

© Futuro Ancestral

Tradição e revolução científica
no pensamento de C. G. Jung

Laís Mourão

O Futuro Ancestral

Laís Mourão

1998

EDITORA



UnB

A autora é doutora em antropologia social, professora da Faculdade de Educação na Universidade de Brasília, pesquisadora e consultora em educação ambiental e ecologia humana.

Em seu trabalho acadêmico, a autora integra uma equipe de professores e de alunos, de graduação comunitária.

Neste trabalho, a abordagem psicoantropológica de base junguiana vem sendo utilizada para sistematizar metodologias apropriadas à mudança cultural de comportamentos e valores, tomando-se como referência os princípios ambientalistas e ecológicos.

O FUTURO ANCESTRAL



FUNDAÇÃO UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA

Reitor

João Claudio Todorov

Vice-Reitor

Erico Paulo Siegmar Weidle

EDITORA UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA

Diretor

Alexandre Lima

CONSELHO EDITORIAL

Presidente

Emanuel Araújo

Alexandre Lima

Álvaro Tamayo

Aryon Dall'Igna Rodrigues

Dourimar Nunes de Moura

Emanuel Araújo

Euridice Carvalho de Sardinha Ferro

Lúcio Benedito Reno Salomon

Marcel Auguste Dardenne

Sylvia Ficher

Vilma de Mendonça Figueiredo

Volnei Garrafa

Laís Mourão

O futuro ancestral

Tradição e revolução científica no
pensamento de C. G. Jung

Direitos exclusivos para esta edição:
EDITORA UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
SCS Q. 02 Bloco C N° 78 Ed. OK 2º andar
70300-500 – Brasília - DF
Fax: (061) 225-5611

Copyright © 1997 by Laís Mourão

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta publicação poderá ser armazenada ou reproduzida por qualquer meio sem a autorização por escrito da Editora.

Impresso no Brasil

SUPERVISÃO EDITORIAL
AIRTON LUGARINHO

PREPARAÇÃO DE ORIGINAIS
JOELITA DE FREITAS ARAÚJO

REVISÃO
GILVAM JOAQUIM COSMO

CAPA
FERNANDO LOPES

EDITORACÃO ELETRÔNICA
MÍRIAM DE FRANÇA MOREIRA

SUPERVISÃO GRÁFICA
ELMANO RODRIGUES PINHEIRO

ISBN: 85-230-0474-2

Ficha catalográfica elaborada pela
Biblioteca Central da Universidade de Brasília

| | |
|------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| M929 | Mourão, Laís O futuro ancestral: tradição e revolução científica no pensamento de C. G. Jung / Laís Mourão – Brasília : Editora Universidade de Brasília, 1997. 92 p. 1. Psicologia jungiana. 2. Psicanálise. 3. Jung, Carl Gustav. I. Título. |
|------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|

CDU - 159.964.26 J95

O nascimento do novo é precedido da união do que estava separado, íntima penetração que cria o novo ser.

C. G. Jung.

Sumário

INTRODUÇÃO, **9**

JUNG E A OBJETIVIDADE CIENTÍFICA, **13**

A NOÇÃO DE ENERGIA, **25**

ORIENTE X OCIDENTE: UMA INTERPRETAÇÃO COMPARATIVA, **47**

Jung e a hermenêutica da tradição ocidental, **47**

Jung e a relação hermenêutica com o Oriente, **57**

Construção de um modelo estrutural-evolucionista, **70**

CONCLUSÃO, **83**

BIBLIOGRAFIA CITADA, **89**

BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTAR, **91**

Introdução

Carl Gustav Jung (1875-1961)

Jung é um grande mestre, segundo pai da jovem ciência da psicologia. Muitos se enganam a respeito de uma suposta “rixa” com Freud. Ele apenas via além, com o olhar de quem veio de muito antes. Sua compreensão do fenômeno psíquico desbrava novas pistas para uma visão mais englobante, transdisciplinar e cosmológica, do humano. Ele integra o biológico no cultural, respondendo a seu modo ao desafio de uma época de revolução científica: criar novas sínteses, articulando conhecimentos de áreas tão distintas como a medicina, a biologia, a psicologia, a antropologia e a física relativista.

Por isso, no trabalho a seguir, a construção desse fascinante personagem quer delinear o seu perfil de homem de ciência e de pesquisador, que foi ao mesmo tempo filósofo e terapeuta. Isso é feito por meio de uma leitura interpretativa de seus textos, seguindo algumas questões-chaves que servem de trilha para a compreensão da essência de seu pensamento.

A origem do texto que se segue foi o segundo capítulo de minha tese de doutorado, defendida em 1992 e intitulada “O psíquico e o simbólico: contribuições para uma abordagem junguiana da cultura”. Nela realizo um diálogo epistemológico entre o pensamento de Jung, contextualizado em seu campo histórico-cultural, e o pensamento de antropólogos que, a meu ver, com ele se afinam, alguns seus contemporâneos, como Lévy-Bruhl, Marcel Mauss, Evans-Pritchard e Claude Lévi-Strauss.

O pensamento antropológico, ou seja, a consciência coletiva própria desse campo intelectual acadêmico, construiu ao longo de sua história a auto-imagem de sua também muito jovem ciência, como sendo destinada a tornar-se a “verdadeira ciência do homem”. A título de contribuição para a consolidação desta tão nobre

vocação, o principal objetivo da tese, apresentada na área da antropologia, foi propor uma base conceitual interdisciplinar para a compreensão psicoantropológica dos fenômenos culturais, a partir da visão junguiana.

A obra que se segue surgiu originalmente como fruto necessário e momento indispensável desta trajetória, na qual as incursões na mandala dos textos de Jung geraram respostas trazidas de volta no fluir do meu próprio texto. Agora vem a público refeito, querendo ser de alguma valia para que possamos ir construindo um novo modo de ver e de ser.

As três questões-chaves que organizam a reflexão que se segue são: a preocupação com a objetividade científica, a construção teórica da noção de energia e a interpretação comparativa das tradições Oriente/Ocidente. Elas funcionaram como rotas de navegação pelas quais os textos de Jung foram penetrados, núcleos de significado aglutinadores de mais sentido, no tecer da interpretação.

A indagação sobre a delimitação junguiana da objetividade científica revelou nosso personagem profundamente envolvido no processo cultural de mudança de paradigmas que já marcava a cultura europeia no início deste século. Esta primeira parte do texto mostra como Jung trabalhou por dentro do campo intelectual da psicologia, fazendo crítica ideológica quando necessário, como é o caso do biologismo freudiano, e abrindo caminho para conceituações interdisciplinares, como no caso de sua construção de uma nova dimensão do objeto da psicologia: a realidade transpsíquica dos arquétipos e do inconsciente coletivo.

A questão do conceito de energia nos mostra o fascínio pelas ciências da natureza, com o qual Jung iluminou sua concepção da energia psíquica. Por essa via, ele ampliou a teoria freudiana da libido e integrou a dimensão antropológica, percebendo a função simbólica como canal viabilizador da relação homem-natureza. O debate com a física relativista também é fundamental para a compreensão junguiana da dinâmica dos sistemas psíquicos, sua circulação intra e intersubjetiva, sua interface com os processos naturais e culturais.

Por fim, a questão da interpretação comparativa Oriente/Ocidente elucida os procedimentos transdisciplinares pelos quais Jung vai em busca de validação para suas idéias sobre a psique, fora do campo do pensamento científico europeu. Sua crí-

tica ideológica e sua interpretação simbólica da tradição cristã, dominante na formação cultural européia, apóiam-se na percepção de um fenômeno cultural de tensão entre a ortodoxia, ou visão de mundo dominante, e as linhagens esotéricas de conhecimento. O pensamento heterodoxo cristão, cujo processo de transmissão assume um caráter oculto e iniciático, foi abordado por Jung através dos textos da gnose e da alquimia medievais. Revela-se aí o seu profundo enraizamento cultural na tradição européia, que ele busca compreender em nível pessoal e coletivo. Assume a tarefa de contribuir para a “correção das projeções”, na evolução histórica do pensamento europeu, tarefa para a qual o estudo da alquimia veio trazer pistas importantes. Ele faz a crítica do dualismo patológico que cindiu a mente ocidental, desejando resgatar, tanto junto a seus clientes, quanto na leitura da tradição esotérica, os arquétipos cristãos originários. Nessa tentativa, acaba por alcançar uma compreensão integrativa das relações de continuidade lógica e histórica que ligam o pensamento mágico-alquímico, a religião e a ciência, na cultura ocidental. Ao mesmo tempo em que lhes ressalta a similitude de serem construções de sentido ligando homem–mundo, consciência–natureza, aponta também suas diferenças enquanto formas distintas e complementares de conhecimento.

Em relação ao Oriente, revela-se com nitidez a qualidade hermenêutica e comparativa, forte marca da personalidade intelectual de Jung. Ele aborda os sistemas filosóficos orientais enquanto alternativas culturais, cuja diferença pode ser útil para a terapia cultural da mente ocidental. Em seu diálogo com o hinduísmo, o budismo e o taoísmo, Jung busca detectar as diferenças culturais Oriente/Ocidente, e as aproximações conceituais entre a sua psicologia analítica e as idéias psicológicas contidas nos textos dessas tradições ancestrais, por ele comentados. Dessa comparação, ele extrai uma interpretação estrutural-evolucionista, com base num modelo de transformações triádicas, que ilumina questões essenciais sobre as possibilidades de evolução da consciência coletiva ocidental. Assim ele permite compreender o sentido dos caminhos até aqui tentados, e perceber a presença cada vez mais forte de uma finalidade de totalização que move a evolução histórica da humanidade.

No momento atual de minha pesquisa, quatro anos depois da criação deste texto, o olhar da psicoantropologia junguiana conti-

nua sendo útil, servindo agora de veículo à reflexão sobre a prática da educação ambiental e ecologia humana, interesse central de meu projeto de pós-doutorado. Tal interesse veio a se realizar institucionalmente como pesquisa articulada ao ensino e à extensão universitária, desde 1994, na Universidade de Brasília. Atuar na perspectiva da formação de formadores ecologicamente conscientes trouxe uma serventia prática à criação teórica. Introduziu a indagação sobre o método pedagógico, num contexto cultural de urgentes transformações éticas, de valores e comportamentos, tendo em vista nossa responsabilidade diante da crescente degradação das condições de vida biológica e cultural no planeta. Nada melhor do que a inspiração de um grande terapeuta, filósofo e homem de ciência para ajudar a iluminar esse caminho.

Jung foi e será sempre um grande mestre, porque seus textos são fontes inesgotáveis de sabedoria, generosidade e compaixão.

Jung e a objetividade científica

O pensamento de Jung é fortemente marcado, desde o primeiro momento, pela abertura de novos caminhos, tomando por base um esforço de interpretação da herança de conhecimentos recebida, tanto no terreno específico da psicologia como no vasto campo da cultura européia.

Em seu Prefácio à segunda edição (1934) de *O eu e o inconsciente*, obra que representa o resultado de três décadas de trabalho sobre a questão do inconsciente coletivo, Jung declara sentir-se penetrando “um novo campo de consciência até agora inexplorado”, apresentando nessa obra a “formulação de um complexo psíquico de experiências que até o momento não foi objeto da reflexão científica” (1987-a: VIII).

Jung vê na psicologia uma dimensão de ciência natural, cujo objeto é a natureza humana em seu aspecto biológico e instintivo. Sua noção de *instinto*, porém, é uma transformação da noção freudiana de libido, ampliando-a para incluir a idéia de uma função geradora de pensamento simbólico. A psicologia junguiana está firmemente ancorada em terreno biopsíquico, superando o biologismo freudiano, ao formular uma dialética evolutiva entre o biológico e o cultural.

Ao contrário de Lévi-Strauss (1976), que via a mesma questão sob a ótica de uma regulamentação cultural da natureza, Jung concebe o biopsíquico como uma natureza coletiva inconsciente, que distingue os humanos das demais espécies naturais. Essa natureza coletiva inconsciente é gerada a partir de um “instinto de representação e ação” característico dos humanos. Ela se manifesta a partir dos arquétipos, que são estruturas-matrizes formadoras da percepção, impulsos energéticos geradores dos símbolos culturais.

Para Jung, o inconsciente coletivo é o verdadeiro objeto da psicologia, já que a função dessa ciência é a de ampliar a consciência humana, por meio do conhecimento do inconsciente. Não

admira, portanto, encontrar no pensamento junguiano referências e diálogos com outras áreas de conhecimento, científicas ou não. Sua obra se constitui num amplo esforço de construção teórica da transição entre o paradigma cartesiano da psicologia freudiana e a abordagem que, a partir dele, ficou conhecida como psicologia analítica, ou simbólica. É natural que aí se encontrem diálogos fecundos com outras áreas de saber, já que uma inter e transdisciplinaridade espontâneas são traços típicos das situações de mutação paradigmática.

A natureza espontânea desse fenômeno é comprovada também pelo seu contato com textos ancestrais de tradições orientais, com os quais ele estabelece uma relação hermenêutica, essencialmente referida ao caráter psicológico e científico de sua reflexão, procurando ler neles como se manifesta e é tratada a dimensão psíquica da condição humana. Esse uso do método comparativo deve-se basicamente ao fato de que Jung aborda esses textos consciente da natureza simbólica de sua linguagem. O encontro com a diferença cultural é por ele encarado como um evento psíquico e espiritual, que lhe inspira respeito e abertura receptiva:

(...) os espíritos medíocres, em contato com a cultura estranha, perdem-se numa cega autodestruição, ou numa atitude crítica tão incompreensível quanto presunçosa. Como apenas tateiam a superfície externa, nunca bebendo o vinho ou comendo o pão da cultura estrangeira, jamais permitem que ocorra a *communio spiritus*, aquela transfusão e penetração mais íntima que prepara e gera um novo nascimento (Jung, 1987-c:46).

Os encontros transdisciplinares de Jung são movidos pela busca de apoio filosófico para seu empreendimento conceitual na área da psicologia. Também em relação à ancestralidade da cultura européia, ele deseja encontrar uma base histórica, de compreensão sobre as questões ligadas à noção de inconsciente coletivo. Ele dedica muitos anos de estudo à gnose e à alquimia medievais, procurando compreender sua forma de lidar com os fatos psíquicos. No capítulo de suas *Memórias* intitulado “Gênese da obra”, ele se refere à sua preocupação de encontrar “prefigurações históricas” que comprovassem suas interpretações sobre a existência do inconsciente coletivo. Ele enfatiza aí a necessidade do uso de docu-

mentação e comparação históricas, como método de correção dos preconceitos e condicionamentos pessoais do observador, principalmente na psicologia. Em seu prefácio de 1954 a *Mysterium Coniunctionis*, sua obra madura sobre a alquimia, ele se ocupa, uma vez mais, em apontar a necessidade de validação dos conceitos psicológicos sobre o inconsciente, diante do perigo em que se encontra o pesquisador da psique, de ser “vítima da própria subjetividade”. A validação, nesse caso, vem principalmente de fora do campo acadêmico da psicologia, apoiando-se hermeneuticamente em vertentes laterais da tradição cristã medieval e em tradições ancestrais do Oriente.

Assim, a questão da objetividade científica coloca-se para Jung sob o aspecto de uma luta contra o subjetivismo intrínseco à própria natureza do objeto da psicologia. A superação desse problema implica encontrar uma base natural e histórica comum, capaz de conferir objetividade ao fato psicológico. Podemos mesmo dizer que o pensamento junguiano encontra-se profundamente ligado à preocupação fenomenológica de objetividade, no seu sentido mais essencial de instaurar o discurso do sujeito numa distância existencial em relação ao objeto. Foi o que conduziu Jung a uma crítica radical dos aspectos ideológicos do cartesianismo no pensamento científico europeu e, mais especificamente, no caso do *biologismo*, do qual trataremos mais adiante. A questão da objetividade dos fatos psíquicos impõe a Jung um extremo cuidado ao tocar nos limites do conhecimento científico, diante de dimensões que este talvez seja incapaz de compreender. Trata-se, assim, de uma questão epistemológica onde ele reflete sobre a relação sujeito–objeto no campo de sua própria disciplina, questionando a concepção dominante que define seu objeto como sendo de natureza subjetiva e individual.

Dessa forma, a noção de objetividade encontra-se logicamente articulada, no pensamento de Jung, à questão da subjetividade, quer enquanto qualidade do fato psicológico, quer enquanto natureza do sujeito do conhecimento científico. Além disso, ele trabalha também com a noção de quatro *funções psíquicas* (emoção, pensamento, sensação e intuição), vendo sempre a razão científica como um canal de expressão da consciência, entre outros modos possíveis de conhecimento. Talvez por isso mesmo, ele pode tocar, sem qualquer ansiedade cartesiana, na questão dos limites da re-

flexão científica, em relação a fenômenos que transcendem a capacidade de compreensão racional. Para ele, o fundo objetivo da subjetividade é a consciência coletiva, da qual a razão científica é parte, apontando seus próprios limites enquanto consciência interiorizada de um sujeito individual e coletivo.

A própria realidade do inconsciente coletivo aparece, por vezes, no pensamento de Jung, como uma dimensão desconhecida, cujo desvendamento está constantemente a exigir do sujeito um trabalho de ampliação da consciência, e, conseqüentemente, de si mesmo. É nesse sentido que ele atribui grande importância ao contato com a diferença cultural, como forma não só de atribuir maior objetividade ao conhecimento, mas também de ampliar a autoconsciência coletiva, numa postura muito próxima da abordagem hermenêutica e comparativa da ciência antropológica.

Temos sempre necessidade de um ponto de vista fora do objeto de nossas preocupações, a fim de podermos considerar eficazmente a alavanca da crítica. Isso é especialmente verdadeiro quando se trata de fatos psicológicos, pois estamos muito mais implicados subjetivamente neles do que em qualquer outra ciência. (...) Como, de fato, poderíamos tomar consciência de particularidades nacionais se nunca tivéssemos tido ocasião de olhar de fora nossa própria nação? Olhar de fora significa olhar do ponto de vista de uma outra nação. Para isso, precisamos adquirir um conceito suficiente da alma coletiva estrangeira, e, nesse processo de assimilação, chocamo-nos sempre com todas as incompatibilidades que constituem o preconceito nacional e a particularidade da nação. Tudo que me irrita nos outros pode ajudar-me no conhecimento de mim mesmo (Jung, 1989:218).

Dessa forma, Jung traduz em sua atitude metodológica a noção hermenêutica de que o processo de conhecimento humano se faz no jogo da polaridade psíquica entre o eu e o outro, o homem e o mundo. A comparação é entendida como modo de compreensão do sujeito sobre si mesmo, mediante uma dialética existencial com o objeto.

Transitando entre as fronteiras da razão e da intuição, o pensamento junguiano chega assim a definir o mundo psíquico como uma totalidade subjetivamente delimitada, mas que possui uma capacidade de abertura à compreensão do que está fora dela, quer

pertença ou não ao mundo dos fenômenos psíquicos. Colocando-se à beira de limites aparentemente intransponíveis, mas desejando ao mesmo tempo avançar a compreensão para além deles, Jung constrói o caminho de sua própria interpretação do fenômeno humano.

(...) toda a nossa experiência da chamada realidade é psíquica: cada pensamento, cada sentimento e cada ato de percepção são formados de imagens psíquicas, e o mundo só existe na medida em que formos capazes de produzir sua imagem (Jung, 1989:303).

Vemos aí a polaridade essencial que forma o núcleo da concepção junguiana do fato psíquico. De um lado, a dimensão psíquica é definida como uma camada de fenômenos que atua como um véu, limitando nossa visão de uma outra realidade. Porém, Jung observa que não pretende com isso sugerir “que exista *somente* a psique”, mas indicar a necessidade de que se desenvolvam formas de percepção e de pensamento adequadas à compreensão de um “objeto não-psíquico transcendente”, cuja natureza real nossos órgãos sensoriais não podem captar.

(...) nunca acreditei que nossas percepções pudessem apreender todas as formas de existência. Por isso, estabeleci o postulado de que o fenômeno das configurações arquetípicas – acontecimentos psíquicos por excelência – repousa sobre a existência de uma base *psicóide*, isto é, condicionalmente psíquica, mas ligada a outras formas de ser. Por falta de elementos empíricos, não conheço as formas de existência que são correntemente designadas pelo termo “espiritual”. Sob o ponto de vista da ciência, não é importante o que eu possa crer a esse respeito. Devo reconhecer minha ignorância. Mas na medida em que os arquétipos se revelam eficazes, são para mim *efetivos*, se bem que eu não saiba em que consistem realmente. É verdade que isso é válido não só em relação a eles, mas à natureza mesma da psique. De qualquer modo que se exprima, ela nunca poderá ir além de si mesma (Jung, 1989:303).

