passa a ser uma evidência prática; há um número cada vez maior de pesquisas trabalhando com os conceitos de memória implícita, padrões implícitos de funcionamento ou processamento inconsciente.” (Caetano, 2008, p. 69).

Para concluir, Caetano também se refere à palavra, à linguagem verbal “como forma de expandir nosso conhecimento, criar novas possibilidades, possibilidade de dotar o mundo de significados. (...) Um homem se faz através de palavras.” (Caetano, 2008, p. 69). Assim, ela reafirma o papel da palavra na transformação da compreensão sobre a unidade corpo-psique.

O terceiro eixo de análise delineado de acordo com a nossa pesquisa de literatura refere-se às publicações que nomeiam a relação somática entre paciente e psicoterapeuta como contratransferência somática, propriamente dita.

Connolly (2013), Wainwright (2013), Austin (2013) reconhecem a importância da contratransferência somática, retomam conceitos relacionados ao tema como a unidade corpo-mente e neurônios espelhos, e descrevem como trabalharam com seus respectivos pacientes, utilizando além de outros recursos, a contratransferência somática como auxiliar no manejo clínico.

Sassenfeld faz uma crítica ao conceito de contratransferência somática, oferecendo como alternativa os entendimentos sobre os processos implícitos de interação e comunicação entre paciente e psicoterapeuta. As definições de contratransferência somática como “projeções inconscientes do psicoterapeuta sobre o paciente” e as “reações do analista inconscientes motivadas pela transferência do paciente” ele comprehende como restritas. Considera que uma definição mais ampla seria a contratransferência como “soma de todas as reações do terapeuta em relação ao paciente.” [tradução nossa] (Sassenfeld, 2009, p. 252).

Sassenfeld afirma que muitos teóricos não são claros de maneira específica sobre o uso que fazem do conceito e, em consequência, a literatura sofre com um certo grau de imprecisão e ambiguidade, o que está de acordo com Addison (2016).

Ao discutir as concepções sobre contratransferência somática abordadas na literatura junguiana, Sassenfeld refere que “a corporeidade na contratransferência somática é associada com estados psíquicos em grande medida primitivos do ponto de vista do desenvolvimento psicológico e emocional”, geralmente associados a pacientes

que têm dificuldade em simbolizar e processar emoções, destaca “a ideia contraditória, mas implícita que em um processamento emocional adequado da experiência afetiva não se expressaria por meio do corpo, mas através de imagens, pensamentos, fantasias e sentimentos.” (Sassenfeld, 2009, p. 84).

Para o autor essas definições são insuficientes para dar conta do fenômeno da contratransferência somática, e omitem dados provenientes do campo da psiconeurobiologia contemporânea, área a partir da qual se sabe que nas relações afetivas de apego, as “comunicações intersubjetivas implícitas inconscientes (...) são mais do que conteúdos mentais, são processos psicobiológicos em uma comunicação interativa, regulados e desregulados em meio aos estados emocionais conscientes e inconscientes compartilhados” [tradução nossa] (Sassenfeld, 2009, p. 85) entre paciente e analista. Portanto, Sassenfeld conclui “não existem fenômenos contratransferências somáticos ou não somáticos, só existem fenômenos contratransferenciais tanto somáticos como psíquicos e emocionais.” [tradução nossa] (Sassenfeld, 2009, p. 85).

De acordo com sua compreensão, o fato de somente alguns terapeutas conseguirem perceber os aspectos somáticos de suas reações vincula-se às dificuldades com o desenvolvimento da capacidade de percepção corporal dos terapeutas, pois as reações podem ser sutis.

Como para Sassenfeld a psiconeurobiologia do desenvolvimento e da relação psicoterapêutica tem mostrado que existem níveis contínuos de comunicação que podem ser explícitos (verbal e consciente) e implícitos (inconsciente, não verbal), a “mecanicidade” dos conceitos de transferência e contratransferência precisa ser substituída pela “concepção de um campo interativo, no qual consciente e explicitamente e inconsciente e implicitamente se produzem processos contínuos de comunicação e reciprocidade que são ao mesmo tempo e integradamente psíquicos, afetivos e somáticos.” [tradução nossa] (Sassenfeld, 2009, p. 85).

Ele pontua que Jung (1946), em Psicologia da Transferência, esclarece o conceito de campo relacional interativo e transformador como base do processo psicoterapêutico, e em outros trabalhos destaca a troca dialética de um campo relacional, sublinhando que o psicoterapeuta tem que estar aberto às influências emocionais que vêm do paciente para facilitar a troca entre ambos. Entretanto, Sassenfeld explicita que falta uma terminologia mais própria a esses fenômenos, pois a terminologia psicanalítica adaptada tem muitas conotações incertas e um paradigma mais mecanicista que interativo. E diz também que “nem Jung, nem os psicólogos analíticos posteriores conseguiram reconhecer com clareza suficiente a natureza intrinsecamente psicossomática deste campo relacional e as comunicações intersubjetivas que se processam nele.” [tradução nossa] (Sassenfeld, 2009, p. 87).

Sassenfeld (2008a, 2008b, 2009) assegura o “lugar do corpo na relação psicoterapêutica” como um aspecto específico que começa a ser mais estudado, devido

“às descobertas fundamentais da psiconeurobiologia em relação à relevância do corpo e da corporeidade no funcionamento psíquico e emocional do indivíduo.” [tradução nossa] (Sassenfeld, 2009, p. 79).

Salvatore Martini (2016), utiliza o conceito de contratransferência somática compreendendo essa como a transferência de efeitos somáticos do paciente para o analista, a qual funciona como um meio primitivo de comunicação. Por intermédio do processo de identificação projetiva e participação mística, o analista experiencia em si distúrbios somáticos que estão conectados com complexos “*split-off*” do analisando. E acrescenta: “Eu acredito que esse mecanismo de defesa arcaico, por estimular reações somáticas no analista, pode comunicar informações importantes sobre o início precoce e extensão do dano psicológico (do paciente).” [tradução nossa] (Martini, 2016, p. 6).

Em seu artigo *“Embodying Analysis: the Body and the Therapeutic Process”*, Martini apresenta um caso clínico onde aplica o seu entendimento de que a própria tentativa do analista em “integrar corpo-mente” conduz o paciente na direção de um progressivo entendimento e aceitação de seu sofrimento interno. Para o autor, a reatribuição do significado às experiências psíquicas pré-verbais dentro de um “devaneio corporificado” do analista possibilita que a diáde analítica alcance energias arquetípicas e o poder estruturante do inconsciente coletivo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para finalizar ressaltamos que fica evidente que o interesse pelo corpo do psicoterapeuta dentro de práticas ditas “verbais” vem aumentando, ainda que a passos lentos, mas já existe uma reflexão crítica que vem sendo criada, repensando conceitos importantes como psicóide e, apropriadamente, o de contratransferência somática.

É importante reconhecermos que não é clara a nomeação do que acontece no corpo quer seja do ponto de vista conceitual como dizem Addison (2016) e Sassenfeld (2009), quer seja nos relatos dos participantes da pesquisa de Devita (2014). Esse achado indica a necessidade de desenvolver uma maneira de falar e ou uma nomenclatura sobre o corpo que favoreça uma ampliação da percepção do fenômeno somático, bem como uma troca entre os profissionais, para que esse campo possa ser inclusive aprofundado nas faculdades, supervisões e formações de psicoterapeutas e analistas junguianos.

Nesse sentido, é interessante notar que a palavra dita e a sonoridade da voz também vêm surgindo como foco de interesse, pois dentro desse entendimento da psique corporificada a palavra assume relevância para que os psicoterapeutas aprimorem como nomeiam as percepções corporais, pois com isso um campo potencial de recursos pode se abrir na percepção sobre e com o paciente. E essa é uma área a ser desenvolvida: a relação entre percepção corporal e palavra.

As pesquisas e artigos indicam a necessidade de desenvolver a consciência do psicoterapeuta sobre os fenômenos somáticos vivenciados, pois esses passam a ser um recurso a mais para compreensão sobre o paciente por via da dinâmica da relação analítica corporificada. Isso sugere o desenvolvimento de pesquisas que possam aprofundar o entendimento das correlações entre os efeitos das percepções corporais do psicoterapeuta no processo terapêutico do paciente.

O desenvolvimento de pesquisas em psiconeurobiologia e neurociências também já vem criando um embasamento mais “corporificado” para os fenômenos somáticos, enriquecendo as percepções e os pensamentos sobre o corpo, ainda que permaneçam os mistérios, com os quais dialogamos quando se trata da vivência do corpo-todo.

Conclui-se que há um interesse em compreender os ditos fenômenos somáticos que o psicoterapeuta vivencia, pois é evidente a presença deles na relação analítica, o que tende a variar é compreensão sobre quais são os considerados fenômenos somáticos, como nomeá-los e como utilizá-los na clínica. De maneira geral, eles são utilizados por poucos, psicoterapeutas como fonte de informação vinda do paciente, sendo assim, ao que parece o campo de percepção de como o psicoterapeuta vivencia o seu corpo-todo na relação analítica ainda é limitado, necessitando de mais estudos para ser aprofundado, nomeado, falado, pensado e refletido oferecendo aos psicoterapeutas recursos para que tratem com mais consciência os fenômenos somáticos, portanto a si-mesmos, bem como, e principalmente ao paciente na relação analítica, realmente considerando corpo e psique como um todo em interação na clínica.

Conclui-se que há maneiras e aspectos que já se comprehendem sobre os fenômenos somáticos que o psicoterapeuta vivencia, porém é evidente que esses estudos estão em um estágio inicial, dada a quantidade de pesquisas realizadas e artigos encontrados sobre um tema tão presente cotidianamente na clínica. De maneira geral, a vivência somática do psicoterapeuta parece ser pouco utilizada para favorecer a compreensão sobre o paciente, ao que parece o campo de percepção do psicoterapeuta sobre o seu corpo-todo na relação analítica ainda é limitado, necessitando de mais estudos para ser aprofundado, nomeado, falado, pensado e refletido oferecendo aos psicoterapeutas recursos para que tratem com mais consciência os fenômenos somáticos, portanto a si-mesmos, bem como, e principalmente ao paciente na relação analítica, realmente considerando corpo e psique como corpos-todos em interação na clínica.

REFERÊNCIAS

Addison, Anna. **A Study of Transference e Phenomena in the Light of Jung's Psychoid Concept.** 2016. 329 f. Tese (PhD em Filosofia) – Centro de Estudos Psicoanalíticos, University of Essex, 2016.

Almeida, Vera Lucia Paes de. **O corpo poético: o movimento expressivo em C.G. Jung e R. Laban.** 2. ed. São Paulo: Paulus, 2010.

Athanasiadou, Catherine; Halewood, Andrea. A Grounded Theory Exploration of Therapists' Experiences of Somatic Phenomena in the Countertransference. *European Journal of Psychotherapy & Counselling*, v. 13, n. 3, p. 247-262, 2011.

Austin, S. II Spatial Metaphors and Somatic Communication: The Embodiment of Multigenerational Experiences of Helplessness and Futility in an Obese Patient. *Journal of Analytical Psychology*, v. 58, p. 327-346, 2013.

Bisagni, F. **On the Impact of Words: Interpretation, Empathy and Affect Regulation**. 2013.

Boechat, W. **O corpo psicóide: a crise de paradigma e o problema da relação corpo- mente**. 2004. 166 f. Tese (Doutorado em Saúde Coletiva) – Instituto de Medicina Social, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2004.

Caetano, Áurea Afonso. Entretecendo correlações e contrapontos: neurociências e psicologia analítica. *Revista Junguiana*, v. 26, p. 63-71, 2008.

Connolly, Angela. Out of the Body: Embodiment and its Vicissitudes. *Journal of Analytical Psychology*, v.58, p. 636-656, 2013.

Cortese, Fernando N. **Calatonia e integração fisiopsíquica**. São Paulo: Escuta, 2008.

Devita, Angela. **The Somatic Experience of the Wounded Therapist**. 2014. 240 f. Tese (PhD em Filosofia- Psicologia Profunda, Psicoterapia) – Pacifica Graduate Institute, 2014.

Farah, Rosa M. **O trabalho corporal e a Psicologia de C. G. Jung**. 2. ed. São Paulo: Companhia Ilimitada, 1995.

Heuer, Birgit. Embodied Being as Alchemy: a Post Modern Approach. In: MATHERS, D. **Alchemy and Psychotherapy: Postjungian Perspectives**. London e New York: Routledge, Taylor&Francis Group, 2014. p. 155-169.

Martini, S. Embodying Analysis: The Body and the Therapeutic Process. **The Journal of analytical Psychology**, v. 1, p. 5-23, 2016.

Oliveira, Mara de Castro. **O corpo do psicoterapeuta na prática clínica: uma pesquisa em Psicologia Analítica com contribuições do Movimento Autêntico**. Tese de doutorado. PUC-SP. 2019.336p.

Pallaro, Patrizia. Somatic Countertransference: The Therapist in Relationship. In: PALLARO, Patrizia. **Authentic Movement: Moving the Body, Moving the Self, Being Moved**. A Collection of Essays. London; New York: Jessica Kingsley, 2007. v. 2. p. 176-193.

Pickering, J. Acoustic Resonance at the Dawn of Life: Musical Fundamentals of the Psychoanalytic Relationship. *Journal of Analytical Psychology*, v. 60, p. 618-641, 2015.

Ramos, Denise G. **A psique do coração: uma leitura analítica do seu simbolismo**. São Paulo: Cultrix, 1990.

Ramos, Denise G. **A psique do corpo: uma compreensão simbólica da doença**. 2. ed. São Paulo: Cultrix, 1994.

Sassenfeld, A. Algunas posibilidades del trabajo psicoterapéutico relacional com el cuerpo y la corporalidad; **Rev. GPU**, v. 4, p. 440-453, 2008a.

Sassenfeld, A. De la contratransferencia somática a la comunicación implícita em la psicología analítica. In: ABALOS, M. (Ed.). **Aportes em psicología clínica junguiana**. Santiago de Chile: Escuela de Psicología, Universidad Adolfo Ibáñez, 2009. v. 2. p. 79-94.

Sassenfeld, A. The body in Jung's work: basic elements to lay the foundation for a theory of technique. **Journal of Jungian Theory and Practice**, v. 10 p. 1-13, 2008b.

Seixas, Leda M. P. **O caso de Nina: um atendimento na esquizofrenia dentro da visão junguiana**. 1989. 143 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia Clínica) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1989.

Seixas, Leda M. P.; Rios, Ana Maria G.; Ribeiro, Anita J. O corpo para Jung. In: FREITAS, Laura; ALBERTINI, Paulo (Orgs.). **Jung e Reich: articulando conceitos e práticas**. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 2009. p. 65-78.

Stone, M. The Analyst's Body as Tuning Fork: Embodied Resonance in Countertransference. **Journal of Analytical Psychology**, v. 51, p. 109-124, 2006.

Wainwright, Richard. Learning to Move: Imagination and the Living Body. In: **Congress of the International Association for Analytical Psychology -100 Years**. Copenhague, Dinamarca: Internacional Association for Analytical Psychology, 2013. p. 493-501.

Wilkinson, Margaret. **Changing Minds in Therapy: Emotion, Attachment, Trauma and Neurobiology**. New York; London: New York & Company, 2010.

CAPÍTULO 17

SINCRONICIDADE E FUNÇÃO TRANSCENDENTE: PROPOSTAS DE CARL JUNG PARA UMA PSICOLOGIA CIENTÍFICA

Pablo de Assis

Psicólogo e Bacharel em Psicologia pela UFPR. Mestre em Comunicação e Linguagem pela UTP-PR. Doutor em Psicologia Clínica pela UFPR. É professor de Psicologia nos cursos de graduação do Centro Universitário UniDomBosco e Universidade Positivo. Professor no curso de pós-graduação *latu sensu* do Centro Universitário UniBrasil de Psicologia Analítica. Psicólogo clínico e supervisor clínico no Espaço Anima – Psicologia, Educação e Arte. Tem experiência de docência e pesquisa nos campos de Psicologia do Desenvolvimento Humano, Autismo e Neurodiversidade, Psicologia Analítica, Clínica Psicológica, Comunicação e Cibercultura, Podcasting e Mídias Digitais, Imagens e Imaginário, História e Epistemologia da Psicologia, Psicologia Humanista e Existencial.



RESUMO: O presente trabalho busca mostrar como o trabalho do psicólogo suíço Carl Jung oferece dentro de sua construção epistemológica alternativas teóricas para os conceitos de causalidade e as limitações da lógica formal, utilizadas desde Aristóteles: a sincronicidade e a função transcendente. A sincronicidade é vista como um princípio de

relação acausal e pode ser utilizada para reconhecer a relação entre significados de dois eventos não relacionados causalmente mas que são significativos para o sujeito. A função transcendente é uma função psicológica de mediação de oposições que permite lidar com contradições de forma dialética. Os conceitos não são substitutos, mas alternativas quando os conceitos aristotélicos não forem suficientes ou o fenômeno humano se apresentar incompreendido diante deles.

PALAVRAS-CHAVE: Teoria Junguiana. Sincronicidade. Lógica. Função Transcendente.