Por um lado, Jung deixa clara aí sua idéia da impossibilidade do conhecimento do transcendente pelo psíquico, na medida em que o órgão total de percepção da consciência humana teria suas próprias limitações, não sendo capaz de expressar algo que o

transcende. Mas, por outro lado, ele define a existência de um campo de fenômenos objetivos que ocorrem na subjetividade humana, e que é teoricamente compreendido por meio das noções de inconsciente coletivo e de arquétipo. Tais fenômenos estariam situados nos limites *transpsíquicos* do real. Com legítimo espírito científico, Jung procura registrar esses fenômenos como fazendo parte do objeto da psicologia, considerando-os como indícios de um vasto campo aberto à compreensão humana.

Levando em conta tais possibilidades, presto viva atenção aos estranhos mitos da alma; observo o que se passa comigo e o que me acontece, estejam em concordância ou não com meus pressupostos teóricos (idem, 260).

Tudo indica que Jung tendia a identificar o “não-psíquico” com a dimensão dos fenômenos físicos, no sentido energético concebido pela física einsteiniana. Isso se expressa, por exemplo, na sua interpretação dos arquétipos enquanto fenômenos *psicóides*, tal como na citação acima, revelando seu esforço de articulação conceitual entre os objetos da física e da psicologia.

A tendência à ampliação dos limites objetivos do pensamento científico surge na reflexão de Jung desde os seus primeiros anos de pesquisa. Em fins do século XIX, ainda como estudante de medicina, ele se dedica ao estudo dos fenômenos parapsicológicos e da literatura espírita, com a intenção de descobrir explicações científicas para os mesmos. Entre 1900 e 1902, ele pesquisa como médico psiquiatra, num hospital em Zurique, o método da associação de idéias, com o qual descobre a forma energética do movimento de compensação consciente/inconsciente. Em 1902, ele defende sua tese de doutorado em medicina, intitulada “Sobre a psicologia e a patologia dos fenômenos ditos ocultos”. Nesse texto, ele procura deslocar a abordagem causal patologizante de tais fenômenos, assim como das neuroses, para sua interpretação energética como um processo de equilíbrio consciente/inconsciente. Dessa primeira etapa de sua longa pesquisa sobre a psique humana, Jung tira o núcleo da futura idéia de “complexo autônomo do inconsciente”, o qual, por enquanto, é visto apenas como uma múltipla manifestação de “partes inconscientes”.

Aniela Jaffé, discípula e colaboradora de Jung nos seus últimos anos de vida, realizou um levantamento biográfico dessa questão, apontando as etapas, na vida de Jung, de uma longa pesquisa sobre os assim chamados “fenômenos ocultos”. Esse tema levou-o a estabelecer contato não só com a parapsicologia, como também com a área da física relativista. Devido à forte aproximação de sua concepção energética da psique com as realidades descobertas nesta última, Jung é naturalmente atraído para essa fronteira interdisciplinar. Em 1919, ele faz uma conferência na Sociedade Britânica de Pesquisas Físicas, sobre as “Bases psicológicas da crença nos espíritos”, na qual reafirma a interpretação de sua tese de doutoramento, quanto ao caráter autônomo dos complexos inconscientes, e sua manifestação como projeções. Por ocasião da segunda edição desse texto, trinta anos depois (1947), Jung acrescenta a essas idéias a sua concepção de *arquétipo*, o impulso energético gerador desses fenômenos. Contudo, declara também ter acumulado, juntamente com a pesquisa psicológica dos mesmos, uma dúvida a respeito da capacidade explicativa da abordagem meramente psicológica dos fenômenos que são objeto da parapsicologia. Ele postula a existência da dimensão *transpsíquica*, que se confirma nas novas descobertas da física, como uma dimensão de realidade diversa do mundo dos fenômenos causais e espaço-temporais. Essa seria a dimensão do inconsciente coletivo, dos fenômenos de natureza *psicóide*, uma idéia básica para lidar com as questões de acausalidade e de anulação do tempo-espaço, próprias do objeto da parapsicologia. Jung vê os *arquétipos* como suportes dessa realidade transpsíquica, grandezas energéticas que ele concebe como simultaneamente psíquicas e físicas. Daí o nome “psicóide”, que ele usa para referir-se ao mesmo fenômeno que os físicos observam no mundo quântico da matéria, na oscilação onda-partícula. Para ele, esse conceito toca o fundo possível, no mergulho da razão científica, nos segredos existentes para além da terceira dimensão. Aí ele julga alcançar os limites da objetividade científica, e prefere deter-se no próprio mistério de uma dimensão inalcançável pela razão reflexiva.

Em sua pesquisa sobre o debate de Jung com a parapsicologia, Jaffé mostra que, a partir de “O espírito da psicologia”, texto de 1946, ele fala do *arquétipo em si*, como uma grandeza incognoscível pela consciência, um dispositivo estrutural comparável ao

sistema-eixo de um cristal, que pré-ordena os eventos parapsicológicos acausais. Ele não defende mais a idéia de que os espíritos seriam projeções de complexos psíquicos autônomos do médium, mas abraça o enigma e passa a refletir sobre sua existência mesma. Em 1948, num prefácio que depois recebeu o título de “Psicologia e espiritismo”, Jung questiona-se sobre a natureza da realidade transpsíquica enquanto dimensão atemporal e não-espacial. Jaffé cita, ainda, uma carta de 1960, um ano antes de sua morte, onde ele fala das “forças existenciais da temporalidade interior e da temporalidade exterior” e de uma vida “fora do tempo”, paralela à que transcorre “dentro do tempo”, concluindo: “É até possível que nós mesmos existamos simultaneamente nos dois mundos, coisa que, por vezes, pressentimos” (Jaffé, 1988:24).

O pensamento de Jung provoca uma profunda alteração no modo científico de encarar as questões sobre a objetividade dos fatos psíquicos. O conceito de inconsciente coletivo refere-se a uma dimensão existente para além da realidade imediata, e que portanto não é captável por meio do paradigma cartesiano. Com isso, ele inverte a abordagem freudiana, postulando o englobamento da consciência pela dimensão do inconsciente coletivo:

Sem dúvida alguma, a consciência originou-se do inconsciente. No entanto, quase não pensamos nesse fato, e daí a nossa tendência constante de identificar a psique com a consciência ou, pelo menos, a considerar o inconsciente como um derivado ou efeito da consciência (por exemplo, lembramos a teoria freudiana da repressão) (Jung, 1984:55).

Jung coloca, juntamente com a relativização da razão científica positivista, a alternativa da utilização de outras funções psíquicas, ao lado do pensamento racional, para a percepção dos fatos gerados pelo inconsciente coletivo, apontando como tarefa da investigação científica descobrir as possibilidades de conexão entre a consciência e o inconsciente. Em suas *Memórias*, ele aborda sob diversos ângulos o modo pelo qual ele mesmo teve acesso a essa dimensão dos fatos psíquicos:

A diferença maior entre a maioria dos homens e eu reside no fato de que em mim as “paredes divisórias” são transparentes. É uma particularidade minha. Nos outros, elas são muitas vezes

tão espessas, que lhes impede a visão; eles pensam, por isso, que não há nada do outro lado. Sou capaz de perceber, até certo ponto, os processos que se desenvolvem no segundo plano; isso me dá segurança interior. (...) Ignoro o que determinou a minha faculdade de perceber o fluxo da vida. Talvez tenha sido o próprio inconsciente, talvez os meus sonhos precoces, que desde o início marcaram o meu caminho (Jung, 1989:307).

O inexplicável e o inesperado sempre seduziram o pensamento de Jung, levando-o a tocar os extremos limites da intransponibilidade, diante dos quais curva-se em reverente submissão:

Desisto de chegar a um julgamento definitivo, pois o fenômeno da vida e o fenômeno do homem são demasiado grandes. À medida que envelhecia, menos me compreendia e me reconhecia, e menos sabia sobre mim mesmo (Jung, 1989:309).

Esse lado do pensamento de Jung pode ser qualificado como uma compensação da sua preocupação com o caráter empírico-factual do objeto da psicologia, atuando como um fator diluidor da voracidade racionalista própria do campo intelectual acadêmico. Ele faz o discurso científico ser atravessado por uma advertência e um chamado à humildade, diante do reconhecimento da hierarquia parte-todo, na relação do pensamento racional com uma totalidade que o contém. A sua reverência diante do enigma pode ser vista como uma opção por deter-se nos limites seguros da razão, no campo científico, embora ele tenha, ao lado disso, desenvolvido em seus últimos anos um profundo sentimento de pertencimento sensível à natureza, em tudo semelhante à relação taoísta entre o homem e o universo. No texto “Retrospectiva” de suas *Memórias*, ele cita mesmo Lao-Tsé como manifestação do arquétipo do Velho Sábio, identificando-se com a sua visão de mundo:

(...) a idade avançada é uma limitação, um estreitamento. E, no entanto, acrescentou em mim tantas coisas; as plantas, os animais, as nuvens, o dia e a noite, e o eterno no homem. Quanto mais se acentuou a incerteza em relação a mim mesmo, mais aumentou meu sentimento de parentesco com as coisas. Sim, é como se essa estranheza, que há tanto tempo me separava do mundo, tivesse agora se interiorizado, revelando-me uma di-

menção desconhecida e inesperada de mim mesmo (Jung, 1989:310).

Resta sempre, nesse ângulo do pensamento de Jung, um sabor de antagonismo irreconciliável entre pólos opostos, como se subitamente se tornasse impossível harmonizar percepções vindas de canais e funções psíquicas diversos, como razão, emoção, intuição e sensações. Pressente-se que a lição taoísta não tenha sido completamente penetrada, pois Jung esbarra nos limites da razão científica, assumindo esses limites como os de sua própria compreensão do mundo.

A obra de Jung foi produzida com plena convicção de um serviço de ampliação da autoconsciência humana, dando continuidade à pesquisa científica do inconsciente iniciada por Freud. Jung amplia a noção freudiana de inconsciente para além do impulso sexual do sujeito isolado em si mesmo, abrindo a compreensão do psíquico ao ponto de vista coletivo, no sentido filogenético e cultural. Para ele, a dimensão do inconsciente coletivo é um fenômeno psíquico observável para além da existência da consciência individual, representando um coletivo humano naturalizado, um ponto de encontro entre natureza e cultura.

No entanto, ainda há algo que, no pensamento de Jung, fica na sombra da razão, ou seja, toda a questão da interpenetração entre a natureza psíquica e a mente humana. A cosmologia junguiana permanece na cisão cartesiana que impede a razão científica de banhar-se no conhecimento produzido por meio das funções psíquicas da emoção e da intuição. Isso pode ser exemplificado na forma pela qual Jung concebe a relação entre mito e ciência. No capítulo de suas *Memórias* que se intitula “Sobre a vida depois da morte”, ele apresenta a questão da relação entre os mundos da consciência e do inconsciente em termos de “aquém/além”, “mundo dos vivos/mundo dos mortos”, advertindo que o falar a respeito do incognoscível só pode ser verdadeiramente empreendido pela via da fabulação, do contar histórias, o *mythologeîn* (mitologizar). O mito seria a linguagem legítima de expressão humana sobre o transcendente, e não o discurso lógico-científico. Por isso, ele vê a relação entre o pensamento mítico e científico como uma oposição irreconciliável:

O homem mítico reivindica certamente “algo além”, mas o homem na sua responsabilidade científica não pode dar-lhe assentimento. Para a razão, o fato de mitologizar é uma especulação estéril, enquanto para o coração e a sensibilidade essa atividade é vital e salutar: confere à existência um brilho ao qual não se quereria renunciar. Nenhuma motivação seria suficiente, aliás, para justificar essa renúncia (Jung, 1989:261).

Nessa incompatibilidade entre mito e ciência podemos ver a marca positivista que consiste em privilegiar o conhecimento racional como uma forma superior de compreensão, em detrimento da relação simbólica com o mundo. Neste sentido, o modelo racionalista de pensamento próprio da cultura ocidental a partir de Platão permanece também como solo epistemológico do pensamento de Jung, mesmo aí onde a consciência vislumbra a relatividade de toda existência fenomênica.

A questão da objetividade científica, no contexto da construção do pensamento junguiano, fica clara também no próprio processo de criação do conhecimento sobre o inconsciente, no conjunto de sua obra. No capítulo das *Memórias* intitulado “Gênese da obra”, Jung sintetiza os dois aspectos implicados em seu compromisso com o pensamento científico. De um lado, o compromisso intelectual com os limites e princípios da lógica racional. A respeito de *Mysterium Coniunctionis*, ele comenta o fato de estar aí consagrada a fundamentação histórica de toda a sua pesquisa sobre o inconsciente, encontrando assim um limite objetivo à produção do conhecimento racional nessa área, e nesse momento histórico:

Assim, minha tarefa foi cumprida e minha obra terminada. No momento em que atingi o fundo sólido, toquei ao mesmo tempo o limite extremo daquilo que era, para mim, cientificamente atingível: o transcendente, a essência do arquétipo em si mesmo, a propósito do qual não se poderia formular mais nada de científico (Jung, 1989:194).

De outro lado, encontra-se a profunda identificação da obra acadêmica de Jung com sua experiência de vida. Isso lhe ensinou que a pesquisa do inconsciente envolve o observador nas malhas da manifestação do objeto observado, de um modo que pareceria

inadequado à luz dos critérios de objetividade positivistas, mas que se constitui na própria condição de possibilidade do conhecimento dos fenômenos extrafísicos. Tal como ocorre também na situação de pesquisa da física quântica, o objeto só se manifesta a partir da existência de um sujeito disposto a formar com ele uma polaridade fenomênica:

Minhas obras podem ser consideradas como estações de minha vida; constituem a expressão mesma do meu desenvolvimento interior, pois consagrar-se aos conteúdos do inconsciente forma o homem e determina sua evolução, sua metamorfose. Minha vida é minha ação, meu trabalho consagrado ao espírito é minha vida; seria impossível separar um do outro (Jung, 1989:194).

Vemos assim que, a essa qualidade existencial do pensamento de Jung, à qual já nos referimos como um modo antropológico e hermenêutico de relação sujeito–objeto, corresponde uma percepção intuitiva da natureza energética do mundo fenomênico e da polaridade que lhe é inerente. Entramos, assim, na questão da concepção energética do objeto psíquico no pensamento de Jung.

A noção de energia

Antes de mais nada, é importante saber distinguir as contribuições de Freud e Jung sobre a concepção de energia psíquica, compreendendo-as no contexto de suas respectivas inserções no movimento das transformações culturais no início deste século.

Do ponto de vista epistemológico, Freud e Jung representam dois momentos distintos do processo de mutação paradigmática no campo da psicologia, bem como no contexto cultural europeu. Schorske (1967) traça um interessante retrato de Freud como personagem da crise de identidade do liberalismo vienense, na transição entre os séculos XIX-XX. Ele interpreta a leitura freudiana do mito do Édipo a partir do ponto de vista de um sujeito em busca da própria identidade, comparando-o com Nietzsche e Schopenhauer, que também respondem a essa crise cultural, buscando formular um modo de reinserção da experiência humana no mundo da natureza. Por outro lado, pode-se também interpretar o papel transformador do pensamento de Freud a partir de sua formulação do conceito de inconsciente, sua resposta teórica ao conflito político e existencial da época. Na interpretação de Foucault (1988), Freud realiza na área da psicologia uma superação do humanismo clássico, do homem absoluto do iluminismo, transformando-o em humanismo científico, onde o homem se vê dominado por forças biológicas e sociais que lhe são superiores. Assim, o sujeito pensante cartesiano descobre-se psiquicamente submisso aos instintos e à repressão social, numa abordagem denunciadora das amarras que se ocultam por trás do liberalismo burguês. Como também observou Hauser (1976), Freud apontou a repressão como mecanismo básico mediante o qual a cultura desvia e modifica a energia instintiva, canalizando-a para o trabalho produtivo, de acordo com a visão de mundo protestante. A abordagem essencialmente dualista de Freud permanece no conflito entre a natureza e o social, o que seria reforçado pela sua interpretação edipiana da evolução histórica.

Já no caso do pensamento junguiano, trata-se de um outro tipo de inserção cultural, principalmente no que se refere a suas articulações no campo intelectual europeu naquele momento. Como já vimos, ele se esforçou por realizar amplos diálogos com outras áreas de conhecimento, buscando efetuar a transição entre o positivismo freudiano e uma concepção mais ampliada da psique humana. Os mais importantes contextos de contato transdisciplinares na experiência de Jung ocorreram nos Congressos de Eranos, fórum de debates criado em 1933 por Olga Fröbe, em Zurique, e pelo historiador Rudolf Otto. Estes se inspiraram na instituição grega do *erano*, ou seja, o convite para um banquete ao qual os convidados retribuem com um “presente espiritual”: canções, poemas ou falas improvisadas. Assim, o clima dos Congressos de Eranos era de encontro artístico e intelectual, constando da idéia original a proposta de um “confronto dos grandes antagonismos existentes na religiosidade e espiritualidade ocidental e oriental” (Jaffé, 1988:88). No decorrer dos anos, Eranos transformou-se num “lugar de intercâmbio de idéias das ciências naturais e espirituais, da religião e mitos, da psicologia e da mística ou gnose, do histórico e do atemporal, do racional e do irracional” (idem).

Jung teve uma participação central na organização e realização dos congressos, desde sua fundação, em 1933, até 1951, data de sua última presença nos encontros. Aniela Jaffé ressalta a importância que ele atribuía a essa rara oportunidade de encontro com pesquisadores de múltiplas áreas de conhecimento e produção cultural, sob a égide da nobre hospitalidade da senhora Fröbe, que inspirava o clima de amizade, simpatia, troca e integração de saberes e experiências entre seus convidados. Durante os anos da II Guerra, ficou ainda mais explícito o seu caráter independente, acima das especializações científicas e das nacionalidades. Jung definiu-o, em 1942, como “a única plataforma europeia onde os representantes da espiritualidade da Europa ainda podem se encontrar, longe dos mal-entendidos políticos e das tensões” (Jaffé, 1988:90). Jung valorizava especialmente, em Eranos, o contato pessoal propiciado por esses encontros, a “livre discussão em mesa-redonda, acima de toda limitação das especialidades científicas”, sendo esse o principal ensejo de troca de idéias da psicologia junguiana com as pesquisas da física relativista e quântica.

Jung expôs amplamente a sua concepção de *energia psíquica* na obra do mesmo nome, publicada em 1928, que resume suas reflexões desde 1912, ano da ruptura com Freud. O primeiro ponto a ressaltar é a inserção de sua reflexão num campo intelectual que abrange as disciplinas da psicologia, da física e da biologia, numa construção interdisciplinar em torno da idéia de energia. Ele cita autores dessas áreas que, na transição, dos séculos XIX e XX, pensaram a idéia de energia psíquica, em analogia com a idéia de energia física. Sua primeira observação é sobre a polaridade entre as concepções causal e energética dos fenômenos físicos, existente no campo científico naquele momento. A abordagem causal prevaleceu na física newtoniana até o século XIX, enquanto a abordagem energética foi descoberta a partir da pesquisa do universo subatômico. Jung apresenta as duas abordagens, tal como as vê no campo da física e das ciências em geral, numa relação de polaridade cujos opostos devem ser unificados, já que são complementares. Ele observa que enquanto a concepção mecanicista causal refere-se às qualidades substanciais e à origem dos sistemas organizados, a concepção energética preocupa-se com as quantidades ou intensidades de relações de força que movem os sistemas, imprimindo-lhes uma direção, ao mesmo tempo em que garantem seu equilíbrio na transformação. Assim, Jung parte de uma reflexão já existente em seu campo intelectual sobre a possibilidade teórica de aplicação análoga do ponto de vista energético aos fenômenos psíquicos. Ele aponta a existência dessa concepção “psicofísica” em Von Grot (1898) e Wundt (1903), criticando-lhes um excesso de materialismo que os conduziria a ver o psíquico como uma questão de fisiologia cerebral.

O esforço de Jung em relação à criação de um novo paradigma na psicologia concentra-se exatamente em pesquisar na prática as formas da manifestação energética dos fenômenos psíquicos, já que a abordagem causal havia sido excessivamente enfatizada por Freud, caindo num reducionismo não só às causas, como a apenas uma dentre elas (noção freudiana de libido como sexualidade). Jung propõe “formar uma outra teoria”, a partir da abordagem energética, incorporando a noção do movimento finalista como uma definição do objeto por meio de suas mudanças de estado, ou seja, por meio da capacidade de substituição e permutação do sistema psíquico. Ele propõe, assim, uma correção teórica do unilate-

ralismo até então vigente nas explicações do psíquico, dissolvendo principalmente atitudes dualistas que esbarram sempre numa incompatibilidade entre as duas abordagens. Observa que são apenas pontos de vista, por sua vez também manifestados como atitudes psicológicas, e que ambos coincidem com as condições do objeto. Ele coloca, inclusive, que uma verdadeira teoria sobre a evolução do psíquico deve integrar essa polaridade de significados, dando conta ao mesmo tempo da origem e da transformação (Jung, 1987-b: 21-22). Ao chamar atenção para o aspecto complementar entre as duas abordagens, Jung supera a atitude dicotômica típica do positivismo, e passa a trabalhar num nível de interpretação mais abrangente, que lhe dá uma compreensão mais complexa do todo.