A história do conhecimento humano é repleta de altos e baixos, idas e vindas, rodeios e traslados. Focando principalmente na história do conhecimento ocidental, principalmente de influência grega e latina, podemos ver confrontos ideológicos e conceituais voltando até os pré-socráticos, como Heráclito de Éfeso e Parmênides de Élis que defendiam: um, a constante impermanência da natureza e o outro, a permanente constância da razão. Isso acaba por influenciar Platão com seu racionalismo e Aristóteles com seu empirismo, que servem de base para o desenvolvimento das filosofias europeia e árabe medievais. A patrística de Agostinho se baseia no racionalismo de Platão, com sua defesa realista dos Universais, enquanto séculos depois a escolástica de Tomás de Aquino defende a não existência nominalista dos Universais, gerando, inclusive, propostas de mediação desse conflito filosófico, como o conceitualismo de Abelardo. Na modernidade, o conflito entre racionalistas e empiristas se acentua com representantes como René Descartes de um lado e John Locke do outro, confronto esse aparentemente resolvido com o idealismo de Immanuel Kant. Porém, esse idealismo vai ser contraposto pelo materialismo de Ludwig Feuerbach. Esse conflito todo é ilustrado também na filosofia de Friedrich Nietzsche no embate entre o dionisíaco e o apolíneo.

Esses foram apenas alguns dos exemplos das transformações e embates descritos pela epistemologia ocidental. E mesmo com todos esses caminhos, algo pode ser dito que se mantém constante ao longo dos séculos: os fundamentos racionais e lógicos expostos por Aristóteles. A começar, ele propõe a teoria das quatro causas que traçam uma maneira de compreender a relação necessária entre o objeto ou fenômeno em questão com sua materialidade (causa material), com seu formato (causa formal), com sua finalidade (causa final) e com sua agência (causa eficiente) (GHIRARDELLI JUNIOR, 2009, p. 89). Essa teoria serviu de base até para que Tomás de Aquino desenvolvesse uma explicação para a existência de Deus. Esse modelo causal é também usado até hoje para compreender as relações causais na ciência contemporânea.

Outro fundamento apresentado pelo filósofo grego foram os três princípios da racionalidade lógica, a saber, o Princípio da Identidade, o Princípio da Não-Contradição e o Princípio da Exclusão do Terceiro (ARANHA; MARTINS, 2000, p. 85). O princípio da identidade diz que um elemento é igual – ou idêntico – a si mesmo, podendo aproximar elementos diferentes que representam a mesma ideia. Na matemática, é esse princípio

que permite dizer que “ $2+2=4$ ”, sendo que o elemento da esquerda “ $2+2$ ” seria idêntico ao elemento da esquerda, o “4”. O princípio da não-contradição diz que um elemento não pode, ao mesmo tempo, ser ele mesmo e não ele mesmo. Dessa forma, se “ $2+2=4$ ”, a soma não poderá ter outro valor que não seja “4”. Outra consequência do princípio de não-contradição é a ideia de que, diante de duas afirmativas que se contradizem, apenas uma delas pode ser verdadeira, impossibilitando que ambas sejam verdadeiras ao mesmo tempo. Assim, diante das afirmativas “está chovendo” e “não está chovendo”, sendo que uma nega a outra e ambas são contraditórias entre si, apenas uma delas pode ser verdadeira em um dado momento, e a outra seria necessariamente falsa. E o princípio do terceiro excluído, que diz que, diante de duas afirmações contraditórias, só vão existir a possibilidade de uma ser verdadeira e a outra falsa, sem haver a possibilidade de uma terceira resposta intermediária. Ou seja, diante das afirmativas de “a pessoa está doente” ou “a pessoa não está doente”, não existiria uma terceira possibilidade, de a pessoa estar “meio doente” ou “parcialmente doente” – pois se existe alguma doença, pelo princípio da identidade, mesmo que seja pouco ou parcialmente, a pessoa já estaria doente.

Esses princípios serviram de base para toda a construção lógica do conhecimento no ocidente, inclusive da lógica religiosa, pois tanto o cristianismo quanto o islamismo se influenciaram pelas ideias dos pensadores gregos. O pensamento lógico e científico moderno, por mais que tenha passado por diferentes transformações e adaptações, ainda se baseia nesses princípios básicos aristotélicos. De certa forma, quando dizemos que “a ciência chegou a determinada conclusão” foi passando por esses pontos.

Isso se aplica também na história da psicologia, desde sua concepção como ciência ao final do século XIX (FIGUEIREDO; SANTI, 2000, p. 13). Como ela se coloca dentro da construção do pensamento ocidental, a ciência psicológica também se constrói baseando-se nesses princípios lógicos aristotélicos, possibilitando seu diálogo com diferentes campos do conhecimento que também se baseiam neles.

Porém, desde sua concepção, a psicologia apresenta um fenômeno que ofereceu um impasse à formalização lógica do conhecimento, a saber, o Inconsciente (XAVIER, 2010, p. 62). Ele não surge como um conceito ou fenômeno pronto de imediato, mas é fruto de uma série de conflitos epistemológicos que aconteceram ao longo da história. Esses conflitos, inclusive, foram tema de estudo do psicólogo e psiquiatra suíço Carl Gustav Jung em seu livro *Tipos Psicológicos*, publicado originalmente em 1921 na língua alemã. Desses conflitos podemos tirar não só a diversidade de possibilidades de pensamentos oriundos dos estudos humanos, como também a existência da capacidade de lidar com tais conflitos. Esse ponto é importante de ser frisado, principalmente porque atualmente somos capazes de desenvolver máquinas e programas que conseguem lidar com informações e cálculos racionais abstratos, mas que dificilmente conseguem lidar com contradições lógicas, a não ser que tenham sido especificamente programadas para tal. Mas essa capacidade humana ainda permanece e aponta para uma questão psicológica muito importante: o inconsciente.

Ao longo da história do conhecimento humano, esse conceito aparece de diferentes formas e faz referência a diferentes ideias, como as próprias “ideias puras” de Platão. Formalmente, essas ideias vão se desenvolver bastante no campo da medicina e psiquiatria dinâmica, como descreve Ellenberger em seu livro *A Descoberta do Inconsciente* (XAVIER, 2010, p. 56). Isso é bastante peculiar, principalmente porque o inconsciente foi utilizado como elemento explicativo justamente para compor compreensões e processos desconhecidos. Em outras palavras, se algo estivesse acontecendo medicamente com alguém e não sabia a causa médica ou anatômica desse problema, era razoável pensar que sua causa fosse inconsciente, porque esse conhecimento estava baseado nos princípios formais aristotélicos, tanto de causalidade quanto de lógica. Ao apresentar um novo elemento causal eficiente, as contradições aparentes dos casos médicos poderiam ser compreendidos logicamente. Isso porque a explicação anterior era sobrenatural e metafísica, dando a causalidade dos sintomas ao espiritual (MOUTINHO, 2004, p. 193).

Um exemplo clássico desse fenômeno está nas descrições de Charcot sobre paralisia histérica. Como era conhecido à época, casos de paralisia eram explicados causalmente por lesões neurológicas, mas esses casos estudados por ele não apresentavam tais lesões, além de sumirem quando em determinado estado hipnótico e antes dessa época, explicações para esses sintomas incluíam possessões e traumas espirituais, justamente pela ausência de lesões físicas explicativas. Essa condição paradoxal passou a ser chamada de histeria (ELLENBERGER, 1994, p. 87). Como poderia a causa da paralisia ser a lesão sendo que ela não existia fisicamente? Essa aparente contradição foi resolvida logicamente ao se apresentar uma outra explicação: o trauma inconsciente (JUNG, 2014, p. 23). Dessa forma, o sintoma não seria idêntico à lesão, mas sim seria o resultado do trauma que restaria de forma inconsciente no sujeito, causando assim os sintomas em questão, como uma lesão psíquica, tal qual uma sugestão hipnótica poderia, ao mesmo tempo, causar e curar esses sintomas. A lógica estaria satisfeita e a causalidade respeitada.

O conceito de inconsciente foi amplamente trabalhado pelo campo psiquiátrico e psicológico como ferramenta útil de explicação, mesmo que existissem outras explicações materialistas que não utilizassem esse recurso, que apresentam as explicações baseadas no funcionamento neuroquímico humano, explicações essas do campo da psiquiatria somática (XAVIER, 2010, p. 56). E, diante desse embate, temos outra possível contradição desse campo. Esse interesse de estudos do inconsciente é conhecido como “Psicologia Profunda” e ele apresenta um escopo propício para abranger os mistérios que ainda não são respondidos pelos caminhos tradicionais da ciência:

Em retrospectiva, não foi surpresa, então, que no início do século XX, quando o paradigma científico, a Revolução Industrial e o dualismo cartesiano avançavam a todo vapor, Sigmund Freud e Carl Jung deram origem ao campo da psicologia profunda, esse ramo da psicologia que dá primazia ao inconsciente. Embora o inconsciente tenha longa história em áreas fora da psicologia, Freud e Jung foram os primeiros a oferecer um escrutínio clínico

próximo. No entanto, quase cem anos depois, mal começamos a apreender o significado, o alcance e o impacto do inconsciente. Ele ainda está abaixo, antes e ao nosso redor – ou mais precisamente, estamos imersos nele – como um profundo mistério, cujos limites, efeitos e implicações apenas começamos a compreender. Com raízes nos primeiros esforços para compreender a própria consciência, a psicologia profunda procura ir ainda mais longe e encontrar o que está abaixo dele. (...) A psicologia profunda anseia por apreender, de fato integrar, o que está além nossa compreensão consciente, os significados mais profundos da alma expressos em sonhos, imagens e metáforas do inconsciente (MILLER, 2004, p. 2, tradução nossa).