Na obra *Transformações e símbolos da libido*, de 1912, Jung propõe a concepção do psíquico como uma grandeza quantitativa que pode ser mensurada pelo que ele chamou de complexos. Trata-se do fruto das pesquisas iniciadas com o estudo da parapsicologia. Os complexos são agora apresentados como sistemas de conteúdos psíquicos que se manifestam constelados em torno de um núcleo, cuja força de atração se deve a uma quantidade específica de valor afetivo. A intensidade da carga afetiva do núcleo dos complexos foi pesquisada por Jung segundo vários procedimentos (número de constelações, frequência de manifestação, intensidade afetiva, etc.), relatados em sua obra de 1912. Ele deixa também um espaço epistemológico para os métodos e explicações causais, que seriam os que buscam conhecer a qualidade dessas manifestações enquanto seleção de conteúdos, tal como faz o método freudiano. Jung não anula as conquistas teóricas de Freud, apenas pretende ampliar o seu campo de visão dos fenômenos psíquicos. Ele integra a concepção causal freudiana na noção mais abrangente de energia, vendo esta última como uma dimensão virtual que torna possível a manifestação das forças psíquicas, entre elas a sexualidade.

A dimensão biológica ou a energia vital aparece na definição energética da psicologia junguiana como um nível de realidade que ultrapassa e engloba o psíquico, integrando-o no universo das funções biológicas em geral. Nesse sentido, a energia psíquica pode ser vista como um processo vital cuja natureza biológica pode ser até quantificada. Podemos comparar a forma de integração do biológico no pensamento junguiano, com o *biologismo* que marca o campo da psicologia. Em Freud já existe uma certa concepção

energética da psique, embora a explicação qualitativa ainda predomine. A ênfase na qualidade sexual da energia psíquica conduz Freud a reduzir o universo psíquico à condição de impulsos biológicos reprimidos e transformados pela cultura. A dinâmica do sistema psíquico fica, assim, limitada às determinações da forma estrutural biológica inalterável, que é vista reproduzindo-se na evolução do indivíduo, da infância à maturidade. Com Jung, há uma nova colocação dessas questões. Para ele, o biológico é a dimensão englobante mais imediata do psíquico, se comparada com a vastidão do mundo físico, cujos limites, para ele, beiram o insondável pela consciência humana. Assim, ele trabalha com uma noção de “natureza humana” que se diferencia da natureza em geral pelo seu traço característico de atuar segundo uma dinâmica instintiva própria. Tal dinâmica é psicofísica em sentido genérico, e biopsíquica em sentido restrito, ou seja, é um processo vital próprio da psique. Dessa forma o biológico não enseja qualquer reducionismo no pensamento de Jung, mas é pensado como uma dimensão que faz a passagem entre a natureza cósmica, com seus limites insondáveis, e a natureza propriamente humana, instintiva e arquetípica.

Na obra *A energia psíquica*, Jung aborda também a questão da energia como *arquétipo* que se manifesta na experiência cultural. Partindo da concepção desenvolvida no campo interdisciplinar física-psicologia, ele destaca primeiro o *sentido abstrato* de energia, definido como “conceito puro”, ou “uma forma de percepção imediata, dada *a priori*”, que parece corresponder à noção kantiana de categorias puras do entendimento. Sendo logicamente englobante, essa idéia abstrata permite abranger a diversidade das manifestações concretas da energia psíquica, as quais nesse outro nível, passam a ser entendidas como “forças psíquicas”, manifestas segundo qualidades diversas, das quais Freud só viu a forma sexual. Como *conceito concreto*, ou aplicado, portanto, a idéia de energia refere-se sempre ao “comportamento das forças”, cujo movimento é o objeto tanto da observação científica como da experiência cultural acumulada. A noção de *conceito aplicado* refere-se, assim, a um “estado concretista das idéias abstratas”, numa utilização produtiva da noção de polaridade como complementaridade entre os opostos. Jung classifica o conceito de energia psíquica como um desses conceitos aplicados, já que se refere a um conjunto deter-

minado de forças atuando mediante um mesmo dinamismo total. A esse conjunto de forças ele denomina *libido*, distinguindo-o, no entanto, da concepção freudiana, restrita a uma única força causal específica (sexual). Para Jung a libido é um conceito aplicado, porque decorre da idéia mais abrangente da energia física ou vital, e porque refere-se à natureza específica da energia psíquica.

Ele faz referência também às noções de energia que aparecem no material etnográfico sobre a *magia*, detendo-se especialmente no conceito de *mana*, como um exemplo de síntese entre as noções abstrata e concreta de energia. Pesquisando na obra de Hubert e Mauss (*Mélanges d'histoire des religions*, 1909), ele destaca o fato de que esses autores considerem o conceito de *mana* como uma “categoria da razão”, um núcleo de onde se desdobram outras categorias, como as de causalidade e de substância. Ele se apóia também em referências etnográficas de autores alemães, ingleses e americanos (Condrington, 1989; Tylor, 1873; Spencer e Gillen, 1904; Seligman, 1910), buscando demonstrar que a percepção da relação energética entre o homem e a natureza constitui o arquétipo central da magia, em todas as culturas. A construção cultural desse arquétipo, por meio da categoria *mana*, é considerada como um processo simultaneamente concreto e abstrato, referindo-se tanto à energia vital ou geral, quanto às forças objetivas causais responsáveis pela eficácia mágica. Tais forças são vistas como geradas a partir de determinados estados subjetivos, e dinamizadas mediante procedimentos rituais, sendo o simbolismo da linguagem ritual o meio que permite canalizar energia psíquica para a produção coletiva da cultura. Jung aponta o conceito de *mana* como um “conceito primitivo de libido”, com o seu sentido de “o eficaz”, “o poderoso”, “o criativo”. Como símbolo abstrato, *mana* refere-se à energia universal, e como símbolo concreto, ao poder de realização psíquica da magia.

A *linguagem* é entendida por Jung como veículo canalizador da energia psíquica para a produção coletiva da cultura. Ele observa que nas construções culturais onde prevalece o *princípio pré-animista*, a linguagem promove a união psíquica entre o sujeito e o objeto, permitindo o uso das leis dinâmicas da energia psíquica para a obtenção de efeitos no mundo objetivo e subjetivo. Por outro lado, as construções *animistas* operam com a personificação do objeto, separando-o do sujeito, e direcionando o processo para a

construção da alteridade. Abordando, assim, a questão da magia por intermédio de uma compreensão do que ele chama de “energética primitiva”, Jung aproveita a idéia de Lévy-Bruhl sobre a *participação mística* (Lévy-Bruhl, 1985), identificando-a com o princípio não animista de relação direta sujeito–objeto. Porém, a questão torna-se mais complexa, na medida em que Jung pretende, a partir daí, dar conta da polaridade *primitivo–civilizado*, projetando no eixo histórico os diferentes níveis de construção do arquétipo da energia. A noção de *primitivo* vai ser identificada à percepção direta da relação entre o físico e psíquico, com mediação das representações simbólicas, tal como em Lévy-Bruhl, ou seja, enquanto experiência direta. Ele comenta que a noção de *mana* é uma sinalização, na linguagem, dessa percepção direta que existe como forma simples de expressão do arquétipo. A noção de *civilização* implica em duas etapas, sendo a primeira animista, com a separação sujeito–objeto, por meio da mediação dos processos simbólicos de personificação, e a segunda baseada na separação lógica, por meio de conceitos abstratos, atingindo o nível metafísico (Jung, 1987-b:62-63). Para uma discussão mais detalhada dessa questão, ver a última parte deste ensaio.

Para perceber o pensamento de Jung como uma proposta que contém um novo paradigma de leitura dos fenômenos psíquicos, podemos tomar a sua concepção de energia psíquica como idéia de *evolução* ou de mudanças de estado, como uma capacidade da psique de permutação sistêmica, em decorrência da polaridade elementar da energia. Em seu texto de 1912, cujo título já explicita claramente essa nova concepção paradigmática (“Transformações e símbolos da libido”), ele chama atenção para três pontos depois retomados em *A energia psíquica*, pontos que são construções conceituais a partir de analogias com a teoria da energia física: o princípio de equivalência, a transformação da energia pelo símbolo e a noção de entropia.

O primeiro ponto refere-se à idéia de que a energia se conserva por transformação. Com isso, Jung quer explicar processos de mudança como processos evolutivos, “um *quantum* de libido gerando um valor correspondente sob outra forma”, tal como na interpretação de Freud sobre as repressões sexuais e suas compensações nas neuroses. Como mecanismo global, existiria, assim, uma equi-

valência energética na substituição de uma atividade psíquica por outra, nos processos de evolução da personalidade.

(...) existe um fator de extensividade psicológica que pode passar para uma nova estrutura, sem que haja transferência de partes ou de características da antiga estrutura à qual se acha vinculado. (...) A libido não abandona uma estrutura como pura intensidade, nem passa para uma outra de modo completo, mas transfere os caracteres da antiga função para a nova. (...) A atividade psíquica só pode ser substituída de maneira equivalente: assim, um interesse patológico, uma ligação intensa com um sintoma, só podem ser substituídos por outra ligação igualmente intensa com um outro interesse (Jung, 1987-b:20).

Jung acha que Freud não deu a devida atenção ao ponto de vista finalista, em sua interpretação dos fenômenos psíquicos, tendo deixado de perceber as transformações da libido no decorrer do processo evolutivo da personalidade.

A teoria evolucionista não pode prescindir do ponto de vista finalista, e o próprio Darwin trabalha com conceitos finalistas, como o da adaptação. (...) Jamais se conseguirá explicar exaustivamente o fato palpável da diferenciação e da evolução recorrendo à causalidade, pois elas exigem o ponto de vista finalista que o homem elaborou no curso de sua evolução, da mesma forma que o causal (idem, p. 22).

O segundo ponto retomado por Jung a partir da teoria energética da física refere-se a uma fusão das visões causal e finalista, numa nova interpretação dos processos evolutivos, que se traduz numa “concepção simbolista das causas”:

Aquilo que para o ponto de vista causal é *fato*, para o ponto de vista finalista é *símbolo*, e vice-versa. Por isso, (...) devemos considerar o mundo também como um fenômeno psíquico. (...) A ciência não pode esquivar-se das condições psicológicas exigidas para o ato do conhecimento. (...) A concepção simbolista das causas, que o ponto de vista energético nos proporciona, é necessária para a definição da alma... (Sem ela), os fatos seriam substâncias imutáveis que continuariam a agir incessan-

temente, como se dá, por exemplo, na teoria freudiana dos traumas (idem, p. 23).

Jung coloca, assim, na questão da evolução, uma visão das causas como meios ordenados a um fim, meios que se manifestam, no caso dos fenômenos psíquicos, como expressões simbólicas de um caminho de transformações a ser percorrido. Ele sugere interpretar “fatos como símbolos e símbolos como fatos”, concedendo especial destaque à “força de atração” do símbolo, ou seja, à quantidade de libido que confere valor às causas e lhes imprime o poder de transformação. A pesquisa causal sobre a origem da libido costuma conduzir necessariamente a “fatos elementares” de natureza biológica. Porém, trata-se apenas de um momento zero num processo de dinamização em que a energia vital gera energia psíquica. É o símbolo que atrai a energia da origem para um movimento evolutivo de natureza propriamente psíquica.

O terceiro modo de analogia do paradigma energético junguiano com as leis da física refere-se ao princípio de entropia. A entropia refere-se a uma tendência dos sistemas relativamente fechados, tal como Jung considera a psique, a atingir um ponto de estabilidade por meio do equilíbrio entre os opostos, ou seja, a tensão dos opostos gerando energia para atingir um nivelamento, ou estado de equilíbrio. Esses três pontos referentes às formas de transformação da libido resumem as diferenças básicas que fazem da concepção junguiana da libido uma tentativa de construção de um novo paradigma no campo da psicologia.

No texto que estamos analisando, Jung apresenta os conceitos fundamentais da sua teoria da libido, que podem ser basicamente traduzidos como concepções sobre as formas de *pulsação* e *canalização* da libido. A pulsação refere-se a um movimento vital permanente da energia psíquica, oscilando entre momentos de sístole e diástole, ou seja, de *recolhimento* ou contração em direção ao centro interior (como nos processos de regressão) e de *adaptação* ao meio exterior (progressão ou expansão). Trata-se de uma concepção sobre o ritmo do processo evolutivo, com um *retorno periódico ao centro*. O ritmo da energia psíquica movimenta-se na polaridade entre o *consciente* (*adaptação*) e o *inconsciente* (*recolhimento*) e, segundo o princípio de entropia, sua meta é o equilíbrio. Nesse ponto, Jung aborda a questão da *função simbóli-*

ca como função psíquica, definindo-a como um mecanismo de projeção do inconsciente coletivo sobre o mundo da consciência.

Já se levantaram muitas objeções contra a concepção de que o mito simboliza fatos psicológicos. Como se sabe, temos dificuldade de abrir mão da idéia de que o mito é, de certo modo, uma alegoria explicativa de processos astronômicos, meteorológicos e vegetativos. Dificilmente há quem negue a coexistência de intenções explicativas, porque temos provas convincentes de que o mito possui também um sentido explicativo, embora isso não seja a resposta à pergunta de por que o mito explica as coisas de maneira assim alegorizante. Essencial é que se compreenda de onde é que o mito extrai esse material explicativo (Jung, 1987-b:36).

Esse mecanismo pelo qual a *função de fabulação* imprime uma qualidade propriamente psíquica e evolutiva à energia instintiva vital é examinado por Jung a partir da idéia de *canalização da libido*, expressão que utiliza pela primeira vez em 1912, para indicar os processos de transformação, ou conversão, da libido. Para ele, o estado natural da energia vital já contém em si, ou já pode expressar-se, como um fluxo redirecionado em pontos de diferenciação que ele chama de “culturais”, mesmo quando se trata de uma “cultura natural”, como é o caso dos animais que alteram as condições naturais para sua sobrevivência: “A própria matéria orgânica é um transformador de energia, e a vida participa desse processo de transformação” (idem, p. 40).

Jung vê essas transformações acionadas por “máquinas”, que operam a passagem de uma quantidade de energia física para outras “manifestações dinâmicas equivalentes”. A *cultura* também é vista como máquina que transforma energia vital em energia psíquica, sendo resultante do processo de diferenciação evolutiva da natureza. Ele chama de “processo de trabalho” ao resultado dessa força de criação diferenciadora que é inerente à natureza, e que, no caso humano, gera um desdobramento psíquico numa nova forma dinâmica, trabalho de criação da cultura. Trata-se aí dos meios propriamente psicológicos da sobrevivência humana, que são forças de canalização da libido existente em estado instintivo natural, para a produção cultural, coletiva e simbólica. Ele fala de um “excedente psíquico” que é mobilizado por intermédio do sím-

bolo, desviando a libido de seu objeto natural instintivo e canalizando-a para um objeto *análogo* que atrai para si o valor psíquico. Essa descrição aplica-se, por exemplo, ao fenômeno da *magia*, como uma imitação psicossimbólica do instinto, que mobiliza e desvia uma parte dessa energia para outros fins, pelo ritmo musical, da dança, das palavras e das imagens, como já haviam intuído Durkheim e Mauss. Jung vê os rituais, de um modo geral, como formas desse tipo de canalização de forças naturais para fins sociais.

(...) a cultura humana, enquanto produto natural da diferenciação, é uma máquina técnica que utiliza condições naturais para transformar a energia física e química, mas também uma máquina psíquica, que utiliza condições naturais para transformar a libido (Jung, 1987-b:40).

Dessa forma, Jung chega a pensar a relação entre *natureza* e *cultura* como uma relação de transformação energética que se manifesta no processo evolutivo de construção da consciência humana, em sua progressiva diferenciação em relação ao fluxo dos processos naturais. É assim que ele vai comparar o “*homem primitivo*” com o “*homem moderno*”, em função de uma diferenciação na capacidade de domínio da consciência sobre a “natureza selvagem” (conquista técnica da natureza) e sobre a energia psíquica humana. Ele demonstra aqui uma distorção etnocêntrica típica do evolucionismo de sua época. Enquanto a consciência do primitivo é vista como totalmente mergulhada nos fenômenos naturais, “nós”, os civilizados, somos vistos como seres domesticados, porque em nós a consciência teria dominado o estado selvagem e teríamos supostamente adquirido a força da vontade, um excedente de energia psíquica disponível, utilizada para separar o sujeito do objeto.

Jung relativiza, noutros momentos, a radicalidade dessa colocação, principalmente quando se detém na reflexão sobre a *magia* e sobre o processo da *simbolização*. Distinguindo o efeito psíquico produzido pelo *ritual mágico* do efeito físico produzido pela *relação técnica* com a natureza, ele chama atenção para a dinâmica produzida pelo símbolo, em seu processo de transformação da energia psíquica. Ele chama de “símbolo real” aquele que é capaz

de transformar o valor dos objetos, como os símbolos mágicos, atuando como uma entidade em si, diferentemente da concepção semiótica do símbolo, que o confunde com um sinal, ou seja, como uma entidade que só se completa no referente. Esta última seria, podemos acrescentar, a concepção freudiana do símbolo, ao considerar, por exemplo, os sonhos como sinais de algo oculto e reprimido no inconsciente. Para Jung, o simbólico abre a possibilidade de realização de um trabalho psíquico, atuando como análogo do objeto instintivo, canalizando libido, e potencializando-a para fins sociais.

Da mesma maneira, como na natureza física, só uma parte muito pequena da energia natural pode ser convertida em uma forma utilizável na vida prática, enquanto se deve deixar a maior parte atuando inaproveitada nos fenômenos naturais, assim também em nossa natureza psíquica só uma pequena parte da energia total pode ser desviada de seu curso natural. Uma parte incomparavelmente maior não pode ser utilizada por nós, mas sustenta o curso regular da vida. (...) Só onde o símbolo oferece uma diferença de potencial maior do que a da natureza é possível canalizar a libido para outras formas. A história da civilização nos mostra amplamente que o homem possui um excedente de energia que é capaz de outra aplicação, além do fluxo natural. O fato de que o símbolo torna possível esta deflexão prova que nem toda a libido se acha fixada em uma forma natural, mas sobra uma certa quantidade de energia, que poderia chamar-se de excedente da libido (Jung, 1987-b:46).

Assim, podemos afirmar que Jung reflete em alguns momentos a própria situação existencial do homem europeu, distanciado da natureza e travando com ela uma relação de domínio técnico, de oposição e de conquista. Essa mesma visão é projetada para a questão do psíquico, sendo o símbolo o mecanismo viabilizador da “produção de trabalho psíquico”. Jung vê na magia a forma elementar da transformação da libido. Para ele, o processo mágico e a ritualização mobilizam uma energia que fica potencializada, enquanto relação simbólica com o mundo, estimulando a imaginação e “fascinando a mente”, gerando uma possibilidade de realização de trabalho psíquico. Assim, o rito mágico primitivo é visto como um mecanismo de canalização da energia instintiva para um objeto

simbólico, cuja analogia em relação ao objeto do instinto transforma a qualidade de manifestação da libido. No caso citado por Jung, das práticas de propiciação do cultivo da terra, um ritual exclusivamente masculino coloca a imagem simbólica da vagina cavada na terra, como meio transformador da sexualidade masculina em energia propiciadora da fertilidade da terra.

Por outro lado, Jung também vê a *magia* como um estágio que prepara a relação *técnico-científica* do pensamento com o mundo. A produção “real” de trabalho só aconteceria na relação técnica com o objeto, pois na relação mágica a energia psíquica ficaria “inutilizada”, como no exemplo da descoberta da eletricidade, que permite a realização técnica de uma “ação mágica a distância”. Ele cita também a alquimia medieval, tida como magia, e que hoje se chama “ciência natural”. A alquimia é vista por Jung como uma descrição em linguagem simbólica desse processo, por ele descrito em linguagem científica, de transformação da energia em estado natural para o estado cultivado ou civilizado. Muitas vezes o uso do termo *civilização* no texto de Jung assume essa conotação que se aproxima do conceito antropológico de cultura, enquanto outras vezes tende para o sentido do *moderno*, em contraste com a idéia de uma origem, numa colocação explicitamente cronológica. Por isso, para interpretar o evolucionismo junguiano, é preciso não esquecer essa marca típica de sua reflexão, que é a liberdade de lidar com as polaridades, trabalhando sempre com a idéia da complementaridade dos opostos, o que define bem a diferença do paradigma que ele inaugura na tradição da psicologia. Para ele, o *estágio primitivo* é algo que oscila entre uma condição de naturalização do humano, onde a psique é mais instintiva, e o processo de formação de símbolos, que é visto como um instinto humano específico, necessário à canalização da libido, e cuja expressão elementar é a *magia*, ou a ritualização em geral. A magia é para Jung uma experiência direta da psique primitiva, ou seja, um estado mais naturalizado da libido, que ele compara a um estado individual em que o homem é dominado pela natureza, da mesma forma como Freud definiu a doença mental, em termos de um fluxo original pré-consciente da libido, que é reconvertido pela cultura. Ele fala até mesmo da proposta terapêutica freudiana, como um método reduutivo que visa restaurar o curso natural da libido, reduzindo forma-

ções simbólicas inadequadas a seus “elementos naturais”, ou seja, a seu estado de “psique primitiva”.