Inaugura-se, com esse trabalho, um caminho de estudos que tenta integrar o desconhecido ao conhecido, o inconsciente ao consciente, o irracional ao racional, de construir pontes ou encontrar caminhos que antes não eram conhecidos, trilhados ou imaginados. Apresento essas contradições pois elas formam a base de compreensão dos estudos de Carl Jung sobre o tema. Ele se dedica não só a estudar o inconsciente, como também a consciência. Ele reconhece os dois campos e comprehende as contradições aparentes. Mesmo que a lógica formal nos force a excluir possibilidades intermediárias ou não nos permita aceitar contradições aparentes, Jung nos mostra que não só isso é possível, como também isso faz parte do que é propriamente humano, a psique.

Jung defendia que a psique humana é formada por opostos, sendo os principais o consciente e o inconsciente. Esses opostos se apresentam não como negações uns dos outros mas como complementos necessários uns dos outros. O ponto central de seu trabalho é a premissa de que os campos consciente e inconsciente poderiam ser aproximados e unidos através do que ele chamou de símbolo, que não é meramente uma mistura dos opostos, mas é justamente o terceiro ponto excluído da lógica formal (Miller, 2004, p. 4). A essa função da psique Jung deu o nome de “Função Transcendente”. A Função Transcendente é um conceito central na teoria psicológica de Carl Jung. Segundo Miller, “A função transcendente é o núcleo da teoria do crescimento psicológico de Carl Jung e o coração do que é chamado de ‘individuação,’ o processo pelo qual uma pessoa é guiada em um caminho teleológico em direção à pessoa que ele ou ela deve ser” (MILLER, 2004, p. xi, tradução nossa).

Porém, esse conceito não aparece tanto assim em suas obras. James Hillman, em um texto de 1957 explica que o conceito, “usado aqui como a ‘união do consciente com o inconsciente’, não é tão usado atualmente, tendo sido substituído em um sentido mais amplo pelo conceito de *self*” (HILLMAN como citado em MILLER, 2004, p. 71, tradução nossa). Pode-se, porém, dizer que ele é um dos temas centrais de três ensaios e um livro escritos por Jung, que ajudam a compreender o conceito (MYERS, 2016, p. 191), mas, apesar disso, esse conceito pouco aparece explicitamente em sua obra fora desse contexto.

Será a partir dessas contribuições que este estudo se direcionará para compreender como esse autor conseguiu lidar com as aparentes contradições e limitações impostas pela

lógica forma aristotélica para o desenvolvimento de seu trabalho. Para tanto, iremos ver como o conceito de sincronicidade apresentado por Jung e trabalhado junto a Wolfgang Pauli em 1950 oferece uma alternativa para a causalidade e como a Função Transcendente enquanto um processo psicológico complexo oferece uma alternativa para o trabalho com as limitações da lógica formal, ao ser compreendida como um procedimento dialético. Dessa forma, poderemos ver como a psicologia de Jung nos oferece ferramentas lógicas e conceituais para estudarmos fenômenos que tradicionalmente não se encaixam no formalismo científico, mas mesmo assim são experienciadas frequentemente por muitos sujeitos.

CAUSALIDADE E SINCRONICIDADE

O problema da causalidade é algo que ocupou a preocupação de vários filósofos ao longo da história. Kant, por exemplo, considerava a causalidade como uma das categorias inatas da razão, “uma parte do nosso equipamento mental, válida *a priori*” (POPPER, 2008, p. 77). Já Hume nos apresenta com uma noção mais psicológica para o conceito de causalidade:

O conceito de causa e efeito constitui um dos núcleos das metafísicas racionalistas. Estes concebem a relação causal como conexão necessária entre os fatos, mas, analisando-se os fenômenos sensíveis, verifica-se a inexistência de qualquer impressão a ela correspondente. Se, por exemplo – diz Hume –, torna-se o juízo causal “a pedra esquenta porque os raios de sol incidem sobre ela”, constata-se que a primeira e a última parte (“a pedra esquenta” e “os raios de sol incidem sobre ela”) têm como origem duas inquestionáveis impressões sensíveis, uma tátil e outra visual (FONTANA, 2006, p. 56).

Boa parte dos fenômenos estudados podem ser compreendidos causalmente. As ciências em geral – e em especial as ciências da natureza – partem necessariamente da noção de causalidade explicativa, ao ponto de várias teorias chamarem a atenção por terem amplo poder explicativo para qualquer situação. Popper nos chama a atenção para esse ponto ao falar das teorias psicológicas de Freud e Adler, em especial ao conversar com o próprio Adler:

Certa vez, em 1919, informei-o de um caso que não me parecia ser particularmente adleriano, mas que ele não teve qualquer dificuldade em analisar nos termos da sua teoria do sentimento de inferioridade, embora nem mesmo tivesse visto a criança em questão. Ligeiramente chocado, perguntei como podia ter tanta certeza. “Porque já tive mil experiências desse tipo” – respondeu; ao que não pude deixar de retrucar: “Com este novo caso, o número passará então a mil e um...” (POPPER, 2008, p. 65).

Esse exemplo anedótico ilustra a maneira psicológica como tratamos a questão da causalidade, no caso adleriano descrito, como um hábito que se repete. Adler já havia se

acostumado a compreender os fenômenos a partir da relação causal com os sentimentos de inferioridade, então observá-los por essa luz não seria estranho. Mas, novamente, nada garante que de fato essa seja a explicação para o fenômeno em questão, principalmente quando nos deparamos com fenômenos cuja causalidade não é tão diretamente comprehensível.

É em sua monografia *Sincronicidade*, originalmente de 1950, que Carl Jung ocupa sua atenção a respeito desse tema. O subtítulo da obra “um princípio de conexões acausais” já apresenta a base do que podemos esperar a respeito desse ponto. Oras, se a base do conhecimento científico moderno – do qual Jung claramente fazia parte – era baseado no princípio aristotélico da causalidade, como podemos lidar ou compreender os fenômenos que aparentemente são acausais ou não apresentam uma causa conhecida?

Na monografia, Jung se preocupa em explorar a questão da causalidade explorando o que na época eram os fenômenos que mais chamavam a atenção, a saber, os fenômenos tidos como parapsicológicos ou paranormais, como telepatia, clarividência ou até mesmo os sonhos premonitórios. Porém, talvez o caso mais icônico e representativo de sincronicidade pode ser a descrição que Jung faz a respeito do sonho de uma paciente, que relatamos a seguir:

O exemplo que vos proponho é o de uma jovem paciente que se mostrava inacessível, psicologicamente falando, apesar das tentativas de parte a parte neste sentido. A dificuldade residia no fato de ela pretender saber sempre melhor as coisas do que os outros. Sua excelente formação lhe fornecia uma arma adequada para isto, a saber, um racionalismo cartesiano aguçadíssimo, acompanhado de uma concepção geometricamente impecável da realidade. Após algumas tentativas de atenuar o seu racionalismo com um pensamento mais humano, tive de me limitar à esperança de que algo inesperado e irracional acontecesse, algo que fosse capaz de despedaçar a retorta intelectual em que ela se encerrara. Assim, certo dia eu estava sentado diante dela, de costas para a janela, a fim de escutar a sua torrente de eloquência. Na noite anterior ela havia tido um sonho impressionante no qual alguém lhe dava um escaravelho de ouro (uma joia preciosa) de presente. Enquanto ela me contava o sonho, eu ouvi que alguma coisa batia de leve na janela, por trás de mim. Voltei-me e vi que se tratava de um inseto alado de certo tamanho, que se chocou com a vidraça, pelo lado de fora, evidentemente com a intenção de entrar no aposento escuro. Isto me pareceu estranho. Abri imediatamente a janela e apanhei o animalzinho em pleno voo, no ar. Era um escaravelho, da espécie da *Cetonia aurata*, o besouro-rosa comum, cuja cor verde-dourada torna-o muito semelhante a um escaravelho de ouro. Estendi-lhe o besouro, dizendo-lhe: “Está aqui o seu escaravelho”. Este acontecimento abriu a brecha desejada no seu racionalismo, e com isto rompeu-se o gelo de sua resistência intelectual. O tratamento pôde então ser conduzido com êxito.