Resumindo, o *instinto de representação*, ou de formação de símbolos, imprime uma dinâmica específica à libido, constituindo o fenômeno propriamente cultural, inerente à experiência humana do mundo. Jung aponta uma trajetória evolutiva da natureza à cultura, a partir de um estágio primitivo de sujeição a “poderes suprapessoais”, em direção a um processo de *civilização* que consiste em tornar-se consciente dessa sujeição e superá-la, passando a dominar tecnicamente a natureza. A relação mágica é definida como uma experiência direta que implica integração do humano na dimensão cósmica total. Por sua vez, a relação técnica supõe a separação entre sujeito e objeto, conferindo-lhe um poder de “criar trabalho” técnico por meio de processos mentais.

Um outro aspecto interessante ligado a essa questão é o da concepção de *ancestralidade* em Jung. Como fenômeno psíquico, ele a define como uma carga hereditária que contém em estado germinal os processos mentais ocorridos na série filogenética, uma experiência acumulada que é transmitida pela memória coletiva, pelos “sentimentos mnêmicos” aí gerados.

Embora a soma dos fatores hereditários seja constituída de pistas fisiológicas, foram, contudo, os processos mentais ocorridos na série dos ancestrais que as traçaram. Se tais pistas alcançam a consciência do indivíduo, isso só é possível, de novo, sob a forma de processos mentais, e embora esses processos só se tornem conscientes mediante a experiência individual e, conseqüentemente, apareçam como aquisições individuais, são, porém, pistas preexistentes que foram apenas “preenchidas” com experiências individuais. Toda experiência individual é uma dessas irrupções num leito de rio, por certo muito antigo, mas até então inconsciente (Jung, 1987-b:52).

Integrando, dessa forma, o *individual* e o *coletivo*, Jung ilumina a natureza psíquica do processo de reprodução das culturas humanas e a sua função no fluxo das transformações energéticas que existem na natureza. Da mesma forma que Freud, Jung vê a cultura, a “vida em comunidade”, como contexto propiciador do “refreamento dos instintos por processos mentais”, apontando um

fluxo de transformações que produz a cultura a partir das forças naturais, ou instintos.

O refreamento dos instintos é um processo normativo, ou, mais precisamente, nomotético (que estabelece leis), cujo poder deriva do fato inconsciente destas pistas herdadas. O espírito como princípio ativo da hereditariedade é constituído pela soma dos registros dos ancestrais, dos pais invisíveis cuja autoridade nasce de novo com a criança (idem).

Vemos aí como Jung elabora, no conceito de ancestralidade, a sua concepção da evolução humana como um processo que passa pelo nível fisiológico, mas que tem seu centro dinamizador nos processos mentais, e que, assim, é individual, ao mesmo tempo que histórico. O texto, nesse ponto, sugere que a polaridade básica desse processo se encontra na relação instinto/espírito, este último entendido como tendência progressiva de acumulação de processos mentais transmitidos cultural e fisiologicamente, luz que se impõe na escuridão da natureza instintiva. Essa polaridade pode ser também traduzida como *ancestralidade x individuação*, pois enquanto a formação e transformação da mentalidade coletiva representa uma ascendência crescente do espírito sobre o instinto, em nível individual Jung vê a manifestação de forças de diferenciação que continuam a projetar-se na cadeia evolutiva. O campo ou horizonte dessas forças é sempre individual, podendo contrapor-se à tradição, por meio de um retorno às fontes ou fatos originários essenciais. Jung justifica essa idéia também com a observação de que o processo instintivo da formação de símbolos leva o indivíduo a um estado de redução psíquica à mente coletiva, que bloqueia a expressão evolutiva da individuação, ou o desenvolvimento da personalidade. Daí ele chamar atenção para a necessidade de “cultura individual”, numa época como a nossa (ele fala na primeira metade do século XX), em que prevalece a massificação. Esse “cultivo da personalidade” corresponde ao conceito de *individuação*, no sentido de um processo de diferenciação da identidade pessoal em relação aos papéis sociais e suas representações simbólicas. Existem, assim, essas duas tensões polares no esquema evolucionista de Jung: entre instinto e espírito, e entre o coletivo e o individual,

cuja dinâmica produz as transformações energéticas que garantem o movimento evolutivo da consciência humana.

Ao definir sua idéia de evolução como um fluxo temporal de acumulação da experiência humana em dominar os instintos, por meio de processos mentais que são formações simbólicas, Jung localiza historicamente o trabalho de Freud como um momento em que a cultura européia abre uma passagem psíquica de volta ao mundo instintivo natural, refletindo aquela lei básica da energia, a lei da entropia, segundo a qual a radicalização de um dos pólos é necessária para um posterior equilíbrio entre os opostos. Porém, ele próprio se coloca numa tentativa de estimular terapeuticamente, a partir desse encontro com o inconsciente (que para ele é de natureza coletiva), uma “nova progressão como criação individual”, ou a “formação individual de símbolos”. À formação inconsciente de símbolos, própria do “estágio primitivo”, Jung contrapõe a busca da individuação, como uma unificação integradora dos conteúdos psíquicos interiores, curando a divisão da mente ocidental.

Voltando à nossa questão inicial sobre a abordagem energética junguiana, vemos que o *arquétipo da energia* aparece em sua reflexão sob três formas: como *força natural inconsciente*, que vai-se manifestando na tela da consciência humana em formação, por meio de projeções de imagens psíquicas. Em segundo lugar, Jung usa a noção de energia para compreender a *polaridade consciente–inconsciente* e sua equilibração no processo de formação da consciência, como um impulso gerado na união dos pólos individual/coletivo, e interior/exterior. O “transformador” dessa energia é o símbolo. Por fim, temos o uso *metafórico* da energia, para expressar a manifestação do ego consciente como luz que invade a escuridão do inconsciente. Nesse sentido, apesar de Jung ter invertido o foco de Freud, percebendo o inconsciente como origem das manifestações da consciência, ele ainda continua a colocar a luz na exterioridade do ego, revelando um viés bastante “iluminista” em seu pensamento. É interessante comparar esse aspecto com a sua inserção na filosofia oriental, onde a luz provém do mundo interior extraconsciente.

Um outro texto do qual podemos extrair algumas observações a respeito da abordagem energética no pensamento junguiano é o das suas *Memórias*, onde a concepção do objeto psíquico como fenômeno energético pode ser apreendida em sua conexão com o

caráter holístico do pensamento de Jung, ou seja, é a postura epistemológica de tentar compreender uma dimensão mais obscura, porém mais totalizante, enquanto explicação lógica dos fenômenos psíquicos, que leva Jung a usar o arquétipo da energia como veículo dessa compreensão.

Entre outras coisas, a psique aparece como um processo dinâmico que repousa sobre antíteses e sobre o caráter antitético de seus conteúdos, podendo ser representada como uma tensão entre dois pólos. (...) A perspectiva energética foi satisfatória enquanto princípio explicativo das ciências físicas, [e] podemos limitar-nos a ela também no que diz respeito à psicologia. Não há qualquer dado seguro que demonstre que outra concepção seja mais adaptada e, além disso, o caráter antitético, a polaridade da psique e de seus conteúdos se revelaram como um dos resultados essenciais da experiência psicológica (Jung, 1989:302).

Jung discute, a partir daí, a impossibilidade de se pensar a questão metafísica dentro dos limites da psique, no sentido que já discutimos anteriormente, argumentando que a polaridade inerente à energética psíquica impõe ao conhecimento uma condição intrínseca de relatividade que impede sua validação científica. Ele assume aí a impossibilidade de o *logos* científico lidar com o paradoxo, isto é, enquanto não integra plenamente o aspecto complementar dos opostos. Porém, o reconhecimento desse limite é a forma pela qual Jung constrói a idéia da totalidade metafísica na qual ele integra o psíquico, “segundo a perspectiva das ciências da observação”, construindo essa totalidade como campo de investigação científica.

O fato de que a polaridade está na base do dinamismo psíquico implica que a problemática dos opostos, no sentido mais amplo, penetra no campo de discussão psicológica, com todos os seus aspectos religiosos e filosóficos (*idem*).

As áreas de produção cultural mais voltadas para os aspectos metafísicos da existência humana, que são a religião e a filosofia, representam para Jung campos de investigação em torno de como a consciência se relaciona com essas questões e caminhos para a com-

preensão dos fenômenos psíquicos. Porém, ele vê a psique humana como uma totalidade relativamente fechada e limitada, embora tenha aberto o grande portão que é o conceito de *individuação* à compreensão do processo de ampliação da consciência e tenha mesmo reconhecido essa força de evolução como um fenômeno da natureza em geral. Esse é um ponto interessante para compreender a ambigüidade da relação de Jung com as expressões metafísicas na cultura oriental, como veremos adiante, e também com a tradição cristã ocidental (gnose e alquimia).

Mediante o esforço de mostrar as limitações da psique, não quero de forma alguma sugerir que existe *somente* a psique. Mas quando, e na medida em que se trata de percepção e de conhecimento, não temos meios de ver além da psique. A ciência está implicitamente convencida de que existe um objeto não-psíquico transcendente, mas sabe também como é difícil reconhecer a natureza real do objeto, particularmente quando o órgão das percepções é deficiente ou inexistente, ou quando as formas de pensamento que lhes seriam adaptadas não existem, ou ainda estão por ser criadas. No caso em que nem nossos órgãos sensoriais, nem seus aparelhos auxiliares artificiais nos garantem a existência de um objeto real, as dificuldades aumentam em proporções gigantescas, de maneira que se é simplesmente tentado a negar tal objeto (Jung, 1989:303).

Com as noções de *inconsciente coletivo* e de *arquétipo*, Jung atingiu seu limite no trabalho de tradução da dimensão metafísica em termos de conceitos científicos. No entanto, ele não deixa de abrir uma possibilidade a mais, sugerindo a existência de formas ainda inexploradas de se exercitar uma possível troca intersubjetiva na relação de conhecimento:

A linguagem com que me explico deve ser equívoca, isto é, de duplo sentido, se quiser levar em conta a natureza da psique e seu duplo aspecto. É conscientemente e com deliberação que procuro a expressão de duplo sentido: para corresponder à natureza do ser, ela é preferível à expressão unívoca. Minhas predisposições naturais me levariam a ser muito claro. Isto não é difícil, mas iria de encontro à verdade. Permito voluntariamente que todas as gamas sonoras ressoem, visto que, por um lado, elas existem de fato, e, por outro, podem dar uma imagem mais

fiel da realidade. A expressão unívoca só tem sentido quando se trata de constatar fatos, e não quando se trata de interpretação, pois o “sentido” não é uma tautologia, mas inclui em si sempre mais do que o objeto concreto do enunciado (Jung, 1989:322).

Esse duplo sentido que deve ter a linguagem adequada à natureza do objeto, a percepção da sua necessidade, aponta para uma passagem através da qual o pensamento junguiano, superando o objetivismo, aborda a natureza intersubjetiva do seu objeto. A energia arquetípica aparece, assim, para Jung, como uma subjetividade expressa nas manifestações simbólicas e como uma entidade com autonomia própria, em relação à consciência humana, um objeto paradoxalmente inacessível. Somente uma percepção da linguagem como veículo da energia psíquica pode manter a tensão entre essas dimensões polares, na medida em que se explore o caminho da ambigüidade, ou da complementaridade dos opostos, do que é visível aos sentidos humanos e do que se encontra para além dos limites da sua compreensão em cada momento.

Nesse sentido, vamos complementar esta reflexão sobre o paradigma energético no pensamento junguiano com uma pontuação mais precisa sobre a questão da linguagem. Estamos considerando aqui duas amplas e genéricas divisões das teorias da linguagem, distinguindo, de um lado, as abordagens de cunho racionalista, que tratam a linguagem como um sistema formal de signos, onde o símbolo aparece como um caso específico de significação; e, de outro, as abordagens que definem a linguagem como um ser vivo, com valor produtivo na construção do real, detendo-se em sua eficácia psicossimbólica. Todorov (1979:294) aponta o essencial da herança saussureana em termos de uma identificação da linguagem com a lógica racional, e um conseqüente reducionismo do simbólico a uma visão formalista, incapaz de integrar a dinâmica linguagem-mundo. Por outro lado, Gilbert Durand (1988) ressalta o procedimento fenomenológico de abordar a linguagem a partir da identificação do pensamento simbólico como um tipo específico de conhecimento, uma forma de percepção direta do mundo. As concepções de Freud e Jung sobre o simbólico situam-se em algum ponto entre esses dois enfoques, sendo Freud mais dominado pelo primeiro modelo, e Jung pelo segundo.

Essa questão pode ser exemplificada ao examinarmos a noção de *projeção* no pensamento de ambos, sob o prisma das concepções do símbolo aí envolvidas. Para Freud, o que se projeta no símbolo é um disfarce, uma expressão indireta do desejo reprimido e dos conflitos daí resultantes. A linguagem simbólica comporta, assim, um conteúdo manifesto e um sentido latente, sendo este último o que a terapia busca trazer à percepção consciente. Para Jung, a linguagem deriva da atuação de dinamismos arquetípicos que estruturam a formação da consciência. Assim, enquanto a projeção é para Freud um falso conhecimento, para Jung ela é um mecanismo intrínseco ao exercício da função simbólica, e da função do conhecimento em geral, atuando a partir da capacidade de transformação da energia psíquica inerente ao símbolo. Como o pensamento de Freud parte da idéia de um conflito entre a natureza e a cultura, sua concepção da linguagem reflete esse pressuposto, o que pode ser claramente identificado na sua leitura do Édipo e em seu conceito de cultura.

Já o pressuposto de Jung refere-se à possibilidade de uma relação criativa entre o indivíduo, a cultura e a natureza, por meio do dinamismo psíquico que o instinto de representação e os impulsos arquetípicos liberam. Para ele a projeção, enquanto relação especular, lida com imagens refletidas, tanto entre subjetividades como na relação com o mundo exterior, imagens que vão progressivamente diferenciando-se e definindo-se como percepção das relações eu-outro. A *projeção* é, assim, a forma natural de experiência e conhecimento do mundo, e a sua manifestação elementar é simbólica. Isso significa que essa forma de expressão trabalha com a polaridade contida na energia psíquica que o símbolo mobiliza. A linguagem fica assim impregnada do poder de atuar no mundo, realizando fenomenicamente as estruturas pré-formativas dos arquétipos. A projeção é vista aí como processo de construção e criação do mundo pela consciência, sendo que o tipo de conhecimento que se produz depende da combinação específica das funções psíquicas mobilizadas na experiência simbólica (sensação, emoção, pensamento e intuição). Quando Jung se refere, por exemplo, à interpretação como empatia (*Einfühlung*), ele está falando de um tipo de projeção que privilegia a intuição como capacidade de comunicação com o objeto, podendo-se perceber aí um

elo significativo entre os níveis epistemológico, psicológico e simbólico de expressão da consciência.

É de se notar a filiação direta do pensamento de Jung à tradição romântica alemã, principalmente por intermédio de Goethe, tendo, portanto, incorporada à sua formação intelectual, a percepção da linguagem como expressão de uma consciência criadora, mais do que como uma relação formal de representação, no sentido racionalista. Todorov (1979:203) mostra como Goethe desenvolveu a reflexão sobre o símbolo como um modo intuitivo de apreensão do mundo, em oposição à razão abstrata, através da discussão sobre a diferença entre o símbolo e a alegoria (onde esta última representa o pólo racional). Também no pensamento de Schiller e Schelling, a expressão simbólica difere da expressão conceitual, por estar ancorada numa relação de participação entre sujeito e objeto. Nessa tradição, o símbolo tem origem inconsciente, une os contrários, exprime o indizível, e não é arbitrário, pois carrega em sua imagem psíquica a marca formal do sentido que expressa. Jung vai desenvolver essas idéias em sua concepção do símbolo como um ser vivo, carregado de energia psíquica, manifestando-se segundo o jogo das polaridades arquetípicas que o mobilizam.

A abordagem formal da linguagem considera o símbolo uma espécie (exótica) de signo, e é somente no romantismo que o pensamento simbólico ganha valor como uma forma legítima e diferenciada de conhecimento, em contraste com o pensamento científico, mas sem ser considerada inferior, apenas diversa. A postura fenomenológica viria, em seguida, promover a harmonização conceitual entre a subjetividade da expressão simbólica e a objetividade de suas criações, questão à qual Jung viria acrescentar a idéia da complementaridade e das combinações possíveis entre as funções psíquicas aí envolvidas. Chevalier (1973) refere-se a essa questão em termos da polaridade entre a lógica simbólica e a lógica racional, que opera por signos e conceitos. Ele comenta as tentativas de Piaget e de Jung em definir o pensamento simbólico a partir de uma coerência lógica, o primeiro a partir da relatividade das construções simbólicas, e o segundo com base na universalidade dos arquétipos. A lógica simbólica funda-se na percepção de relações inapreensíveis pela lógica racional, porém a complementaridade entre ambas oferece potencialidades ainda inexploradas:

Ao se eliminarem metodicamente para progredir em seu caminho próprio, razão e intuição atraem-se mutuamente. Uma preserva a outra de seus abusos e de suas tentações, e uma enriquece a outra com suas explorações (Chevalier, 1973:XLIV).

Na perspectiva junguiana, o pensamento simbólico implica sempre um mergulho no inconsciente coletivo, na experiência subjetiva, para a aquisição de novos níveis de percepção.

Em síntese, o ponto de diferenciação entre as concepções do símbolo de Freud e Jung pode ser localizado na abordagem energética e finalista de Jung, em contraste com a abordagem causal freudiana. Jung integra os aspectos estruturais e dinâmicos da linguagem, vendo o símbolo como uma entidade viva, que produz efeitos de transformação sobre o mundo interno e externo. Sua concepção do símbolo mágico como um análogo do objeto instintivo, potencializando a libido para fins coletivos, permite compreender a tensão permanente entre a subjetividade e o coletivo, que caracteriza a dimensão psíquica da reprodução cultural.

Oriente x Ocidente: uma interpretação comparativa

Jung e a hermenêutica da tradição ocidental

Já nos referimos anteriormente à qualidade de enraizamento cultural que é própria da obra de Jung, no sentido de que ele busca a validação de suas idéias a respeito do objeto psíquico no nível de informações históricas e etnográficas, transitando em fronteiras transdisciplinares. Em *Memórias*, ele fala da pesquisa sobre a gnose e a alquimia medievais como uma busca de “prefiguração histórica” das suas experiências com o inconsciente, na tradição européia cristã. Essa preocupação tem a ver, entre outros aspectos, com a questão da “volta à origem”, ou “volta ao centro”, como uma dinâmica inerente aos processos psíquicos, e também como um *método de aproximação indireta*, que ele propõe à investigação científica, para abordar o objeto do inconsciente, método que ele também vai descobrir nos textos da alquimia oriental. Em termos de sua ligação com a tradição cristã européia, Jung começa com o estudo de textos gnósticos, interessado no lado maternal dessa tradição, a qual enfatiza a função do princípio feminino e do renascimento espiritual, em contraposição ao patriarcalismo da tradição dogmática dominante. Em seguida, ele descobre a questão da *alquimia*, primeiro num sonho de 1926, descrito em suas *Memórias*, onde ele vê uma grande biblioteca de obras alquimistas dos séculos XVI e XVII, e depois em 1928, quando Richard Wilhelm lhe entrega o texto taoísta “O segredo da flor de ouro”, no qual Jung descobre uma descrição das etapas de transmutação energética da psique, afirmando que o texto ensinou a ele a “essência da alquimia” (1989:180). Em seguida, vai dedicar o período de 1930 a 1940 ao trabalho de realizar a biblioteca de seu sonho, e decifrar a

simbologia dos textos, cobrindo o período histórico dos séculos III a XVIII.

Ele elabora, assim, uma verdadeira fusão de horizontes que revela uma continuidade histórica entre a gnose, a alquimia e a sua psicologia do inconsciente, estabelecendo uma ponte para o passado, e contribuindo para a construção do futuro, no processo histórico da tradição ocidental.

Vi logo que a psicologia analítica concordava singularmente com a alquimia. As experiências dos alquimistas eram minhas experiências, e o mundo deles era, num certo sentido, o meu. Para mim isso foi, naturalmente, uma descoberta ideal, uma vez que percebi a conexão histórica da psicologia do inconsciente. A possibilidade de comparação espiritual, remontando até à gnose, conferia-lhe substância. Estudando os velhos textos, percebi que tudo encontrava o seu lugar: o mundo das imagens, o material empírico que colecionara na minha prática, assim como as conclusões que disso havia tirado. Comecei, então, a perceber o que significavam tais conteúdos numa perspectiva histórica (Jung, 1989:181).

Um aspecto interessante a ser observado é que Jung vai buscar, no universo da tradição cristã, justamente as *heterodoxias*, ou seja, o campo cultural que produz conhecimento desviante da vertente politicamente dominante do cristianismo. Em suas conferências sobre alquimia, Marie-Louise von Franz (1987) analisa a dinâmica cultural existente entre as idéias conscientes coletivas, que sustentam as tradições ortodoxas, ou seja, os padrões culturais que orientam a relação do sujeito com o mundo exterior, os quais enfatizam sempre a *extroversão* como um movimento de busca da integração no todo social e seus valores; e os movimentos de ruptura que ocorrem geralmente nos momentos históricos de mutação cultural, caracterizando-se pela ênfase na *introversão* e na experiência pessoal com os símbolos, num contato direto do sujeito com o inconsciente coletivo, depósito de novas possibilidades inexploradas. Jung considera que uma psicologia do inconsciente deve necessariamente lidar com material coletivo, já que o próprio fato da neurose é uma comprovação da existência de uma dimensão que ultrapassa a consciência em seus conteúdos pessoais, e que remete a uma temporalidade ancestral, portadora de imagens ar-

quetípicas. Em sua pesquisa sobre os alquimistas, ele descobre uma busca igual à sua, de lidar com um processo de transformações psíquicas, vistas tanto a nível pessoal quanto coletivo, bem como a busca da realização de uma finalidade, que ele chamou de processo de *individualização*, e que, na alquimia, é a realização da “união mística”.

A noção de *idéias conscientes coletivas*, proveniente do pensamento junguiano e utilizada por von Franz a respeito da alquimia, aponta com clareza para o processo pelo qual a simbologia se forma por meio da interpretação coletiva de experiências individuais que manifestam os arquétipos, e cujo processo de seleção visa adaptar a experiência pessoal ao simbolismo transmitido pela tradição. A noção de *cultura* que se encontra subentendida nessa reflexão implica a percepção da dialética entre as experiências pessoais e o coletivo, entendido este como uma espécie de “padrão médio” ou senso comum resultante daquelas experiências. Esse tipo de abordagem dos fenômenos culturais resulta da inversão junguiana da proposta de Freud quanto à definição do objeto psíquico, deslocando, como vimos, o foco da questão para o universo do inconsciente coletivo. Von Franz (1987:6) fala numa “observação do inconsciente através dos indivíduos”, destacando que os sistemas religiosos, as mitologias, são formas simbólicas de manifestação de uma dimensão coletiva inconsciente, que é o real objetivo da psicologia analítica junguiana. O modo de transmissão das idéias conscientes coletivas é o da tradução das experiências pessoais em termos de um sistema de categorias culturais que vai sendo construído e transformado nessa dialética. Von Franz identifica, nos momentos históricos de manifestação da alquimia, situações culturais de “inversão de uma situação psíquica”, onde a alquimia vem enfatizar a relação receptiva com a natureza, em contraposição ao impulso patriarcal de domínio técnico. A receptividade psíquica implica, por outro lado, uma introversão, valorizando, como já apontamos, um contato pessoal direto com o inconsciente coletivo, o que seria uma atitude de união entre sujeito e objeto, tal como ocorreu na experiência de Jung, durante seus anos de reclusão e auto-observação psíquica (1913-1917).

A abordagem junguiana dos processos culturais destaca, assim, uma dialética permanente entre a experiência imediata e direta do inconsciente por meio da consciência individual e a consciência

coletiva que atua pelas formas culturais codificadas em linguagem simbólica. Essa polaridade manifesta-se, em alguns casos, pela atribuição de um grande espaço à experiência individual direta e pela existência de um mínimo de codificação na consciência coletiva, como no exemplo dos esquimós, citado por von Franz (1987:7), enquanto noutros casos, como na cultura europeia do século XX, o excesso de codificação conduz a um tal efeito de obstrução da manifestação criativa do inconsciente, que torna inevitável, pela lei energética da entropia, o desencadeamento de “movimentos compensatórios” heterodoxos. Jung vê na alquimia um processo desse tipo, que atua por meio de projeções diretas dos arquétipos, atraindo imagens complementares às da simbologia dominante, e percorrendo uma volta às origens, como um método intrínseco à evolução da consciência humana.

É com base nessa interpretação que Jung se refere, em suas *Memórias*, ao processo de “dissociação metafísica” do cristianismo, na passagem do Antigo para o Novo Testamento:

(...) Satã, que, no Antigo Testamento, pertencia ainda ao séquito imediato de Jeová, passou a representar a oposição eterna e diametral ao mundo de Deus. Foi impossível extirpá-lo, depois disso. Assim, pois, não é de se admirar que, já no começo do século XI, aparecesse a crença de que o criador do mundo não fosse Deus, mas o Diabo. Isso foi no início da segunda metade da era cristã, quando o mito da queda dos anjos já havia relatado que os anjos que perderam a graça divina é que haviam ensinado aos homens as ciências e as artes perigosas (Jung, 1989:288).

Nessas páginas de suas *Memórias*, Jung dialoga com o mito cristão, guiado pela intenção terapêutica e hermenêutica de expor a lógica do dualismo inerente a essa cosmologia, tal como também tenta expor o pensamento alquimista, em relação à polaridade homem-mundo. Ele vê a chamada crise da cultura europeia, a partir da transição dos séculos XIX-XX, como fruto de um dogmatismo patológico do cristianismo, uma cisão esquizóide, que se manifesta, por exemplo, pelo simbolismo da luz e das trevas, e que engendra necessariamente compensações psíquicas, sob a forma das imagens da unidade presentes nas formações simbólicas heterodoxas, como na gnose e na alquimia. Estas, por sua vez, aproximam-se

estruturalmente dos símbolos de totalidade encontrados na etnografia das sociedades primitivas e das culturas orientais, razão pela qual aparecem juntas no pensamento junguiano, como conformações de sua própria compreensão dos fenômenos do inconsciente coletivo. Pois é justamente a união dos opostos que gera os símbolos da totalidade, ou vice-versa, de modo que à individuação, como processo de totalização da identidade pessoal, corresponde um movimento de correção do excesso de codificação do modelo patriarcal cristão, por meio da integração do pólo matriarcal oposto e da reconstrução da totalidade.

Ao se propor realizar uma “ampliação psicológica” do espírito europeu, mediante uma crítica cultural que remonta às origens da civilização cristã, para resgatar seus arquétipos primitivos originais, Jung define sua relação hermenêutica com essa tradição como uma relação médico-científica e terapêutica, tal como declara em seu prólogo a *Aion*, em 1950. Ele se propõe a retomar o sentido relegado à marginalidade cultural pelo cristianismo dominante, desde os primeiros tempos da religião oficial do império romano, seguindo a intuição de que aí se oculta um movimento psíquico de compensação, em relação às lacunas do dogmatismo oficial. À polaridade filosófica entre ortodoxia e heterodoxia corresponde, no nível da organização institucional, a relação esoterismo/exoterismo; no nível político, a relação ordem/marginalidade; no nível psíquico, a relação introversão/extroversão; e no nível simbólico, a relação luz/trevas, ou verdade/segredo, entre outras.

O gnosticismo é uma filosofia prática sincrética, que surge historicamente da união de elementos árabes, judaicos e cristãos com o neoplatonismo, o qual, por sua vez, faz a síntese das tradições egípcia, indiana e grega. Sua influência na alquimia cristã se dá pela transmissão dos gnósticos gregos, feita pelos árabes na Europa medieval. Ao se tornar religião oficial de Estado, a Igreja Católica rejeitou o esoterismo cristão primitivo não transmitido pelos evangelistas. Todas as seitas e personalidades cristãs gnósticas identificam-se na busca de unir realização espiritual e ciência natural, reintegrando as polaridades luz-trevas, corpo-espírito, bem-mal, separadas na idéia dominante da culpa original do homem.

Von Franz (1987) refere-se, por exemplo, aos textos de Umail, também chamado Senior, um personagem árabe da tribo Tamin,

que viveu em inícios do século X. Sua influência no campo da alquimia européia revelou-se a partir dos séculos XII–XIII, quando foi traduzido para o latim, tornando-se “um dos mais famosos textos medievais do mundo alquímico latino”. Em seu contexto islâmico originário, Umail foi um herege xiita, cuja interpretação do Alcorão divergia da versão oficial sunita:

Os xiitas desenvolveram um extenso sistema místico de interpretação simbólica e, desse modo, podem ser comparados aos místicos medievais, que também tentaram interpretar a Bíblia de forma simbólica. (...) Poderíamos traçar uma comparação com a cisão paralela entre as tendências talmúdica e cabalística na tradição judaica. Os xiitas corresponderiam à Cabala, os verdadeiros introvertidos, que estavam mais dirigidos para uma interpretação simbólico-psicológica e uma experiência pessoal da verdade religiosa, em contraste com as pessoas de orientação literal, que preferiam insistir no dogma e no texto sagrado (Von Franz, 1987:91).

O aspecto de ocultismo e de transmissão de um segredo, próprio a essas linhas de tradição esotérica, é uma correspondência do seu caráter iniciático, decorrente da natureza intrinsecamente in-comunicável (inefável), pessoal e única da experiência que revela ao sujeito o seu pertencimento e integração no universo que é seu objeto de conhecimento. Na interpretação junguiana, a alquimia é uma ciência oculta da unidade psicofísica, no sentido de que ela busca integrar conhecimento da natureza e experiência psíquica, sujeito e objeto, unindo-os num processo de transmutação. Em seus dois textos sobre Paracelso (1929 e 1941), Jung enfatiza essa característica própria do pensamento esotérico em geral, que é a experiência pessoal da unidade dos contrários, da união entre sujeito e objeto numa relação psíquica de conhecimento.

Paracelso foi um médico, filósofo e alquimista originário de Zurique, Suíça, nascido em fins do século XV, quando predominava o Renascimento italiano na cultura européia em geral, e o naturalismo humanista que o acompanhou como tendência cultural. Jung observa que o *Cinquecento* teve significados diferentes, como momento histórico de mutação cultural, se compararmos seu processo nas culturas latinas, que adotaram os padrões do “paganismo” grego clássico, com o processo das culturas germânicas, onde os

rebeldes enfatizam não uma tradição clássica dominante, mas as experiências pessoais diretas, como em Mestre Eckhart e no próprio Paracelso.

Jung sublinha no pensamento de Paracelso essa valorização da experiência pessoal, expressa em seu lema: “Quem pode ser aquele que é, não deve seguir os outros”, e a sua concepção dinâmica da natureza, inspirada numa compreensão pré-animista dos elementos naturais, uma espécie de materialismo compensatório da versão cristã oficial. Ou seja, Jung mostra Paracelso como um exemplo típico de fenômeno psicocultural de épocas de mutação, de mudança na dinâmica entre *individuação* e *adaptação*, dando margem ao surgimento de personalidades rebeldes, cuja experiência vem abrir caminho para a construção de novos paradigmas. Ele observa que Paracelso é, ao mesmo tempo, *tradicionalista*, na medida em que retoma as verdades cristãs originais, a alquimia e a astrologia, e *revolucionário*, trazendo essas experiências para o âmbito da ciência médica e suas técnicas terapêuticas. Para Jung, o empirismo de Paracelso difere do materialismo mecanicista da ciência moderna, porque, para ele, trata-se de conhecer a relação analógica entre o homem e o mundo da natureza. A tradição esotérica anterior a Paracelso já havia registrado essa correspondência dialética entre o interior e o exterior, o microcosmos biológico humano e o macrocosmos físico da natureza: “O que está embaixo é como o que está em cima, e o que está acima é como o que está embaixo” (Hermes Trismegisto e Mestre Eckhart).

Paracelso propõe a experiência direta do objeto por meio da vivência psíquica da natureza, como uma relação de reciprocidade entre o todo e as partes, ou como a matéria que é animada pela psique. A natureza é um macrocosmos, cuja força primordial está oculta em *arcanos*, os quais, segundo Jung, são as “projeções psicológicas de um estado mental primitivo de participação mística com a natureza”, uma identidade inconsciente entre sujeito e objeto que, na alquimia, trata-se exatamente de trazer à consciência. Paracelso enfatiza a necessidade de que o médico esteja consciente e tenha contato direto com essa íntima experiência que liga o ser humano à natureza, para que possa desenvolver a capacidade de curar pela transmutação da energia psíquica. Para ele, o médico deve ser, ao mesmo tempo, um alquimista, um astrólogo e um filósofo. Se seu ofício consiste em lidar com os segredos da natu-

reza, ele deve ter uma experiência psíquica direta dos elementos naturais, dos minerais aos astros no firmamento. O homem é visto como um microcosmo, sendo porém um sistema aberto, em conexão com o macrocosmo universal, o que faz com que ele seja, em si mesmo, imagem e semelhança do todo. Esse é também o princípio lógico que fundamenta a experiência mágica do universo, no sentido de uma relação intuitiva direta entre sujeito e objeto. Na expressão de Paracelso: “... o céu é o ser humano e o homem é o céu, e todos os homens um só céu, e o céu um só homem” (em Jung, 1987-e:19).

Dessa forma, o médico deve conhecer a alquimia dos elementos, em sua relação com a alquimia interna do corpo humano, e saber interpretar a relação entre os astros e o “céu interior” do paciente.

Jung chama a atenção para esse traço iniciático próprio da relação intuitiva homem-mundo, que ele sugere deveria ser mais explorado na teoria do conhecimento contemporânea. Ele observa que, historicamente na tradição européia, só os filósofos místicos a utilizaram como relação de conhecimento e ampliação da consciência de si mesmo e do mundo. No pensamento de Paracelso, a medicina é basicamente uma *filosofia*, não no sentido idealista, mas como sinônimo de *sabedoria* e de *ciência*. Escritas em latim, essas categorias ganham a expressão de entidades vivas, porém ocultas nos elementos do mundo material: *philosophia* = *sapientia* = *scientia*. Jung define a natureza dessas *categorias-arcanos* na alquimia como entidades abstratas cuja existência pode ser captada intuitivamente no mundo externo. Suas presenças ocultas são “influências” inatas em todos os seres da natureza, e podem ser contactadas a partir da relação intuitiva de conhecimento, desenvolvida pela *filosofia prática* da alquimia. Trata-se de uma arte de revelar os arcanos ocultos na natureza e no homem, utilizando-os, ou destilando-os, por meio das substâncias materiais, até obter idéias abstratas. Essa é também uma descrição dos procedimentos *mágicos*, no sentido dos efeitos práticos do método analógico, na relação hologramática parte-todo, homem-cosmos, símbolo-inconsciente. Por isso, Paracelso propõe também o método de “conversar a doença”, que Jung define como uma presença da psicoterapia em seu pensamento, arte que depende da intuição do médico para falar ao paciente sobre seu mal, gerando nele estímulo.

los psíquicos para a cura. Paracelso sintetiza, inclusive, a natureza dessa relação, por meio da qualidade psíquica da *compaixão*, que seria a mais nobre marca da missão do médico: “O que o médico faz não é obra sua. O exercício dessa arte está no coração”. Por outro lado, numa relação compensatória ou complementar, Jung aponta o aspecto de *filosofia da natureza*, o naturalismo próprio do pensamento de Paracelso, no sentido de que a filosofia e a ciência se encontram aí por meio da interpretação dos arcanos que regem a harmonia entre o micro e o macrocosmo.

É preciso saber “ver o interior através do exterior”, explorando a analogia entre o *psíquico*, o *biológico* e o *físico*. Jung chama Paracelso de “pai das ciências naturais”, enfatizando a sua concepção pragmática da unidade biopsicofísica nos fenômenos materiais. Também a dra. Von Franz ressalta na alquimia esse caráter de ciência natural, no sentido de uma atitude mental consciente sobre os fenômenos materiais, apoiada numa *filosofia naturalista antiga*, cuja base cultural remonta à magia primitiva. Da mesma forma que no pensamento de Paracelso, *magia* e *ciência* são também mutuamente implicadas na reflexão junguiana, no sentido de serem experiências com elementos da natureza, por meio de seus aspectos material e simbólico. Na alquimia, ambos se complementam na experiência pessoal da união psíquica com o objeto, por um fluxo livre de projeções pessoais do inconsciente coletivo, num processo simultâneo e analógico entre o mundo interior e a natureza exterior.

Encontramos no pensamento junguiano, tal como elaborada no texto de von Franz (1987), uma classificação transformacional e evolutiva entre a *magia*, como uma ciência natural onde há uma relação direta entre sujeito e objeto; a *religião*, como uma relação do homem com poderes naturais personificados, fixando-se limites mais definidos entre o mundo natural divinizado e o mundo humano; e a *ciência moderna*, como uma relação de distanciamento radical entre o homem e o mundo. Von Franz aponta o processo de formação do conhecimento sobre a natureza na cultura ocidental como uma dialética entre *filosofia natural* (pré-socráticos, estoicismo) e *personificações religiosas*, cujo equilíbrio ocorreu por volta dos séculos XV-XVI, e cuja separação radicalizou-se entre os séculos XVII e XX, quando as ciências naturais passam a dominar progressivamente a visão de mundo do homem moderno europeu.

A autora aponta que a abordagem mágica e alquímica dos fenômenos naturais implica a experimentação com os elementos da natureza, relação que se expressa em símbolos mobilizadores da energia psíquica necessária à obtenção de efeitos práticos no mundo material. A noção primitiva de *mana* também expressa, para ela, o poder da natureza, no mesmo sentido que a filosofia natural dos pré-socráticos, como a noção de “fogo” no pensamento de Heráclito. Se a relação homem–mundo se dá sempre pelas projeções formadas a partir dos impulsos inconscientes fornecidos pelos arquétipos, no caso da magia e da alquimia as projeções são consideradas como parte do objeto, fazendo a ligação entre o mundo interior e o exterior. No caso da *ciência moderna*, as projeções funcionam como pistas, que são exploradas pela mente racional, até o ponto em que já não se ajustem mais à compreensão da dinâmica do objeto. Von Franz mostra, por exemplo, como na física clássica até o século XVIII, a noção do espaço tridimensional pode ser vista como uma projeção da idéia da Trindade cristã, e como a noção de causalidade cartesiana projeta o dogma cristão da imutabilidade de Deus, ou seja, Deus não tem contradições internas, e assim as explicações sobre a natureza também não podem admitir contradições (Von Franz, 1987:11).

Nessa perspectiva, o estudo do material sobre a alquimia veio esclarecer a questão da unidade entre o sujeito psíquico e o objeto físico, na medida em que foi possível decifrar seu simbolismo, por meio dos conceitos junguianos de arquétipo e de inconsciente coletivo. As imagens com as quais os textos alquimistas descrevem a experiência da transmutação da matéria são interpretadas por Jung como projeções do processo arquetípico de transmutação da energia psíquica, fluindo em direção a níveis mais totalizantes de autoconsciência e de conhecimento do mundo objetivo. Ou seja, ao mesmo tempo em que o pensamento trabalha no espaço aberto pela relação de observação da matéria com o espírito inquisidor, o sentimento de unidade psíquica com os elementos naturais permite que as projeções arquetípicas se manifestem como qualidades do objeto, de tal forma que, ao final, é o objeto que se revela ao sujeito, devolvendo-lhe a sua própria projeção, e o estímulo para a mobilização psíquica de novas imagens arquetípicas.

A idéia do arquétipo como um dispositivo energético pré-ordenador das projeções psíquicas, como uma forma natural de

relação homem–mundo, permite compreender, por exemplo, a colocação de Von Franz sobre a importância desses fenômenos na relação da *ciência natural* com o *inconsciente*, em qualquer cultura. Ela cita o caso da controvérsia entre Max Planck e Einstein, a respeito da relação entre os modelos conceituais e a realidade física, ou seja, entre sujeito e objeto, mostrando que eles ignoram estar o sujeito sempre atuando a partir de uma dimensão física (“transpsíquica”), a qual fornece os modelos dos símbolos ou conceitos projetados. Na medida em que são apenas um modo primeiro de conhecimento, as projeções tendem a ser corrigidas no fluxo da relação homem–mundo. Elas se corrigem, na medida em que se tornam inadequadas à mediação da relação de conhecimento, e a mudança de paradigmas científicos e culturais pode ser vista, assim, como um processo de expressão de novos modelos arquetípicos para a descrição do real. Percebe-se, na discussão dessas questões suscitadas pela interpretação junguiana da alquimia, o poder explicativo do conceito de *inconsciente coletivo*, tendo o material da alquimia auxiliado muito o esforço de Jung no sentido da validação teórica desse conceito.