Esta história destina-se apenas a servir de paradigma para os casos inumeráveis de coincidência significativa observados não somente por mim, mas por muitos outros e registrados parcialmente em grandes coleções. Elas incluem tudo o que figura sob os nomes de clarividência, telepatia etc., desde a visão, significativamente atestada, do grande incêndio de Estocolmo, tida por Swedenborg, até os relatos mais recentes do marechal-do-ar Sir Victor

Goddard a respeito do sonho de um oficial desconhecido, que previra o desastre subsequente do avião de Goddard (JUNG, 1991, p. 88–89).

Esse caso relatado irá nos servir de paradigma para refletir a respeito da compreensão causal dos fenômenos psicológicos. No caso em questão, a paciente havia relatado um sonho sobre o qual ela não sabia o que compreender ou interpretar, com um escaravelho que, durante a consulta com Jung, apareceu na janela do consultório. Esse evento teria sido suficiente para provocar uma mudança na atitude terapêutica da paciente. A pergunta que se faz aqui a respeito da causalidade nesse evento é: como o sonho da paciente e o aparecimento do besouro se relacionam causalmente, pois é claro que essa relação provoca uma mudança significativa na paciente. Teria o sonho ou algum evento psíquico, como o relato da paciente, “causado” o aparecimento do besouro no consultório ou o sonho teria sido causado pela presença de besouros na região, ou teria o sonho e o aparecimento do besouro alguma outra relação causal desconhecida?

Logicamente não conseguimos encontrar nenhuma relação causal entre o sonho da paciente e o aparecimento do besouro, pois isso implicaria em reconhecer o poder dos eventos mentais sobre acontecimentos físicos, sobre os quais não temos nenhuma evidência a respeito, ou então reconhecer que um evento posterior, o sonho, poderia ter influência causal sobre o aparecimento anterior de besouros na região. A causalidade coloca necessariamente uma relação temporal entre dois eventos, um antecedente – a causa – e outro posterior – a consequência que neste caso torna relacionar o sonho causalmente ao besouro como absurdo. Claramente, o sonho surgiu antes do aparecimento do besouro no consultório e não temos como explicar que um evento mental imaterial consiga causar algum evento material posterior sem a aplicação de alguma agência ou força material, em outras palavras, um mero sonho ou algumas palavras não são capazes de provocar o surgimento do animal. Tanto é que ao longo da história eventos assim são justamente chamados de mágicos ou milagrosos.

E é aqui que Jung oferece esclarecimento. O problema em questão não é o fenômeno experienciado, de se sonhar com algo que se manifesta fisicamente depois, mas sim a imposição da compreensão lógica e causal sobre a relação entre esses dois eventos ou a necessidade de encontrarmos uma relação causal necessária entre os dois eventos. O que podemos afirmar é que são dois eventos separados, distintos e que não se relacionam de forma causal, que ocorrem em um mesmo momento e que possuem como relação apenas o significado atribuído pelo sujeito em questão. Por isso, Jung diz que eventos sincronísticos possuem uma “conexão acausal” – ou seja, a conexão necessária não seria a causal – ou então são uma “coincidência significativa”.

Por “coincidência significativa” podemos entender duas coisas diferentes: ou é uma coincidência que apresenta um significado relevante para o sujeito ou então é a coincidência de significado de dois eventos diferentes. A diferença fundamental entre essa distinção é que a primeira ainda mantém uma relação causal, como se a coincidência causasse ou

criasse significado, enquanto a segunda percebe a relação acausal entre dois eventos distintos como sendo apenas de significado, não de materialidade. Porém, como aponta Giegerich:

Toda essa linha de pensamento parece ter surgido porque os autores foram desviados pela frase 'coincidências significativas' nas *Obras completas* inglesas, o que deve ter sugerido a eles que o 'significado' de que Jung falou aqui era o significado que os eventos sincronísticos *produzem* em e para as pessoas que as vivenciam: a sincronicidade como a que apresenta o significado. Definida como uma coincidência não acidental, mas significativa, de dois eventos, significa para eles que a própria coincidência, o fato da estranha *coincidência* de dois eventos, é significativa, e significativa às vezes até a ponto de gerar um significado transcendente. A ênfase está na *experiência* (subjetiva) das pessoas induzida pela coincidência, no que a sincronicidade faz *com elas*, no "impacto criado pela experiência" (Colman) ou no efeito que ela tem.

Quando agora nos voltamos para o texto de Jung, descobrimos que ele não disse 'sinnvolle Koinzidenz' de forma alguma, o que seria o equivalente alemão de 'coincidência significativa'. Ele disse, 'sinngemäße Koinzidenz' (GIEGERICH, 2012, p. 501, tradução nossa).

A diferença no texto original para aquele apresentado pela compreensão da tradução é importante. A mesma diferença apresentada por Giegerich para as traduções em inglês podem ser compreendidas também para a tradução para o português, pois a noção de "coincidência significativa" é semelhante no nosso idioma. Falar de significado ou em coincidência significativa implica em falar na experiência subjetiva de significado, no que apresenta sentido para o sujeito ou até mesmo para aquilo que é sentido ou percebido pessoalmente pelo sujeito – assim vemos como uma coincidência significativa acaba abarcando todo o conjunto de experiências puramente subjetivas, que afetam o sujeito de forma profunda e pessoal. Mas não é esse o termo que o autor usa em sua obra:

Com 'sinngemäße Koinzidenz', Jung está apenas afirmando que, no caso da sincronicidade (do modo como ele a via), o evento interno e o externo 'significam aproximadamente a mesma coisa'. O escaravelho do sonho e o inseto voador batendo na janela, que não era um escaravelho real, mas mesmo assim "a analogia mais próxima de um escaravelho dourado que se encontra em nossas latitudes", exemplifica o que Jung quer dizer com *sinngemäß*: que cada um dos dois componentes que compõem a sincronicidade têm *aproximadamente* o mesmo significado (aqui a *noção* de escaravelho); eles são comparáveis ou equivalentes *entre si* a esse respeito. O significado neste contexto não tem absolutamente nada a ver com o significado com S maiúsculo, com as *experiências* humanas de significado, com o que é significativo *para nós* e torna a existência significativa, muito menos com o significado transcendente. Em todo o seu ensaio sobre sincronicidade, a grande questão do significado no sentido que a palavra tem na frase "busca de significado" não tem lugar. Em vez disso, o sentido do significado é aqui bastante sóbrio, pé no chão, próximo de "conceito" ou "noção". É aproximadamente o mesmo que quando falamos do significado de uma palavra. A sincronicidade como 'sinngemäße Koinzidenz' pode ser comparada ao que em lingüística é o fenômeno da

sinonímia de duas palavras. Dois sinônimos têm aproximadamente, mas não exatamente o mesmo significado. Mas a ocorrência de dois sinônimos não é um evento de Significado com S maiúsculo; não “dá novo significado”, não traz significado. Se assim fosse, teríamos apenas que abrir um dicionário de sinônimos para sermos inundados por uma enxurrada de significados “emergentes” ou “transcendentais” (GIEGERICH, 2012, p. 502).

Assim vemos como uma coincidência significativa pode ser compreendida como a compreensão de duas palavras que são sinônimas, que apresentam significados semelhantes mas não idênticos – rompendo aqui o princípio aristotélico da identidade. Ao mesmo tempo, a presença de uma coincidência entre os significados não implica que o evento coincidente presente, traga ou até mesmo *cause* um novo significado. No caso do sonho com o escaravelho, existe o evento psíquico do sonho que possui seu significado estudado por Jung – como ele remete em seu estudo, “o escaravelho é um símbolo clássico de renascimento” (JUNG, 1991, p. 17) – e o evento material externo, a chegada coincidente do besouro na janela do consultório durante o trabalho de relato e interpretação do sonho. Não existe uma relação causal direta entre esses dois eventos e seus significados são meramente aproximados, ou seja, um sonho e a presença de um animal análogo, “a analogia mais próxima de um escaravelho de ouro que é possível encontrar em nossas latitudes” (JUNG, 1991, p. 16). Dessa forma, o evento sincronístico *em si* tampouco é significativo “com S maiusculo”.

A partir dessa distinção podemos ver como é fácil – ou até mesmo habitual – buscarmos causas para os eventos. Diante de uma coincidência aparentemente sem causa, tendemos a buscar uma causa para isso, e assim podemos encontrar na teoria da sincronicidade tal explicação. Ao dizermos, dessa forma, que o sonho do escaravelho é sincronístico, tendemos a dizer que a sincronicidade é a nova causa para a modificação da atitude da paciente, quando não é isso que o conceito nos apresenta. De fato, ao dizermos que esse sonho é sincronístico, deveríamos compreender que junto ao sonho surgem eventos que compartilham de significado semelhante e, o que deveria ser relevante ao sonhador não é o sonho *em si* mesmo ou nem mesmo os eventos externos coincidentes a ele, mas justamente os significados levantados junto ao sonho e aos eventos externos.