Jung e a relação hermenêutica com o Oriente

Nosso interesse em destacar a relação do pensamento junguiano com as tradições orientais refere-se, em primeiro lugar, a uma intenção de compará-la com a sua relação interpretativa da cultura européia, pois ambas foram vigas-mestras de seu pensamento, no sentido de fornecer o que ele chamou de “prefigurações históricas” de sua teorização sobre o inconsciente coletivo. O termo “oriente” está sendo usado aqui para englobar as experiências que serviram de contato entre Jung e as tradições do taoísmo, budismo tibetano, zen-budismo e hinduísmo. Seu contato com essas tradições se deu essencialmente por intermédio de três canais: o contato interpretativo com textos clássicos dessas tradições, sua ligação com Richard Wilhelm e sua viagem à Índia.

Seguindo a ordem cronológica, seu primeiro encontro foi com o *taoísmo*, por meio do *I Ching*, texto-oráculo milenar, que ele conheceu poucos anos antes de seu primeiro encontro com Richard Wilhelm, seu verdadeiro introdutor ao taoísmo. Jung

define Wilhelm, em sua relação com a cultura chinesa, como alguém capaz de deixar-se fecundar pelo desconhecido universo do Outro, dotado daquela capacidade intuitiva e maternal que fundamenta qualquer possibilidade de receptividade e de tradução.

Wilhelm era uma personalidade verdadeiramente religiosa, de visão clara e aberta. Era capaz, sem preconceito algum, de ouvir a revelação de um espírito estrangeiro e de realizar o milagre da *Einfühlung* (penetração intuitiva) que lhe possibilitava tornar os tesouros espirituais da China acessíveis à Europa (Jung, 1989:327)

Trata-se de um missionário presbiteriano na China, que se vangloriava de nunca ter batizado um chinês, e que se iniciou na tradição taoísta com um mestre ancião que também foi seu mentor na tradução do *I Ching* para o alemão. Jung destaca na personalidade de Wilhelm a sua radical submersão psíquica no universo oriental, durante sua estada na China, e o choque que disso resultou na sua reassimilação à vida na Europa. Ele julga ser esse um exemplo a ser evitado pelo homem ocidental, ávido de descobrir novas verdades na cultura oriental, esquecendo-se de que sua verdadeira meta deveria ser a do seu próprio autoconhecimento. Jung manteve com as tradições orientais uma relação de profundo respeito pela diferença, sem nunca perder a referência às suas raízes européias, enfatizando principalmente a consciência da alteridade radical que separa esses dois grandes universos culturais e processos históricos. Wilhelm foi um personagem extremamente importante na mediação entre Jung e os textos ancestrais do Oriente, bem como em sua reflexão sobre as possibilidades de sincretismo entre os padrões culturais europeus e orientais. Nas *Memórias*, ele comenta que seu tema principal de conversação com Wilhelm, e sua indagação básica aos textos orientais, referia-se à busca da *comparação histórica* entre a sua própria interpretação dos fenômenos psíquicos, tal como se apresentavam no material colhido junto a seus clientes europeus, e a psicologia contida nos textos orientais. Foi Wilhelm que apresentou a Jung o texto alquímico taoísta “O segredo da flor de ouro”, onde ele encontrou ressonância para suas idéias sobre a natureza dos processos psíquicos, ao

mesmo tempo em que entrava em contato com a alquimia européia medieval, na década de 20.

No seu prefácio à segunda edição de *O eu e o inconsciente*, de 1934, momento de reavaliação de toda a sua pesquisa, ele destaca o quanto de compreensão dos processos inconscientes lhe foi revelado na interpretação do referido texto, sobre o qual escreveu o seu “Comentário europeu”, além de ter trabalhado com Wilhelm em sua tradução para o alemão, em 1929. No referido prefácio, ele recomenda ao leitor que, quando chegue ao último capítulo de *O eu e o inconsciente*, dedicado à questão da *individuação*, vá buscar no texto taoísta a continuação de sua reflexão, já que: ...“a filosofia oriental vem se ocupando há muitos séculos com os processos psíquicos interiores, sendo por isso de um valor inestimável para a pesquisa científica” (Jung, 1987-a:VIII).

A interpretação junguiana da alquimia foi fortemente estimulada à medida que ele percebeu nos textos iniciáticos orientais descrições idênticas àquilo que ele denominou *processo de individuação* e que se constitui na meta tanto das práticas transmitidas por esses textos, como da terapia junguiana. Jung faz uma leitura psicológica desses textos, diferenciando cuidadosamente o valor sagrado que os textos carregam no interior dos sistemas culturais a que pertencem. Ele diferencia também, na sua própria experiência, o seu distanciamento positivo em relação a eles, e a sua “compreensão simpatética”, que no caso de Wilhelm é ainda maior que a dele, porque passou por uma vivência iniciática dos processos descritos nos textos. Isso significa que Jung buscou nos textos orientais ampliar seu simbolismo, de modo a abrir um veio comparativo com as experiências psíquicas do homem ocidental, tal como vistas pela lente de sua interpretação científica. Os seus “comentários psicológicos” desses textos visam sempre decifrar os conteúdos metafísicos destes, traduzindo-os em referência aos fatos psicológicos que ele identifica também em seus pacientes ocidentais. No comentário sobre o *Livro tibetano da grande libertação*, ele observa:

O psicólogo que estuda um texto sagrado deve ter pelo menos a consciência de que tal matéria representa um valor religioso e filosófico inestimável, que não deveria ser violado por mãos profanas. Confesso que só me atrevo a analisar um texto como

esse, porque conheço e aprecio o seu valor. Neste comentário, não tenho absolutamente a intenção de decompor o texto com uma crítica maciça. Esforçar-me-ei, pelo contrário, em ampliar sua linguagem simbólica, para torná-la acessível à nossa compreensão. Por isso, devo colocar os sublimes conceitos metafísicos em um plano a partir do qual possamos ver se os fatos psicológicos conhecidos por nós, de qualquer tipo que sejam, têm similares na esfera do pensamento oriental, ou pelo menos se aproximam dela. Espero que esse procedimento não seja interpretado erroneamente como uma tentativa de diminuir ou banalizar as coisas. Minha intenção é a de trazer idéias estranhas ao nosso próprio modo de pensar, para o âmbito da experiência psicológica do ocidente (Jung, 1986-b:20).

A questão do distanciamento científico entre sujeito e objeto é central para se compreender a postura hermenêutica de Jung diante dos textos orientais. Na introdução ao seu comentário do texto taoísta “O segredo da flor de ouro”, a primeira observação refere-se também à diferença cultural e ao modo específico da mente ocidental abordá-la:

Como ocidental, e sentindo à sua maneira específica, experimentei a mais profunda estranheza diante do texto chinês do qual se trata. É verdade que um certo conhecimento das religiões e filosofias orientais auxiliara de certo modo meu intelecto e minha intuição, a fim de compreendê-lo, assim como entendo os paradoxos das concepções religiosas primitivas em termos de “etnologia” ou de “religião comparada”. Este é o modo ocidental de ocultar o próprio coração sob o manto da chamada compreensão científica (Jung, 1984:23).

Jung polariza a compreensão científica com o que ele chama de *compreensão simpatética*, ou de “simpatia viva”, que pode ocorrer no contato com o “espírito estrangeiro”, sendo que para ele Wilhelm é o melhor exemplo dessa “penetração intuitiva” cuja base é a experiência de uma iniciação na cultura do Outro:

Wilhelm, ao contrário de muitos europeus, assumiu uma atitude de profunda humildade em relação à cultura oriental. A ela nada opôs: nem preconceito, nem a presunção de um grande conhecedor. Abriu seu coração e sentidos, deixando-se arreba-

tar de tal maneira, que quando voltou à Europa trouxe a imagem fiel do Oriente, não apenas em seu espírito, como também em sua essência. Uma transformação assim profunda só foi possível através de grande despojamento, principalmente porque nossos pressupostos históricos são totalmente diferentes dos orientais. O poder da consciência ocidental e sua aguda problemática cederam à natureza serena e universal do Oriente; e o racionalismo europeu e sua diferenciação unilateral, à simplicidade e amplitude da China. Tal metamorfose significou para Wilhelm não somente mudança em sua orientação intelectual, como também reestruturação dos componentes de sua personalidade. Não lhe teria sido possível oferecer uma imagem do Oriente tão nítida e livre de intencionalidade, sem que, nele, o homem europeu passasse para um segundo plano. Também não poderia ter cumprido sua missão, se houvesse permitido que o Oriente e o Ocidente se chocassem frontalmente. O sacrifício do homem europeu foi inevitável e indispensável para a execução da tarefa que o destino lhe reservou (Jung, 1987:52).

Em termos de sua hermenêutica dos textos orientais, Jung coloca-se num ângulo um pouco distinto de Wilhelm, pois mantém com eles uma relação distanciada de *simpatia intelectual*, na medida em que identifica, ou traduz, a metafísica oriental em termos de uma compreensão psicológica dos fenômenos da consciência humana. Porém, há uma forte diferença entre essa postura e a sua relação com a tradição cristã ocidental, pois, neste segundo caso, trata-se, como já vimos, de um compromisso existencial, num momento histórico de mutação cultural, onde Jung atua intelectual e terapeuticamente. No caso da relação com as tradições orientais, trata-se, ao contrário, de um distanciamento respeitoso.

É interessante observar também um outro lado da personalidade etnológica de Jung, que aparece em suas *Memórias*, nos comentários de suas viagens e contatos com as culturas árabes, negras e americanas. Em sua viagem à Índia ele se limita ao âmbito meramente acadêmico; na África e na América ele busca uma abordagem mais direta e diversificada, aproveitando a condição de viajante para pesquisar a si próprio como um europeu que se defronta com as diferenças do Outro. As identidades culturais árabe, negra e indígena americana apresentam-se a Jung como sinais exteriores de uma condição humana original ou *primitiva*, com a

qual o europeu perdeu contato interiormente. Assim, a vivência intercultural lhe revela o *primitivo* como sombra étnica do europeu, ou seja, a “parte primitiva da personalidade ocidental”, que ficou esquecida na sua experiência civilizatória. Jung pensa que o europeu deve entrar em contato com o *primitivo* dentro de si mesmo, concebido como um “estado original” das forças psíquicas. Ele vê, por exemplo, no mundo árabe e negro, um ego sem autonomia e reflexão, mergulhado e movido por afetos e pulsões, que corresponde, para o europeu, ao lado sombrio por trás da consciência reflexiva, onde se encontram as possibilidades ainda não realizadas. Seu *evolucionismo* manifesta-se aí como um reencontro histórico com as origens, vivido pelo europeu como um retorno ao originário psíquico da espécie, numa dimensão que se encontra para além do etnocentrismo e da compreensão distanciada do outro.

No caso das tradições orientais, no entanto, trata-se de uma atitude diversa, na medida em que a ancestralidade oriental é vista como realização de uma possibilidade civilizatória diversa e paralela, em quase tudo estranha à linha ocidental de desenvolvimento, embora Jung vá buscar nos textos justamente o substrato comum da consciência humana, que ele denominou *inconsciente coletivo*. Quando ele se propõe a comparar a alquimia oriental com a psicologia do inconsciente, e com a alquimia ocidental, sua intenção é sempre tocar os vestígios históricos das primeiras experiências psíquicas do inconsciente, tal como ele vê também entre os primitivos, apenas com a diferença de tratar-se de aspectos intelectuais das tradições consideradas, os quais, por estarem registrados em textos escritos, podem ser abordados independentemente do contato com as práticas iniciáticas em que implicam.

Ao se propor compreender o caráter psicológico das idéias orientais, com auxílio dos conceitos da ciência ocidental, Jung encontra nos textos taoístas um “outro tipo de ciência”, que não se baseia no princípio da causalidade, tal como o nosso positivismo, mas no que ele chamou de *princípio de sincronicidade*.

Minhas pesquisas no campo da psicologia dos processos inconscientes levaram-me a procurar outras explicações para o esclarecimento de certos fenômenos da psicologia profunda, uma vez que o princípio da causalidade me parecia insuficiente.

Descobri, inicialmente, que existem manifestações psicológicas paralelas que não se relacionam absolutamente de modo causal, mas apresentam uma forma de correlação totalmente diferente. Tal conexão parecia basear-se essencialmente na relativa simultaneidade dos eventos, daí o termo “sincronicidade”. Longe de ser uma abstração, o tempo se apresenta como continuidade concreta, contendo qualidades e condições básicas que podem se manifestar em locais diferentes com relativa simultaneidade, num paralelismo que não se explica de forma causal; por exemplo, na ocorrência simultânea de pensamentos, símbolos, ou estados psíquicos similares (Jung, 1987-c:47-48).

A sincronicidade que se percebe na biografia de Jung, entre a sua busca de validação da psicologia do inconsciente e a descoberta da abordagem psicológica dos textos orientais, é um exemplo de como o conceito de sincronicidade permite compreender a correlação entre eventos simultâneos, tal como ocorre também nos fenômenos de consulta oracular. Foi através do uso pessoal do *I Ching* durante muitos anos, desde 1920, que Jung concebeu a idéia da sincronicidade, observando o *paralelismo acausal* entre os seus estados psíquicos e as respostas obtidas na consulta ao oráculo. O princípio da sincronicidade explica tanto os chamados métodos mânticos, ou adivinhatórios, como o do oráculo taoísta, quanto as correlações acausais entre estados interiores e eventos exteriores que ocorrem na terapia, ou na vida cotidiana. Jung tratou pela primeira vez do problema em 1930, no necrológico de Wilhelm, e só voltou a abordá-lo em público em 1951, durante sua última conferência em Eranos, um ano antes de publicar o texto específico intitulado “Sincronicidade como princípio de associações acausais”. Ele identifica aí a existência de um tipo de *causalidade estritamente psíquica*, que pode ser distinguida da cadeia causal dos fatos exteriores e que atua por correlação significativa entre o mundo subjetivo e os eventos no mundo externo. Assim, é a atribuição subjetiva de um sentido que gera uma correlação acausal, sendo esta tipicamente uma vivência simbólica, unindo fenômenos psíquicos e físicos.

Em relação ao conceito de sincronicidade ocorre a mesma proposta contida na idéia de *arquétipo-em-si*, ou *psicóide*, no sentido de um paralelismo entre fenômenos físicos e psíquicos, mediante a percepção de uma codificação simbólica do fluxo de energia

psíquica ativado pelo evento considerado. No caso dos métodos mânticos, há um estado psíquico inicial cuja energia é mobilizada a partir dos meios materiais (cartas, moedas, dados), empregados segundo a simbologia específica de cada sistema de linguagem e de cada tradição que sustenta a validade cultural dessas linguagens.

Aniela Jaffé (1988) comenta, a respeito desse tema, que Jung toca aí na questão das “qualidades dos momentos do tempo” e da causalidade, no sentido psicológico de projeções arquetípicas nas quais o homem encontra o paralelismo exterior de seus impulsos interiores de representação. Ela observa que, no caso do estudo da astrologia, por exemplo, podemos perceber dois momentos importantes no pensamento de Jung em relação a essa questão. Num primeiro momento, ele buscou definir o princípio de sincronicidade como fruto de uma causalidade essencialmente psíquica, em relação à noção de causalidade existente nas ciências físicas e no pensamento científico em geral. Para ele a astrologia não daria conta, e nem poderia pretendê-lo, das influências físicas dos astros sobre os homens, sendo um fenômeno puramente psíquico. Porém, na reunião de Eranos (1951), o físico Max Knoll deu a público os resultados de pesquisas sobre as relações energéticas e eletromagnéticas próprias do nosso sistema solar (entre o sol e os planetas), acrescentando uma explicação causal científica ao aspecto psíquico da linguagem astrológica, ou melhor, permitindo estabelecer um paralelismo objetivo entre fenômenos físicos e psíquicos. Jaffé comenta que, já em seus últimos anos de vida, numa carta de 1958, Jung incorpora à idéia do princípio da sincronicidade a possibilidade de sua coexistência com as explicações científicas de um mesmo fenômeno, tal como no caso da astrologia (Jaffé, 1988:36-37). Para Jung, no entanto, o que caracteriza a causalidade psíquica responsável pelos fenômenos sincronísticos é o fato de serem manifestações de *impulsos arquetípicos*, os quais atuam como ordenadores desses fenômenos, sendo estes a sua *condição*, e não a sua *causa*. Como o arquétipo só pode materializar-se para a consciência de forma simbólica, Jung concebe os fenômenos sincronísticos como uma manifestação liminar do arquétipo, entre a consciência e o inconsciente coletivo, uma espécie de “aparição fugaz” do arquétipo que ainda não pode ser plenamente consciente. Citando Jung, Jaffé observa que:

Nos fenômenos sincronísticos, e sua estranha fusão de tempo, espaço, objeto, algo da unidade original transcendental passa a ser visível ou vivenciável, razão porque traz consigo também um halo de milagre. Trata-se de um paradoxo natural. As grandezas fundidas nessa realidade unitária ainda não estão completamente separadas; ainda não estão inteiramente dissolvidas no isolamento do nosso tempo e espaço; mas o psíquico e o físico falam a mesma língua, expressam o arquétipo, e o que os une é um sentido apriorístico, existente aparentemente fora do homem, ou, falando de modo mais geral, uma modalidade acausal, um estar ordenado sem causa (Jaffé, 1988:41).

O arquétipo seria, assim, segundo Jung, o fator ordenador dos fenômenos sincronísticos, atuando como um tipo de “conhecimento que existe *a priori*”, um “significado transcendental” que permite explicar, inclusive, o aspecto religioso de suas manifestações. Esse conhecimento *a priori*, no entanto, nada tem a ver com a noção de “razão pura” de Kant, mas refere-se à concepção energética do inconsciente coletivo como dimensão psicofísica, ou psicóide. Jaffé aponta também a sincronicidade existente entre as descobertas na área da física e da psicologia, o que é ressaltado não só por Jung, mas também pelos físicos que participaram dos encontros de Eranos, como é o caso de W. Pauli. Ele se refere aos “aspectos científicos e teóricos do conhecimento das idéias sobre o inconsciente”, no sentido de que eles vêm permitindo uma ampliação da “antiga idéia restrita de ‘causalidade’ (determinismo)”, para uma forma mais generalizada de “relações dentro da natureza”, tais como as relações psicofísicas delimitadas pelo conceito de sincronicidade. Ambas essas disciplinas científicas demonstraram a existência de uma “ordem autônoma” e unitária, ou transcendental, cujo significado, no âmbito do pensamento científico, é equivalente à construção de uma nova cosmologia. Nesse sentido, o conceito de sincronicidade é uma marca evidente da elaboração de um novo paradigma no pensamento junguiano:

O nosso modo científico causalista de ver o mundo dispõe tudo em ocorrências separadas, tratando de isolá-las cuidadosamente de todas as outras ocorrências paralelas. É verdade que esse procedimento é imprescindível para a obtenção de um conhecimento fidedigno, mas tem a desvantagem, do ponto de vista

filosófico, de debilitar a coesão universal dos eventos, tornando-a não-perceptível, o que impede progressivamente o reconhecimento das grandes coesões, isto é, da unidade do mundo. No entanto, tudo o que acontece se passa no mesmo e único mundo e faz parte dele. Por essa razão, os eventos devem ter um aspecto apriorístico unitário (Jaffé, 1988:46).

Da mesma maneira que a noção de sincronicidade, também a questão da *metafísica* assume um papel básico na relação hermenêutica de Jung com as tradições orientais, sendo que ela é diretamente discutida na introdução de seu texto de 1939 sobre o *Bardo Thödol*, o *Livro tibetano dos mortos*, escrita para a edição inglesa do mesmo. Jung aproxima e contrasta aí a metafísica existente no texto milenar do budismo tibetano, com a abordagem crítica e científica das mesmas questões no pensamento ocidental. Ele observa que o fato de a psicologia oriental conhecer o homem integrado no universo demonstra a sua diferença em relação à metafísica ocidental. Esta, sendo fruto de um pensamento crítico e que limita suas fronteiras ao universo de realidade abrangido pelo conhecimento racional, discriminador, rompe a unidade do todo cósmico e se dispõe a pensar separadamente o universo humano. Jung vê a noção ocidental de metafísica sob o signo da separação sujeito-objeto, ficando esquecida a relação psíquica que os une, encoberta pela valorização exclusiva da abstração racional do objeto. Comparado com a metafísica oriental, o pensamento ocidental moderno revela uma profunda ruptura interior. Podemos ver, por exemplo, a partir de Bacon, como a metafísica ocidental passa a definir-se como uma teoria formal ontológica, dividindo-se em três linhas de objetos distintos: cosmologia (natureza), psicologia (homem) e teologia (Deus). Separando aí definitivamente a metafísica da teologia, ou seja, da preocupação com o Ser e suas manifestações, o pensamento ocidental passa a exercitar a metafísica como uma indagação sobre os fundamentos do conhecimento humano, e não mais sobre os fundamentos do Cosmos. Dir-se-ia que, com o humanismo iluminista, a filosofia ocidental deixa de ser uma cosmologia, para ocupar-se apenas com o transcendental da razão pura. Somente a fenomenologia heideggeriana viria, mais tarde, colocar a questão em novos termos.

No pensamento oriental, Jung identifica algo bem distinto, quer da filosofia, quer da própria teologia ocidentais, pois aquilo que talvez pudéssemos aí identificar como metafísica refere-se a um objeto que é ao mesmo tempo manifestação sensível e intelecto, a consciência no seu sentido psicológico, como causa primeira de todos os enunciados e experiências.

O Bardo Thödol é psicologia no mais alto grau, enquanto (...) (a filosofia e a teologia ocidentais) se acham ainda no estágio pré-psicológico da Idade Média, em que só os enunciados são ouvidos, explicados, defendidos, criticados e fundamentados com argumentos, enquanto a instância de onde partiram é cancelada, por uma convenção tática universal, como não pertencendo ao programa (Jung, 1986-c:37-38).

Jung contrasta nessas páginas a metafísica budista com o *pre-conceito anti-subjetivista* gerado pelo positivismo no pensamento ocidental, e se propõe a recuperar essa dimensão de fenômenos como objeto do conhecimento científico. A valorização da lógica formal pelo pensamento ocidental, a partir da filosofia clássica grega, deixou na sombra a dimensão do exercício da subjetividade como modo de expressão e produção de conhecimento, quer por meio da intuição e/ou da própria lógica racional. Jung aponta o *psíquico* como conceito referente tanto ao foco subjetivo produtor de consciência do mundo, quanto à dimensão metafísica do inconsciente coletivo e dos arquétipos e à relação entre ambos. Por isso ele reconhece no texto tibetano a descrição da sua própria construção conceitual na psicologia do inconsciente. É o caráter de *totalidade* e de *organicidade hierárquica* próprio do modelo de construção do texto, que faz Jung identificar nas mandalas arquetípicas que se repetem nas visões do *Bardo*, os mesmos símbolos da totalidade dos seus pacientes europeus.

O fato de a psicologia contida no texto trabalhar a partir de uma fenomenologia da morte e da reencarnação revela a Jung uma possibilidade nova de abordagem crítica ao biologismo freudiano em relação à sexualidade. Por meio de um sistema hierarquizado de graus de consciência e das realidades que lhes correspondem, o texto identifica um nível chamado *sidpa bardo*, onde se incluem os instintos de natureza sexual, que são aí relacionados à canalização

das energias necessárias à existência física, correspondendo ao impulso “para baixo” que mobiliza as forças sexuais e prepara o novo nascimento físico. A partir dessa idéia, Jung observa que Freud, trabalhando no limite do horizonte de compreensão de sua época, concebeu o inconsciente como um fenômeno subjetivo circunscrito apenas à dimensão da existência física, pois,

(...) quem penetra no inconsciente apoiado apenas em pressupostos biológicos, se detém na esfera dos instintos e não consegue ir mais longe, e só recua continuamente em direção à existência física. Por isso, o pensamento de Freud não tem outra saída senão a de concluir com uma apreciação essencialmente negativa do inconsciente (Jung, 1986-c:42).

Um fato que podemos considerar evidente é o da mentalidade racionalista ocidental ter avançado, com a psicologia, até o estado, por assim dizer, neurótico de “sidpa”, onde, sem o menor senso de crítica, e apoiada no pressuposto de que toda psicologia é um assunto de caráter pessoal e subjetivo, ela estagnou inevitavelmente. Mas mesmo assim lucrámos com esse avanço, pois conseguimos, pelo menos, ultrapassar a existência consciente (idem).

Jung consegue avançar nessa questão, na medida em que busca traduzir a linguagem metafísica do texto para seus conceitos psicológicos de *inconsciente coletivo* e de *arquétipo*. Ele compartilha com o texto a noção de que o estado de iluminação a que este se refere pode ser traduzido como um estado de *consciência total* ou virtual, que seria também a precondição lógica de qualquer enunciado metafísico. Um tal estado, que é como um vazio que contém todas as possibilidades, parece a Jung uma confirmação do seu conceito impessoal e objetivo de inconsciente. Como já vimos, a dinâmica descrita pela noção de arquétipo como *psicóide* aponta para a existência de fenômenos autônomos em relação à dimensão das representações expressas por meio da psique subjetiva, e que, embora nelas se manifestem, existem também de modo independente da subjetividade, num nível metafísico fora do tempo-espaço tridimensional, tal como os fenômenos descobertos no âmago da matéria pela física quântica. Essa polaridade complementar concebida por Jung entre os níveis da *consciência reflexiva*

e do *inconsciente coletivo* define bem o tipo de metafísica próprio da sua psicologia, diferenciando-a paradigmaticamente da noção racionalista de metafísica.

Uma outra questão que Jung desenvolve a partir da noção oriental de metafísica refere-se ao *método psíquico* de contato com a dimensão dos arquétipos e do inconsciente coletivo, que ele descreve como o “método da aproximação circular gradativa do centro”, e que é análogo ao das mandalas que aparecem como símbolos da totalidade nos sonhos e imagens religiosas. Tal método, que se encontra na própria estrutura de construção do texto (“começando pelo centro”), coincide com o processo terapêutico utilizado na meditação taoísta e na psicologia simbólica junguiana. Nesta última, a terapia busca identificar as circunvoluções simbólicas pelas quais se constrói, para cada paciente, a sua experiência pessoal de aproximação do centro totalizador da própria identidade, o que Jung chamou de processo de *individualização*. O objetivo terapêutico consiste em propiciar a vivência da unificação psíquica entre a multiplicidade das expressões exteriores da personalidade e a instância interior totalizadora da identidade, chamada *self*.

Meu livro sobre os tipos psicológicos conclui que todo julgamento de um homem é limitado pelo seu tipo de personalidade, e que toda maneira de ver é relativa. Daí nasceu o problema da unidade que poderia compensar tal multiplicidade. Cheguei muito perto da noção chinesa de “tao”. (...) As minhas reflexões e pesquisas atingiram então (após o comentário a “O segredo da flor de ouro”) o ponto central de minha psicologia, isto é, a idéia do *self* (Jung, 1989:183).

Assim, Jung incorpora a metafísica como uma dimensão que permite uma compreensão mais abrangente e complexa dos fenômenos psíquicos, ao mesmo tempo em que considera a necessidade científica de detectar os limites dessa compreensão. No caso da sua relação com o pensamento oriental, Jung coloca tais limites em termos de uma razão crítica que deve buscar beber nessa fonte o que lhe falta para superar seus próprios impasses.

Daí decorre uma das formas básicas de comparação Oriente–Ocidente no pensamento junguiano, que se expressa na temática das relações filosofia x religião x ciência (psicologia). Ao mesmo tempo em que percebe a íntima fusão entre filosofia, religião e

psicologia no pensamento oriental, por tratar-se de uma *filosofia prática*, e de uma psicologia simbólica, Jung diagnostica a profunda cisão racionalista do pensamento ocidental e propõe uma estratégia terapêutica inspirada na experiência cultural das tradições orientais. Nessa comparação, Jung identifica *psicologia e religião* como funções da consciência coletiva, destacando a dimensão psíquica que une ambas essas práticas culturais de contato com o inconsciente coletivo. Ele vê no Oriente a maior eficácia da religião como terapia, e no Ocidente, a maior eficácia do pensamento filosófico-científico como canal de evolução da consciência reflexiva coletiva sobre o mundo exterior. Por meio de seus conceitos lógicos sobre a natureza energética da psique, o pensamento junguiano identifica o objeto de sua psicologia com o das manifestações religiosas, embora admitindo, por outro lado, ser impossível à razão positivista ter a percepção direta dos fenômenos unitários característicos da experiência mística. Porém ele entende que sua proposta terapêutica, enquanto seja uma tradução lógica e prática dos processos psíquicos de construção da *individuação*, toca no mesmo tipo de fenômenos, e permite uma compreensão mínima e limitada da experiência inefável da iluminação, descrita nos textos orientais.

Construção de um modelo estrutural-evolucionista

Jung compara Oriente/Ocidente de um ponto de vista *universalista*, ao aproximar os métodos e conceitos de sua psicologia aos da psicologia oriental, interpretando a filosofia religiosa do ioga, do budismo tibetano e do zen-budismo, principalmente em seu aspecto de *terapias psicológicas*, que lidam com idéias metodológicas e conceituais afins. Assim, por exemplo, ele mostra que elas podem ser aproximadas em dois pontos: a compreensão do processo psíquico do ponto de vista da energética do símbolo, e seu efeito de unir consciente/inconsciente; e quanto a considerar uma multiplicidade de “campos do acontecer anímico”, ou seja, de dimensões psíquicas de realidade que, para Jung, se resumem ao eixo que liga as instâncias do ego e do *self*.

Ele aponta alguns conceitos práticos comuns entre a sua psicologia e a dos textos. O mais evidente, a noção de *fator subjetivo*,

ou de *introversão*, aponta para uma forma específica de registro intuitivo da experiência, um contato interior direto, com o uso da intuição.

Com essa noção, Jung aproxima-se do conceito de *participação mística* do antropólogo Lévy-Bruhl, seu contemporâneo, que observou o fenômeno da consciência mágica primitiva. Lévy-Bruhl tentou introduzir, no campo das ciências sociais, a reflexão sobre esse tipo de experiência humana que ele chamou de “rebaixamento do nível mental” e a identidade entre sujeito e objeto, que ele denominou de estado “pré-lógico” da consciência. (Cf. Lévy-Bruhl, 1985.)

Jung utiliza-se, às vezes, do termo “função transcendente”, para referir-se a esse “deslocamento do sentimento da personalidade” que, usado em sua terapia tal como na meditação oriental, permite a união dos contrários e o contato com o inconsciente coletivo, para que novos conteúdos se formem. Ele legitima plenamente a percepção de Lévy-Bruhl:

Há pouco tempo não só este conceito (de participação mística) como também o de “estado pré-lógico” foram severamente criticados pelos etnólogos, e o próprio Lévy-Bruhl nos últimos anos de sua vida chegou a duvidar da sua validade. Antes de tudo suprimiu o adjetivo “místico”, porque temia a má reputação desse termo em certos círculos intelectuais. É lamentável que tenha feito semelhante concessão à superstição racionalista, pois “mística” é precisamente a palavra exata para caracterizar a qualidade particular da “identidade inconsciente”. Existe sempre algo de numinoso. A identidade inconsciente é um fenômeno psicológico e psicopatológico amplamente conhecido (identidade com pessoas, coisas, funções, papéis, profissões de fé, etc.). Entre os primitivos esse fenômeno é apenas alguns graus mais acentuado do que no homem civilizado. Lévy-Bruhl infelizmente não possuía conhecimentos de psicologia e, por isso, não se dava conta desse fato, e seus adversários o ignoram (Jung, 1986-b:30 – nota 29).

Uma outra noção comum aos dois sistemas psicológicos, junguiano e oriental, é a que descreve a existência dos estados afetivos chamados “sistemas anímicos parciais”, ou “conteúdos anímicos autônomos”, processos fragmentários decorrentes do

contato com o inconsciente coletivo, que produzem as formas religiosas específicas de representação do Cosmos, por meio dos símbolos de cada cultura. Da mesma forma que o texto tibetano instrui o morto sobre a irrealidade das formas culturais, a terapia junguiana incentiva o paciente a ir buscar no inconsciente coletivo as polaridades negadas culturalmente, que completam e liberam a energia psíquica bloqueada. Aplicando essa idéia à interpretação da cultura ocidental, Jung vê a incapacidade ocidental de lidar com os estados afetivos enquanto sistemas psíquicos parciais, na medida em que, entre nós, a religião se despotencializou, em função do domínio cultural da racionalidade e da repressão dos instintos. Nessa linha, ele interpreta até mesmo o ponto de vista de Freud quando adota a violência como método, ou seja, quando propõe que a psicoterapia subjogue o inconsciente, desconhecendo a natureza polarizada das projeções ilusórias da mente, com base numa crítica intelectual da religião.

As tendências à dissociação caracterizam a psique humana e são inerentes a ela; sem isso, os sistemas psíquicos parciais nunca a teriam cindido, ou melhor, não teriam gerado espíritos e deuses. A dessacralização de nossa época tão profana é devida ao nosso desconhecimento da psique inconsciente, e ao culto exclusivo da consciência. Nossa verdadeira religião é o monoteísmo da consciência, uma possessão da consciência, que ocasiona uma negação fanática da existência de sistemas parciais autônomos (Jung, 1984:49).

Nessa comparação psicológica Oriente x Ocidente, Jung descobre também estar lidando com a polaridade própria da pulsação energética da psique, entre o mundo interior da subjetividade, e o mundo exterior que se objetiva ao sujeito, e no qual se projeta a consciência. A percepção dessa dinâmica é que permite a Jung fazer a crítica do *anti-subjetivismo* ocidental, enquanto produto da radical extroversão da consciência positivista. Sendo um processo de conhecimento baseado exclusivamente no contato objetivo com o mundo exterior, e na evitação metódica do contato com a subjetividade (princípio da neutralidade), o pensamento científico deve aprender a lidar com o psíquico, pesquisando a própria psique como uma realidade objetiva que faz a mediação para o conhecimento. A comparação entre Oriente e Ocidente conduz Jung a

determinar, assim, dois modos complementares de percepção dessa relação: um deles, no sentido universalista, que enfatiza suas identidades básicas, e o outro, no sentido de enfatizar suas diferenças, elaborando com isso seus conceitos de *introversão/extroversão*. A abordagem universalista aproxima Oriente e Ocidente a partir da hipótese de ser a consciência humana unificada a nível filogenético. A abordagem diferenciadora enfatiza os modos distintos de percepção cultural e pessoal dos fluxos da consciência, entre os mundos interior e exterior, sendo que a percepção introvertida oriental tende à unificação dos opostos, enquanto a percepção extrovertida ocidental é essencialmente dicotômica e analítica. Falando do budismo tibetano, por exemplo, ele observa que aí:

(...) a multiplicidade é decididamente ilusória... (pois) todas as formas singulares provêm da unidade indistinguível da matriz psíquica que se situa nas camadas profundas do inconsciente. (...) A experiência anterior (a primeira impressão que interpreta cada nova percepção) remonta aos instintos e, conseqüentemente, às formas herdadas e intrínsecas do comportamento psíquico, às leis ancestrais e “externas” do espírito humano (Jung, 1986-b:24).

Com o *método da comparação compensatória* (universalista e diferencial), Jung constrói, assim, um modelo que poderíamos chamar de *estrutural-evolucionista*, na medida em que ele transita entre os dois pólos explicativos da fenomenologia da consciência, ora afirmando a sua unidade estrutural intrínseca, ora detendo-se no aspecto temporal das fases históricas de construção da percepção dessa unidade pela consciência reflexiva. Na abordagem mais estrutural, ele elabora uma reflexão que polariza complementarmente as culturas orientais e a ocidental, do ponto de vista do valor cultural conferido à *introversão*, que ele chama também de “predomínio cultural do fator subjetivo”, e à *extroversão*, como tendência cultural que enfatiza a experiência do mundo objetivo.

Na Índia o que me preocupou acima de tudo foi o problema da natureza psicológica do mal. Fiquei profundamente impressionado com a forma como esse problema se integra na vida do espírito indiano, e, através desta constatação, adquiri uma nova concepção. Analogamente, conversando com os chineses cul-

tos, sempre fiquei impressionado em ver que era possível integrar aquilo que é considerado “mal”, sem por isso “passar vergonha”. Entre nós, no Ocidente, não ocorre o mesmo. Para um oriental, o problema moral não parece ocupar o primeiro plano, tal como ocorre conosco. Para ele, o bem e o mal são integrados na natureza, e, em suma, são apenas diferenças de grau de um único e mesmo fenômeno (Jung, 1989:242).

Vemos nessa citação como Jung percebe a tendência à unidade dos opostos, própria do modelo cultural da introversão, manifestando-se na integração hierárquica entre os planos da moral e da natureza, e fazendo prevalecer, em última instância, a visão ética do Cosmos. Assim, considerados enquanto princípios culturais, introversão/extroversão apontam para formas de construção social das relações entre religião, moral, filosofia e ciência, formas culturais próprias de direcionamento da consciência reflexiva e da experiência sensível do mundo. Segundo Jung, é próprio do pensamento introvertido seguir o método circular de aproximação das realidades subjetivas, enquanto o extrovertido usa um movimento linear de projeção exterior do sentido, expresso, por exemplo, na idéia de *evolução*. Porém, são apenas tendências, e complementares:

Daria razão a um e a outro. Porque o ocidental me parece sobretudo extrovertido e o oriental introvertido. O primeiro projeta o sentido, isto é, coloca-o nos objetivos; o segundo sente-o em si mesmo. Ora, o sentido, porém, está tanto no exterior como no interior (Jung, 1989:275).

Da mesma forma, é possível considerar a dominância do princípio da causalidade linear no pensamento científico ocidental, em relação compensatória com o princípio da sincronicidade, ou da causalidade mágica, que prevalece no pensamento filosófico-religioso oriental. Jung aborda, assim, a questão do conflito *religião x ciência*, no Ocidente, como uma falsa questão, na medida em que separa os dois lados de uma mesma moeda. Um exemplo das conseqüências disso é o fato de que a psicologia freudiana trate a introversão como patologia (“uma atitude auto-erótica do espírito”, segundo Freud - cf. Jung, 1986-b:7), não sendo capaz de compreender como é possível, noutras culturas, como na Índia, haver

uma atitude habitual coletiva de considerar a realidade psíquica interior como condição da existência exterior, e de considerar o mundo das formas exteriores como ilusão dos sentidos. Comentando, por exemplo, as diferenças Oriente x Ocidente quanto à “mentalidade” que une ou separa religião e conhecimento, Jung observa:

No Oriente, o espírito é um princípio cósmico, a existência do ser em geral, ao passo que no Ocidente chegamos à conclusão de que o espírito é a condição essencial para o conhecimento e, por isso, também para a existência do mundo enquanto representação e idéia. No Oriente, não existe um conflito entre ciência e religião, porque a ciência não se baseia na paixão pelos fatos, do mesmo modo que a religião não se baseia apenas na fé. O que existe é um conhecimento religioso e uma religião cognoscitiva. Entre nós, ocidentais, o homem é infinitamente pequeno, enquanto a graça de Deus é tudo. No Oriente, pelo contrário, o homem é deus e se salva por si próprio. Os deuses do budismo tibetano pertencem à esfera do ilusório suceder-se das coisas e às projeções produzidas pelo espírito, mas nem por isso deixam de ter existência; entre nós, porém, uma ilusão continuará sempre uma ilusão, e, como tal, não é coisa alguma. É paradoxal, mas ao mesmo tempo verdadeiro, o fato de que, para nós, o pensamento não possui realidade em seu verdadeiro sentido. Nós o tratamos como se fosse nada. Embora o pensamento possa ser correto, só admitimos sua existência devido a determinados fatos expressos por ele. Podemos inventar certos objetos altamente destrutivos (...) com a ajuda destes fantásticos produtos de um pensamento que não existe na realidade, pois achamos que é totalmente absurdo admitir-se seriamente a realidade do pensamento em si (Jung, 1986-b:6).

Dessa forma, a idéia do dinamismo interior/exterior, na concepção junguiana do psíquico, permite comparar Oriente/Ocidente no que se refere aos seus sistemas culturais religiosos, filosóficos e científicos, que expressam estilos diversos de canalização da energia psíquica. Assim, enquanto a *introversão* oriental gera uma experiência existencial de realização do sentido do mundo exterior na totalidade subjetiva íntima de cada ser humano, após despojar-se das ilusões, a *extroversão* ocidental quer completar o sentido do

mundo, projetando-o na medida humana, e buscando compreender as leis de seu movimento, tal qual se apresentam à percepção exterior. Jung busca, por meio desse *método de comparação compensatória*, chegar a uma concepção unitária da psique que permita conceber a sua natureza múltipla, vivenciada pelo ego no mundo da cultura, como um pólo de realidade articulado a seu oposto englobante, que é a experiência da unidade interior, propiciada pela introversão.