O que gostaria de apresentar com essa explicação é que a sincronicidade não apresenta uma alternativa de causalidade significativa para os eventos vividos pelos sujeitos, ou seja, não é o significado do evento que causa ou provoca a mobilização psíquica. A sincronicidade seria então uma ferramenta heurística, de resolução de problemas, para ser usada em certos casos *ao invés* do princípio da causalidade. Nos casos onde a causalidade não consegue nos ajudar a compreender a relação entre dois eventos – seja porque esses eventos não apresentam de fato relação causal, como no caso do sonho, ou seja porque a explicação causal não dá conta de acolher a mobilização psíquica subjetiva em questão, como nos casos onde algo “é apenas subproduto neuroquímico”, por exemplo – compreender a relação entre esses eventos como sincronístico seria mais apropriado.

A sincronicidade não deve servir para substituir completamente a causalidade, que ainda possui relevância epistemológica. Mas ela deve surgir para nos ajudar a compreender relações de eventos que não possuem necessária relação causal para se compreender a experiência do sujeito que a vivencia. Assim, ao invés de dizer que dois eventos coincidentes são “meras coincidências” e abandoná-los porque não temos como avaliar a causalidade entre eles – ou então atribuir uma causalidade maior para a coincidência, como se fosse evidência da causalidade do significado –, podemos entender que essa relação possui uma associação de significados, por isso são vistos como coincidências: e assim temos a compreensão da sincronicidade como um princípio de relação acausal, que mostra a relação entre dois eventos diferentes – muitas vezes separados temporalmente – mas que não se afetam causalmente. Von Franz ainda nos ajuda a entender que, enquanto o princípio científico da causalidade pergunta “por quê”, inicia com a consequência e busca retroativamente a causa anterior, pelo princípio da sincronicidade devemos perguntar “o que é provável que aconteça em conjunto” (VON FRANZ, 2003, p. 83).

Aqui podemos ver como o pensamento junguiano nos oferece ferramentas diferentes daquelas apresentadas pela lógica tradicional aristotélica para lidarmos com as inconsistências psicológicas experienciadas pelos sujeitos. Pensar de forma sincronística nos daria a oportunidade de compreender que eventos não relacionados causalmente podem ter relações subjetivas de significado, abrindo o leque de compreensões desses eventos a partir da experiência de quem as vivencia e não a partir dos fatos materiais objetivos. Isso nos levanta uma outra necessidade, a de compreender como lidar com esses conceitos paradoxais, onde a dialética torna-se uma ferramenta necessária.

DIALÉTICA E FUNÇÃO TRANSCENDENTE

Em vez de seguirmos pelo caminho puramente aristotélico, Jung encontrou uma outra ferramenta lógica, a dialética, que oferece uma ferramenta lógica e conceitual para lidar com os vários opostos e contradições com os quais ele se deparava, como as contradições entre os tipos Extrovertido e Introvertido, entre Consciente e Inconsciente, entre Masculino e Feminino, entre Pessoal e Coletivo, e até entre Paciente e Terapeuta no encontro clínico:

Qual a lógica da psicologia junguiana? A resposta é clara para qualquer um que se aventure na tradição histórica do logos, pois entre os diversos tratamentos que ele recebeu ao longo dos séculos, nenhum é mais próximo da alquimia junguiana do que a grande corrente dialética, cujos elos incluem Heráclito, Hegel, Marx, entre muitos outros. Toda essa tradição gira em torno da unidade dos opostos descrita não em uma linguagem mitopoética, mas na forma lógica da razão conceitual (DANTAS, 2019, p. 62).

Para Jung, o próprio sentido da vida está na relação dos opostos, como descritos pelo conceito de Função Transcendente. Além de reconhecermos a Função como um

processo psicológico, podemos comprehendê-la como parte do processo vital. Em vários momentos de sua obra, Jung nos oferece essa compreensão:

Lidar com o inconsciente é um processo (ou, conforme o caso, um sofrimento ou um trabalho) cujo nome é *função transcendente*, porque representa uma função que, fundada em dados reais e imaginários ou racionais e irracionais, lança uma ponte sobre a brecha existente entre o consciente e o inconsciente. É um processo natural, uma manifestação de energia produzida pela tensão entre os contrários, formado por uma sucessão de processos de fantasia que surgem espontaneamente em sonhos e visões (JUNG, 2014, p. 92).

Ao tratar da Função Transcendente ele já complementa que, além de promover uma aproximação entre os opostos consciente e inconsciente, é um processo natural produzida pela “tensão entre contrários”, expressão utilizada outras vezes por ele, inclusive no mesmo texto:

Estou mais do que convencido de que o caminho da vida só continua onde está o fluxo natural. Mas nenhuma energia é produzida onde não houver tensão entre contrários; por isso, é preciso encontrar o oposto da atitude consciente. É interessante verificar como essa compensação dos opostos também teve sua função na história da teoria da neurose: a teoria de Freud representa *Eros*; a de Adler, o *poder*. Pela lógica, o contrário do amor é o ódio; o contrário de Eros, *Phobos* (o medo). Mas, psicologicamente, é a vontade de poder. Onde impera o amor, não existe vontade de poder; e onde o poder tem precedência, aí falta o amor. Um é a sombra do outro. Quem se encontra do ponto de vista de Eros procura o contrário, que o compensa, na vontade de poder. Mas quem põe a tônica no poder, compensa-o com Eros. (...) É no oposto que se acende a chama da vida (JUNG, 2014, p. 65).

Aqui Jung inclusive comprehende a própria tensão entre contrários dentro da oposição teórica entre Freud e Adler, ou seja, Eros e Poder. Aqui ele reconhece ambos potenciais como princípios psicológicos válidos que se opõem. Em outras palavras, enquanto um é consciente, o outro é inconsciente, provocando assim uma tensão entre os contrários que seria – analogamente à energia física – o que permitiria o fluxo natural que acende a chama da vida. Esse é o conceito trabalhado por Jung em sua monografia de 1928 chamada *A Energia Psíquica*, onde ele responde às objeções levantadas por seus interlocutores a respeito dos conceitos trabalhados no livro de 1912, *Metamorfoses e Símbolos da Libido*, depois reeditado em 1958 como *Símbolos da Transformação*.

Nesse texto, publicado nas Obras Coletadas no volume 8/1, Jung elabora melhor o conceito de energia psíquica, diferenciando-a do conceito freudiano de libido principalmente ao não associá-lo estritamente a uma qualidade sexual, mas deixando-a neutra, podendo assumir a qualidade do objeto sobre a qual é depositado, tal qual a energia física que se transforma em diferentes formas. Esse paralelo psico-físico é um dos pressupostos desse pensamento junguiano, por mais que ele saiba que é apenas hipotético:

Infelizmente, como não podemos provar cientificamente que exista uma relação de equivalência entre a energia física e a energia psíquica, não nos resta outra alternativa senão desistir do ponto de vista energético ou postular

uma energia psíquica, coisa que seria de todo possível, como operação hipotética. A Psicologia, do mesmo modo que a Física, pode permitir-se o direito especial de formar seus próprios conceitos, como já observara LIPPS, na medida em que é conveniente adotar um ponto de vista energético, e não significa apenas, como já sublinhou WUNDT, com razão, uma mera inclusão em um conceito genérico e vago. Somos, porém, de opinião que vale a pena adotar um ponto de vista energético a respeito dos fenômenos psíquicos, porque são justamente as relações quantitativas, cuja existência no psíquico é impossível negar, que encerram possibilidades de conhecimento que só uma consideração qualitativa ignora (JUNG, 2008, p. 15).

Aqui Jung apresenta uma outra oposição, a da concepção qualitativa e a quantitativa. A noção qualitativa da energia psíquica é aquela que comprehende a energia como dotada de determinada qualidade, por exemplo, a libido de qualidade sexual. Já a noção quantitativa de energia psíquica é comparativa, compreendendo que determinados conteúdos podem ter mais ou menos energia do que outros conteúdos, independente de suas qualidades. Como um exercício, podemos ver como dessa oposição entre qualitativo e quantitativo não temos como claramente privilegiar um posicionamento sobre o outro, muito menos encontrar uma posição intermediária entre elas, de forma lógica e rigorosa.

Essa oposição, porém, não é meramente uma descrição dos processos psicológicos mas sim uma forma de compreensão científica do problema. Logicamente, poderíamos ignorar uma das concepções contraditórias – por exemplo, ignorar a concepção quantitativa a favor da qualitativa e pensar na energia apenas por seu caráter sexual e não comparativo com outras vivências que também serão compreendidas como variações do caráter qualitativo sexual da energia – ou então podemos assumir que ambas possibilidades são igualmente verdadeiras e trabalhar com o conceito tanto qualitativo quanto quantitativo, de maneira dialética.

O método dialético foi bastante estudado por Jung através do trabalho do filósofo alemão Friedrich Hegel (1770-1831). Por mais que ele tenha sido um ávido leitor de sua obra, ele nunca deu crédito dessa influência em sua obra. Muito pelo contrário, as poucas vezes que Jung cita Hegel, ele é até bastante crítico ao filósofo alemão (SOLOMON, 1994, p. 79). Porém, a essência da noção hegeliana de dialética está presente no conceito junguiano de Função Transcendente:

O grande projeto de Hegel é uma tentativa de compreender a realidade como construída historicamente em pares de opostos que não são dicotômicos, mas estão em relação íntima, dinâmica, embora oposta um ao outro. O modelo dialético permite uma visão dupla da realidade, por um lado em termos de opostos bipolares em relação dinâmica entre si e, por outro lado, uma unidade de opostos em direção à qual cada um se esforça (SOLOMON, 1994, p. 82).

De uma forma geral, esses pares de opostos dialéticos se apresentam na forma de uma Tese e uma Antítese, seu oposto. Esse oposto pode surgir como uma simples negação mas também como uma outra verdade concorrente que contradiz a tese inicial. Formalmente, temos o impedimento de trabalho por conta do princípio da nãocontradição

que nos força a ou aceitar uma das verdades e negar a outra ou então assumir ambas as proposições como falsas e negá-las igualmente. Porém, a dialética não é regida pelo princípio da não-contradição, mas sim pelo princípio da coerência:

O princípio que rege a dialética não é o princípio da não-contradição, mas o princípio da coerência, que nega-conserva o princípio da nãocontradição. O princípio da coerência conserva a importância da contradição para a razão, mas nega que ela seja aquilo que a impossibilita, pois razão é movida pela contradição, sendo o que ela é em-si-mesma. O princípio da coerência é a identidade-diferenciada de dois outros princípios [o princípio da identidade e o princípio da diferença]. (...) Quando estes dois princípios se encontram, três coisas podem acontecer. Um dos dois permanece enquanto o outro desaparece. Os dois desaparecem e nada resta. Na terceira opção entra em cena o princípio da coerência, que funciona por meio de uma contradição concreta. (...) O que na razão analítica é excludente, na razão absoluta é includente. O que em uma paralisa a ação da razão para outra é o combustível do seu movimento. Na dialética a contradição existe, não é impossível, e é através dela que a razão reflexiona em-si-mesma se reencontrando no interior do próprio real.

O princípio da coerência é a unidade dos dois princípios que aparentemente se excluem. Identidade é aquilo que não é diferença e diferença é aquilo que não é identidade. O ser de um é o não ser do outro, e por isso o conceito de identidade é a negação do conceito de diferença e o conceito de diferença é a negação do conceito de identidade. Os dois só são coerentes consigo por incluírem na sua afirmação a negação do outro. A identidade do princípio da identidade consigo mesmo só se dá a partir da diferença com o princípio da diferença, assim como a identidade do princípio da diferença consigo mesmo só ocorre a partir da diferença com o princípio da identidade. Identidade contém a diferença em-si e a diferença contém a identidade em-si. Esse é o princípio da coerência, identidade da identidade e da diferença, que é o conceito absoluto, cujas manifestações concretas são o objeto de estudo da dialética (DANTAS, s/d, p. 31-32).

Dantas nos ajuda a compreender o princípio da coerência da lógica dialética. A lógica tradicional aristotélica apresenta-nos com dois princípios que mostram contradições. De um lado temos o princípio da identidade que apresenta o objeto da razão, por outro, desse princípio temos que aquilo que não é esse objeto – ou seja, é diferente – contradiz esse objeto e, pelo princípio da não-contradição, ou um desses objetos é eliminado ou ambos são pois não podemos ter duas verdades contraditórias, muito menos encontrar um meio-termo a partir dessa contradição, pelo princípio da exclusão do terceiro. Mas na lógica dialética, criamos com o princípio da coerência uma possibilidade de lidar com as diferenças. Enquanto o princípio da não-contradição e da exclusão do terceiro são necessariamente excludentes, o princípio da coerência permite incluir as diferenças em uma tentativa de encontrar algum terceiro ponto de trabalho.

E talvez seja aqui o ponto de diferença do pensamento junguiano para o pensamento hegeliano, que faz com que sua lógica não seja estritamente dialética – ou ao menos não seja nomeadamente dialética, por mais que ele assim o faça ao nomear seu método clínico

(Jung, 1985, p. 14). Ao lidar com os opostos, as antinomias e as diferenças, ele assim o faz pensando psicologicamente através da Função Transcendente, que oferece uma base psicológica para esse trabalho. É quase como dizer que, independente da ordem lógica que possamos pensar as nossas teorias, métodos e técnicas científicas, é através dessa função psicológica que a nossa psique trabalha, é assim que os sintomas, os sonhos, o sofrimento irão aparecer: como tentativas às vezes bem sucedidas, às vezes fracassadas, de encontrar uma ponte entre essas contradições e permitir que a vida prossiga, através da tensão entre esses contrários, através da mudança de atitude de um lado ao outro, sem cair assim no erro da enantiodromia, que “não é a solução do problema, porque em sua desorganização é tão cega quanto em sua organização” (JUNG, 2014, p. 84), pois permanece unilateral. Jung estaria descrevendo como nossa psique funciona de forma não-aristotélica e, reciprocamente podemos pensar como a lógica aristotélica serve justamente para evitar encontrar as soluções psicológicas que muitas vezes são patológicas.

Na dialética hegeliana, diante da oposição entre Tese e Antítese, busca-se de forma coerente um terceiro ponto, a Síntese, algo também compreendido por Jung, mas através da Função Transcendente:

Visto de dentro, a antítese é o desdobramento do que estava implícito na tese e a síntese é a re-interiorização da antítese na tese, agora enriquecida pela negação interna que sofreu. O que se apresenta aqui é uma unidade que nega a si-mesma, mas é em-si-mesma essa negação de si. Como a lógica [formal, aristotélica] é extensiva, excluiente, ela vê a tese e a antítese como externas uma à outra e a síntese acontecendo através de um terceiro, também externo, que intermedia tese e antítese, dando origem a um quarto que apesar de sintetizar os contrários, também é externo a ambos. Esse outro externo que intermedia os opostos é a imaginação. Para Jung era na fantasia que todos os opostos estavam unidos, e a função transcendente era essencialmente uma operação da imaginação (DANTAS, s/d, p. 9).

Jung comprehende na realidade da psique esse processo de lidar com as oposições, os contrários, através da fantasia e da imaginação. Um fator interessante a se considerar aqui dentro da história da construção de sua teoria, no livro *Símbolos da Transformação* (initialmente *Metamorfoses e Símbolos da Libido*, de 1912). Aqui, Jung lida com o pensamento de fantasia como sendo oposto ao que ele chama de pensamento dirigido, sendo o primeiro relacionado ao funcionamento inconsciente e o último, à consciência (JUNG, 2016, parag. 11). Já o pensamento não-dirigido é o pensamento que se aproxima da fantasia, ou é a própria fantasia (JUNG, 2016, parag. 18–20). Nesse livro vemos como a fantasia ainda é vista como oposição – ou antítese – da cultura, da consciência, mas mais adiante, em 1921 no livro *Tipos Psicológicos* ele reconhece a fantasia não como uma oposição inconsciente à consciência, mas como uma síntese – resultado da função transcendente – entre outros dois polos, a saber, o princípio das idéias, o *esse in intellectu*, e o princípio da materialidade, o *esse in re*:

Pareceu-me necessário trazer em detalhes a exposição fundamental de Kant, porque é exatamente aqui que encontramos a divisão mais clara entre *esse in intellectu* e *esse in re*. Hegel se opõe a Kant pois não se pode comparar o conceito de Deus com cem táleres imagináveis. Mas, diz Kant, com razão, que a lógica abstrai de todo conteúdo, pois não seria mais lógica se prevalecesse um conteúdo. Como sempre, não existe, entre o lógico ou-ou, um *tertium*, sobretudo do ponto de vista da lógica. Mas entre *intellectus et res* ainda existe *anima* e este *esse in anima* torna supérflua toda a argumentação ontológica (JUNG, 2019, p. 59).

Jung reconhecia a limitação da lógica que colocava entre o intelecto e a materialidade uma contradição. Seria o mundo formado e compreendido apenas através das ideias, defendido pelo idealismo, ou então o mundo seria formado por matéria sensível, tangível que independe do sujeito que pensa sobre ela? Esse é o debate que Jung está tentando compreender nessa parte do livro estudando a filosofia medieval dos Universais – ou categorias universais do conhecimento, análogos às ideias puras de Platão, que serviriam de base para toda a realidade sensível – e suas duas formas de compreendê-los, ou como meras palavras ou sopros de voz – a posição dos nominalistas – ou como apontando para uma realidade objetiva e concreta – a posição dos realistas. Logicamente, um negava a possibilidade de verdade do outro lado, mas Jung reconhece que há sim uma possibilidade de encontrar um terceiro ponto, se compreendermos a natureza dessa oposição, que ele descreve em seu estudo ao analisar a proposta de Abelardo, o conceitualismo, para a oposição histórica entre nominalismo e realismo, por mais que em si tenha sido falha e ainda mantid-se unilateral (JUNG, 2019, p. 65).

Ainda assim, devemos reconhecer que houve uma tentativa de conciliação, por mais que ela permanecesse unilateral e não levasse em consideração o ponto de comunicação entre os opositos, a perspectiva psicológica do *esse in anima*. A unilateralidade do conceitualismo está no fato de ser ainda uma proposição intelectual para um problema da realidade, ignorando o aspecto material do problema, pois um conceito é também uma construção do intelecto, do pensamento, tal qual é o discurso ou são as palavras.

Toda expressão lógico-intelectual, por mais perfeita que seja, retira da impressão objetiva sua vitalidade e imediatidate. Ela tem que fazer assim para poder chegar a uma formulação. Com isso se perde, no entanto, o que parece ser o mais essencial para a atitude extrovertida: a relação com o objeto real. Não há, portanto, nenhuma possibilidade de encontrar, através de uma ou outra atitude, uma fórmula de conciliação satisfatória. E mesmo que seu espírito o suportasse, o homem não poderia persistir nessa divisão que não diz respeito apenas a uma filosofia longínqua, mas ao problema diuturno do relacionamento do homem consigo mesmo e com o mundo. E como, no fundo, é desse problema que se trata, a divisão não pode ser resolvida discutindo-se os argumentos dos nominalistas e realistas (JUNG, 2019, p. 65).

Dante desse problema, precisamos encontrar uma outra solução. A discussão filosófica, lógico-intelectual, pode servir para os caminhos e objetivos filosóficos, mas para a realidade da psicologia, limitar-nos apenas a essa realidade é ignorar o outro lado

da relação do sujeito com o mundo objetivo real, campo onde residem os fenômenos psicológicos estudados e trabalhados. Essa é a preocupação de Jung ao construir sua teoria, não apenas compreendê-la lógico-intelectualmente mas também oferecer uma ferramenta de trabalho que compreenda a relação do sujeito com seu mundo e por isso há a necessidade de uma compreensão psicológica. A compreensão do fundamento de sua psicologia através do conceito de Função Transcendente e sua dialética dos opostos nos permite entender como a perspectiva psicologia, o *esse in anima*, nos ajuda a ter a base para resolver esse problema tanto científica quanto empiricamente.

CONCLUSÃO

O projeto de uma psicologia como ciência carrega o fardo de precisar conciliar vários pressupostos que entram em contradição por conta da natureza de seu fenômeno, o ser humano. Muitas propostas de psicologia, por conta disso, tentam afastar-se das humanidades e correr para os amparos da lógica e métodos das ciências da natureza, mas isso faz com que os fenômenos psicológicos sejam vividos como impulsos neuroquímicos ou determinações sócio-econômicas de determinantes materiais da sociedade. Nenhuma delas leva em consideração a experiência do sujeito em primeira pessoa, sua subjetividade.

Os projetos de psicologia como ciência humana já trazem outro dilema, descrito por Castañon da seguinte maneira:

O dilema imposto por esta escola filosófica [positivismo] aos cientistas psicológicos é o da pretensa obrigação de escolher entre duas alternativas, porque não dizer, catastróficas: devem eles distorcer a imagem de homem para adequá-la ao método científico legado pela ciência moderna ou, então, abandonarem a ciência moderna e criarem sua própria versão idiossincrática de método de investigação, que se adeque a sua imagem de ser humano (CASTAÑON, 2007, p. 105).

Como os cientistas humanos não pretendem desumanizar seu objeto de estudo, o que sobra seria fazer uma própria versão idiossincrática de ciência, que não segue os mesmos caminhos clássicos das ciências modernas. E esse foi o caminho proposto por Jung em sua obra. Diante da incapacidade lógica de lidar com determinados fenômenos humanos, ele propôs outras duas ferramentas, a sincronicidade e a função transcendente, uma para dar conta das limitações da causalidade e a segunda para dar conta das limitações da lógica formal, ambas partindo da experiência psicológica subjetiva como base de compreensão.

Vale frisar aqui que a sincronicidade não se pretende ser uma substituta ao princípio da causalidade, apenas uma alternativa quando esse princípio não se apresenta como a ferramenta lógica mais adequada; muito menos a função transcendente deve ser utilizada como pressuposto lógico total, pois ela é descritiva de um processo psicológico complexo que nos ajuda a compreender como nossa psique funciona de forma dialética e como,

consequentemente, podemos compreender os fenômenos psicológicos de forma dialética, partindo-se, inicialmente, da experiência do sujeito, principalmente diante das várias contradições que eles nos apresentam.

REFERÊNCIAS

- CASTAÑON, G. A. Psicologia Humanista: a história de um dilema epistemológico. **Memorandum**, v. 12, p. 105–124, 2007.
- DANTAS, A. **Psicologia Dialética: Uma crítica interna à psicologia junguiana**. 2a Edição ed. São Paulo: Clube de Autores, 2019.
- DANTAS, A. **Psicologia: Analítica ou Dialética?** Symbolon - Estudos Junguianos, , s/d. Disponível em: <http://www.symbolon.com.br/artigos2.htm>. Acesso em: 20 jul. 2021
- ELLENBERGER, H. F. **The discovery of the unconscious: the history and evolution of dynamic psychiatry**. London: Fontana, 1994.
- FIGUEIREDO, L. C. M.; SANTI, P. L. R. DE. **Psicologia, uma (nova) introdução; uma visão histórica da psicologia como ciência**. 2a Edição ed. São Paulo: EDUC, 2000.
- FONTANA, J. A solução de Karl Popper para o problema da indução. **Ciberteologia - Revista de Teologia & Cultura**, v. II, n. 8, p. 55–62, 12 2006.
- GHIRARDELLI JUNIOR, P. **História Essencial da Filosofia**. São Paulo: Universo dos Livros, 2009. v. 1
- GIEGERICH, W. A serious misunderstanding: Synchronicity and the generation of meaning. **Journal of Analytical Psychology**, v. 57, n. 4, p. 500–511, 2012.
- JUNG, C. G. A Prática da psicoterapia: contribuições ao problema da psicoterapia e à psicologia da transferência. Petrópolis: Vozes, 1985. v. 16/1
- JUNG, C. G. **Sincronicidade**. Petrópolis: Vozes, 1991. v. 8/3
- JUNG, C. G. **A energia psíquica**. Petrópolis: Vozes, 2008. v. 8/1
- JUNG, C. G. **Psicologia do inconsciente**. Petrópolis: Vozes, 2014. v. 7/1
- JUNG, C. G. **Símbolos da Transformação**. Petrópolis: Vozes, 2016. v. 5
- JUNG, C. G. **Tipos psicológicos**. Petrópolis: Vozes, 2019. v. 6
- MILLER, J. C. **The transcendent function: Jung's model of psychological growth through dialogue with the unconscious**. Albany: State University of New York Press, 2004.
- MOUTINHO, L. D. S. Humanismo e anti-humanismo Foucault e as desventuras da dialética. **Natureza humana**. v. 6, n. 2, p. 171–234, dez. 2004.

MYERS, S. The five functions of psychological type. **Journal of Analytical Psychology**, v. 61, n. 2, p. 183–202, 2016.

POPPER, K. R. **Conjecturas e Refutações**. Tradução: Sérgio Bath. 5. ed ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

SOLOMON, H. The Transcendent Function and Hegel's Dialectical Vision. **Journal of Analytical Psychology**, v. 39, p. 77–100, 1994.

VON FRANZ, M.-L. **Adivinhação e sincronicidade: a psicologia da probabilidade significativa**. São Paulo: Editora Cultrix, 2003.

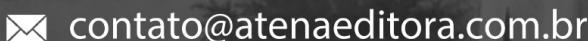
XAVIER, C. R. A história do inconsciente ou a inconsciência de uma história? **Revista da Abordagem Gestáltica**, v. 16, n. 1, p. 54–63, jun. 2010.

DIÁLOGOS HORIZONTAIS ENTRE CIÊNCIA E ESOTERISMO

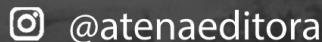
NA PSICOLOGIA ANALÍTICA



www.atenaeditora.com.br



contato@atenaeditora.com.br



@atenaeditora



www.facebook.com/atenaeditora.com.br

DIÁLOGOS HORIZONTAIS ENTRE CIÊNCIA E ESOTERISMO

NA PSICOLOGIA ANALÍTICA

🌐 www.atenaeditora.com.br

✉️ contato@atenaeditora.com.br

📷 [@atenaeditora](#)

⬇️ www.facebook.com/atenaeditora.com.br