Para compreendermos a complexidade do modelo estrutural-evolucionista decorrente do método comparativo de Jung, vamos retomar as idéias já colocadas neste estudo, a respeito das mudanças introduzidas por ele no campo do pensamento científico europeu sobre o fenômeno psíquico. Na transição epistemológica entre as abordagens freudiana e junguiana, vimos que, em Freud, o *biologismo* manifesta-se como uma redução da psique a seus aspectos instintivos sexuais, enquanto Jung adota uma visão construtiva, onde a dimensão biofísica é o *locus* da transformação energética, no homem, da força vital da libido, vista como totalidade da herança genética psíquica. Enquanto a abordagem causal freudiana vai identificar o psíquico em sua origem natural, a abordagem finalista junguiana acrescenta o sentido prospectivo da dinâmica entre o psíquico, o biológico e o cultural. Jung vê a *evolução* como expressão psíquica em nível onto e etnogenético, a partir de um eixo sincrônico registrado na filogênese.

Por meio da aplicação da função heurística da polaridade, das possibilidades diversas de combinação na linha evolutiva e no eixo estrutural, pode-se fazer uma leitura estrutural-evolucionista da abordagem junguiana dessa questão. Ele articula um jogo de polaridades complexas entre as dimensões biológica, psíquica (filo e ontogênese) e a dimensão histórica das experiências culturais (etnogênese), compondo transformações triádicas evolutivas a partir do eixo estrutural.

desenvolvimento anímico partem de uma base comum, cujas raízes mergulham no passado mais distante (Jung, 1984:28).

A *filogênese* traz, assim, a marca biológica do inconsciente coletivo e dos arquétipos, atuando no eixo sincrônico enquanto instinto de representação. No eixo diacrônico, a *ontogênese* refere-se ao processo biopsíquico de diferenciação da consciência pessoal cujo desenvolvimento Jung chamou de processo de *individuação*, o qual se faz em relação dialética com a cultura; e a *etnogênese* refere-se ao processo biopsicultural de construção da *consciência coletiva*, por meio da elaboração simbólica da relação indivíduo-cultura.

Nessa progressiva diferenciação, Jung elabora também a idéia de uma polaridade complexa entre três tipos de estados de consciência – enredado, reflexo e vazio –, os quais realizam múltiplas combinações no eixo histórico. Essa idéia parte essencialmente de um desdobramento da interpretação de Lévy-Bruhl sobre a consciência mágica primitiva, associado à noção do Eu Superior contida nos textos da alquimia oriental e ocidental.

Interpretado do ponto de vista antropológico, esse aspecto do pensamento de Jung dá continuidade à reflexão surgida com a noção de *participação mística*. Jung desenvolve a intuição teórica de Lévy-Bruhl, no sentido de um estado original da consciência humana, uma capacidade de convivência natural com os instintos, e uma pré-condição para sua transmutação por intermédio dos símbolos culturais. Comparando, por exemplo, a civilização chinesa com a civilização cristã européia, esta última é considerada “bárbara”, principalmente em sua vertente germânica, no sentido de que impõe uma repressão moral dos instintos, que foi cientificamente denunciada por Freud e que bloqueia o contato criador entre consciente e inconsciente.

Jung completa assim a construção de seu modelo estrutural-evolucionista, com base nos três tipos de estados de consciência, articulados de duas formas. No sentido evolucionista multilinear, eles aparecem na etnogênese como projeções históricas dos dois modelos básicos de experiência cultural da humanidade (“oriental” e “ocidental”), a partir do ponto zero da consciência primitiva. No sentido de uma polaridade complexa, eles aparecem na ontogênese assumindo combinações diversas, marcando as etapas de diferen-

ciação da consciência individual e indicando possibilidades de manifestação do ser-no-mundo.

A *consciência enredada* indica o estado psíquico originário, baseado na intuição e na identidade inconsciente da parte com o todo. A *consciência reflexa* é um estado mental diferenciado a partir do sentimento corporal de separatividade que gera um ego, e do pensamento racional que produz o conhecimento lógico como uma separação entre sujeito e objeto. E a *consciência vazia*, produzida mediante um trabalho consciente de domínio do ego, chamado de individuação, produz o mesmo efeito da participação mística, mas a partir da busca consciente de união entre sujeito e objeto, sem identificação com as projeções, porém, diluindo-as enquanto tal.

No eixo diacrônico, a onto e a etnogênese são processos de diferenciação movidos por uma polaridade complexa entre esses três modos de consciência. Jung coloca que esses modos podem ser revertidos entre si, devido ao fato de estarem apoiados num fundo comum de realidade, viabilizador do seu estrutural-evolucionismo, qual seja, o seu conceito de *inconsciente coletivo*. É com base nessa concepção da existência de uma dimensão de realidade de natureza atemporal que Jung vê o “primitivo” no sentido de *arché*, que engloba tanto a profundidade temporal arcaica da ancestralidade (histórico-cultural e filogenética) quanto a estrutura matricial herdada, que se encontra em constante processo de transformação na experiência histórica de evolução da consciência humana.

Nesse ponto, podemos compreender o funcionamento específico dos dinamismos arquetípicos que atuam a partir do eixo filogenético, como focos impulsionadores do processo evolutivo.

Os arquétipos centrais que organizam as transformações triádicas do eixo diacrônico (onto e etnogênese) referem-se aos dinamismos matriarcal, patriarcal e sua síntese unificadora, pontuando as matrizes inconscientes geradoras do movimento evolutivo da consciência. O dinamismo arquetípico matriarcal gera os estados de indiferenciação inconsciente entre o eu e o mundo, anulando a consciência das polaridades; o dinamismo arquetípico patriarcal gera os estados de discriminação do mundo exterior, que sustentam a organização da vida social e despotencializam o contato introvertido com o inconsciente. E o dinamismo arquetípico da

unidade gera a consciência plena das possibilidades de expansão e o domínio das transformações triádicas emergentes no processo evolutivo. O transcender das polaridades permite o retorno ao estado arcaico da participação mística, porém sem perda do controle consciente da capacidade discriminadora dos opostos.¹

É a partir dessa complexa concepção do objeto psicossimbólico que se pode compreender a natureza polivalente do *modelo estrutural-evolucionista* junguiano, e seu vínculo com a mudança de paradigma no campo intelectual a que pertence. A dinâmica dos processos psíquicos é concebida como um movimento cíclico que retorna sempre ao mar do inconsciente coletivo, desencadeando continuamente novas espirais evolutivas. Enquanto para Freud a *evolução* ocorre pela repressão cultural dos instintos, a noção junguiana de evolução é sinônimo de criação, pelo acesso da consciência ao potencial transformador dos arquétipos. A representação junguiana da natureza envolve três níveis hierarquizados, sendo a *natureza cósmica*, ou *física*, a mais englobante, diferenciando-se desta a *natureza biológica* dos seres vivos e suas espécies, e destacando-se entre estas a *natureza humana*, na medida em que possui uma psique consciente que a distingue das demais e que se manifesta em termos culturais. Abordada pelo ângulo do dinamismo consciência–inconsciente, a questão da evolução livra-se aqui do anti-subjetivismo positivista, e pode ser colocada a partir do ponto de vista sincrônico de uma psique individual e coletiva. Como, para Jung, a evolução é um processo energético, sendo a transformação uma condição natural da conservação da energia, ele usa, em vez da idéia de “estágios”, referências pontuais a mudanças de estado e a permutações, como processos decorrentes da polaridade energética. Para ele, toda mudança é transformação de energia psíquica, direcionada a alguma finalidade, determinada pelo todo

¹ Essa interpretação parte da idéia da correspondência entre introversão/extroversão, enquanto modos de construção do sentido, e os dinamismos arquetípicos centrais do processo evolutivo. Ela se inspira na reflexão de Carlos Byington (1987) a respeito do desenvolvimento evolutivo da personalidade e o funcionamento da consciência, levando em conta a existência do inconsciente coletivo, no sentido junguiano. Porém, não adotamos aqui o modelo completo sugerido pelo autor (quatro ciclos arquetípicos) pelo fato de estarmos trabalhando com a noção triade, a partir da comparação compensatória Oriente x Ocidente, realizada por Jung.

peçoal ou coletivo. Em termos de relações hierárquicas, os níveis cósmico e biológico englobam o psíquico e o cultural, e a consciência evolui por uma diferenciação progressiva através desses níveis, acumulando experiência à medida que se separa da natureza, por meio da linguagem e da cultura.

Também há limites ideológicos a apontar no evolucionismo junguiano: em vários momentos de sua discussão da questão evolutiva, surge uma projeção da condição européia de afastamento da natureza, como, por exemplo, na interpretação da magia. Assim, sua noção de “civilização” envolve dois sentidos: o de condição geral de surgimento da cultura, e a referência ao estado moderno de domínio da cultura européia sobre a natureza. Da mesma forma, sua noção de “primitivo” envolve dois sentidos: o de um estado natural instintivo, em que predomina a psique coletiva, e como uma forma cultural elementar de direcionamento da libido, um estado de consciência mergulhado na natureza, com pouca diferenciação entre sujeito e objeto. A consciência civilizada é dita “domesticada”, no sentido de ser reflexiva, enquanto a consciência primitiva estaria mais voltada para o exercício de um poder de realização no mundo físico, canalizando energia psíquica para a expressão religiosa e mágica.

Assim, podemos interpretar o estrutural-evolucionismo junguiano a partir do psíquico como um método que se apóia em explorar a função heurística da polaridade, construindo um *modelo triádico de transformações* entre culturas primitivas, orientais e ocidentais, a partir da polaridade psíquica introversão/extroversão:

A atitude introvertida do Oriente não permite que o mundo dos sentidos interrompa sua ligação vital com o inconsciente. A realidade psíquica nunca foi seriamente posta em dúvida, apesar da existência das assim denominadas especulações materialistas. O único caso análogo que se conhece é o do estado mental do homem primitivo, que mistura sonho e realidade de um modo espantoso. Hesitamos, naturalmente, em dizer que a mentalidade oriental é primitiva; pelo contrário, impressionamo-nos profundamente pelo seu caráter notavelmente civilizado e diferenciado. E, no entanto, ela se radica no espírito primitivo; isso é particularmente verdadeiro no que concerne àquele aspecto que põe a tônica na validade de certos fenômenos psíquicos, como sejam os espíritos e os fantasmas. O Ocidente

cultivou simplesmente o outro aspecto da primitividade, qual seja, a observação exatíssima da natureza, com sacrifício da abstração. Nossas ciências naturais se desenvolvem à base da espantosa capacidade de observação do homem primitivo. Nós nos utilizamos muito pouco da abstração, com medo de que os fatos nos contradigam. O Oriente, pelo contrário, cultiva o aspecto psíquico da primitividade, juntamente com uma fortíssima dose de abstração.

Jung explicita nessa passagem a sua concepção da separatividade sujeito–objeto na cultura ocidental, colocando-a como uma dinâmica derivada do desenvolvimento do pensamento concreto primitivo, numa clara antecipação das futuras idéias de Lévy-Strauss sobre o pensamento selvagem (cf. Lévi-Strauss, 1989). Ele parte, portanto, da premissa de que a consciência humana contém em sua matriz filogenética a polaridade introversão/extroversão, e que a dinâmica de seu desenvolvimento histórico vai gerando separações e sínteses entre os pólos, à medida que se experimentam a multiplicidade dos modelos culturais da humanidade. Se o primitivo é uma *arché* comum a orientais e ocidentais, estes se diferenciam, contudo, quanto ao seu modo de realização do processo de diferenciação sujeito–objeto que é próprio da civilização, tal como Jung define esse fenômeno. Enquanto o Ocidente privilegiou a experiência do mundo objetivo e a construção diferenciada do ego, o Oriente elaborou uma concepção unitária que subordina a possibilidade da construção social individualizada do ego a uma percepção unitária da psique em nível cósmico.

Conclusão

Os três grandes eixos condutores das indagações aqui lançadas à obra de Jung nos revelaram algumas constatações conclusivas. Em primeiro lugar, sua atitude em relação à objetividade que deve balizar o conhecimento científico nos mostra uma possibilidade de realização da mudança de paradigmas, onde a trama da transformação é tecida a partir da herança recebida, abrindo caminho para o futuro, sem perder o chão da ancestralidade. Em segundo lugar, sua concepção da energia psíquica reintegra o humano na natureza, vindo de encontro à preocupação central da ecologia humana em religar emoção e razão, corpo e mente, psíquico e simbólico, natureza e cultura. Por fim, sua leitura hermenêutica comparativa das tradições ancestrais de Oriente e Ocidente conduz à formulação de um modelo integrativo das abordagens cíclica e linear sobre a questão da evolução da consciência humana, em níveis pessoal e coletivo. Vamos deter-nos em cada uma dessas questões, tentando sintetizar o que de mais importante nos parece ter sido ressaltado neste estudo.

Dentro do movimento de transição de paradigmas no pensamento junguiano, a psicologia torna-se um campo transdisciplinar. Ao mesmo tempo em que é capaz de realizar a crítica ideológica de alguns pressupostos vigentes no saber dominante de sua disciplina, como o positivismo e o biologismo freudianos, incorpora novos objetos de investigação, sem descuidar-se de preservar o princípio da objetividade científica. Nesse sentido, ele explora as conseqüências epistemológicas do fato de ser justamente a subjetividade o objeto da psicologia, o qual, na verdade, constitui-se no próprio fundamento de qualquer possibilidade de conhecimento humano. Jung coloca-se assim nos limites da objetividade científica, apontando onde e como é preciso reconhecer a natureza especificamente psíquica da experiência humana, e suas conseqüências no que se refere ao conhecimento intelectual do mundo.

Ao inverter a proposta teórica de Freud a respeito da preeminência lógica e fenomênica do inconsciente coletivo sobre a consciência, Jung amplia o campo do conhecimento científico sobre o psíquico, explorando a dimensão coletiva, biopsicocultural desse fato. O diálogo transdisciplinar que se desenrola nesse processo conduz a um transbordamento das fronteiras até então delimitadas para a reflexão científica e inclui a parceria com tradições ancestrais de conhecimento, até então tidas como cientificamente ilegítimas. Jung exerce a prática hermenêutica em dois sentidos: como crítica cultural e atuação pedagógica, corrigindo preconceitos que a seu ver impedem a evolução da consciência coletiva ocidental; e como evento psíquico e espiritual de busca do conhecimento, no encontro com a alteridade ancestral. Impressiona, nessa trajetória, a sua atitude reverente diante do mistério da vida, em face das limitações do pensamento lógico em poder captar a essência da experiência subjetiva do mundo.

No que se refere à construção da noção de energia psíquica, destaca-se, antes de tudo, sua percepção da complementaridade entre a abordagem mecanicista causal, que sustenta a visão freudiana do psíquico, e a abordagem finalista energética, que propõe a compreensão das intensidades e mudanças de estado, as quais movem os sistemas e preservam o equilíbrio na transformação. Além de apontar a existência do paradigma energético nos estudos do psíquico desde fins do século XIX, Jung também demonstra como a idéia de energia se apresenta como arquétipo do espírito humano, manifestando-se de duas maneiras: no sentido abstrato da noção genérica de energia cósmica, e no sentido concreto, referida ao modo de atuação das forças e às suas leis dinâmicas, presentes nos processos subjetivos, como, por exemplo, no caso dos rituais e da linguagem simbólica.

Ele traça também um paralelo com as concepções energéticas da física quântica, apontando a importância psíquica de processos evolutivos típicos, como a conservação por transformação e a entropia. O fenômeno da energia psíquica é assim analisado do ponto de vista de seus ritmos evolutivos, como a pulsação e a canalização, sendo neste ponto que Jung abre o caminho de integração entre a psicologia e as ciências da cultura e do social. Para ele, a transformação da energia vital em energia psíquica se dá por meio da função simbólica e da “máquina cultural”, dos procedimentos

simbólicos rituais que canalizam um “excedente de energia” individual para fins coletivos. Assim, ele consegue descrever uma relação energética entre natureza e cultura, no processo evolutivo da consciência humana, definindo a dimensão psíquica da reprodução cultural, e sua articulação com a dinâmica energética da natureza. Sua noção de cultura aponta para os processos normativos pelos quais a mente simbólica vem controlar o instinto, por meio de uma acumulação ancestral de procedimentos, recriados no nível das experiências individuais.

A concepção energética junguiana permite também compreender a linguagem como veículo condutor do psíquico, por intermédio do que ele chama de “símbolo real”, ou seja, a capacidade transformadora de valor que a linguagem possui ao realizar o trabalho psicocultural. É a partir da compreensão da qualidade energética do símbolo que Jung fala da necessidade de se preservar o duplo sentido na linguagem interpretativa, explorando-se sua capacidade de ser ambígua, equívoca e de lidar com os paradoxos. Apenas dessa forma torna-se possível à compreensão incorporar a complementaridade dos opostos, para poder produzir o “mais sentido” necessário à apreensão fenomenológica do mundo.

Por fim, a interpretação hermenêutica comparativa entre as tradições ancestrais do Oriente e do Ocidente europeu coloca, em primeiro lugar, uma interessante questão antropológica referente ao diálogo intercultural. Em relação ao Ocidente, Jung busca na tradição ancestral a linha desviante, que permite completar o sentido ortodoxo transmitido pela cultura cristã, explorando a polaridade entre o saber dominante e as tradições esotéricas da gnose e da alquimia. Dessa forma, ele permite compreender que as heterodoxias são movimentos culturais próprios das etapas de transição de paradigmas, colocando-se como saberes transgressores da verdade dominante. Ao valorizar a introversão e o contato pessoal, direto e iniciático, com o inconsciente coletivo, propiciam uma relação receptiva com a natureza e desenvolvem o pólo maternal que complementa o patriarcalismo dominante.

Em relação ao Oriente, a postura hermenêutica de Jung é diversa. Ele preserva a consciência da alteridade contida nos textos sagrados ancestrais, e realiza o contato interpretativo pela ampliação simbólica, evitando a crítica conceitual. Para ele, o Oriente se constitui numa realização civilizatória diversa e paralela, cuja al-

teridade pode revelar valiosos ensinamentos sobre as possibilidades de evolução da consciência coletiva ocidental. Assim, o seu método de comparação compensatória baseia-se na compreensão sintética das polaridades, percebendo a complementaridade de duas formas: no sentido universalista, ao buscar os pontos comuns entre as duas tradições, e no sentido diferencial, ao perceber os seus desvios tendenciais. A comparação universalista pressupõe a existência de uma matriz filogenética unitária da consciência humana, que permite detectar similaridades conceituais e metodológicas. Com base no pressuposto da interdependência entre a consciência e o inconsciente, ele descobre aproximações epistemológicas entre as duas tradições, quanto à compreensão do psíquico, quanto à energética do símbolo e quanto à percepção dos múltiplos níveis de consciência que correspondem a múltiplas dimensões do real. A comparação diferencial, por outro lado, enfatiza os modos diversos de percepção cultural que prevalecem como tendências em cada caso. O modo oriental, introvertido, tende à unificação dos opostos, interiorizando a percepção do sentido, e utilizando-se preferencialmente do princípio da sincronicidade, como forma de explicação do mundo fenomênico. O modo ocidental, extrovertido, analítico e dicotômico, projeta o sentido no mundo exterior e faz prevalecer o princípio da causalidade.

Com base nessas observações, torna-se possível a construção de um modelo interpretativo do movimento evolutivo da consciência, tal como sugerido na concepção biopsicocultural junguiana. Constata-se que Jung trabalha com uma lógica ternária, a qual se revela na articulação que ele elabora entre os processos evolutivos da natureza, da pessoa e da cultura. Projetados nos eixos diacrônico e sincrônico, esses processos delimitam três séries de transformações triádicas reversíveis. No eixo diacrônico situam-se os estados da consciência pessoal (enredada, reflexiva e vazia) e os estágios históricos de diferenciação da consciência coletiva (primitiva, ocidental e oriental); no eixo sincrônico, situam-se os dinamismos arquetípicos do inconsciente coletivo (matriarcal, patriarcal e unitário), geradores dos movimentos no eixo diacrônico.

Para compreender o modelo estrutural-evolucionista assim construído, é preciso considerar que as polaridades complexas, ou transformações ternárias aí envolvidas, significam que os estados

transformacionais são reversíveis entre si, podendo oscilar entre os ritmos cíclicos e lineares da temporalidade evolutiva. Trata-se, na verdade, da operacionalização de uma lógica triádica, subjacente à reflexão junguiana, e que apenas se torna visível ao ampliarmos suas intuições conceituais. Note-se que no gráfico descrito à página 77, utilizamos simultaneamente dois tipos de ordenações formais: a lógica binária clássica, representada pelos eixos diacrônico/sincrônico, e a lógica triádica que descreve as possibilidades evolutivas. Esta última, própria da física quântica, é também chamada de “lógica dos paradoxos”, porque admite a existência de um terceiro termo, que é a síntese dos dois primeiros, e que só nos parece paradoxal quando não nos damos conta de estarmos lidando com dois níveis distintos de realidade. Por exemplo: enquanto os dinamismos matriarcal e patriarcal opõem-se por uma lógica do terceiro excluído (ou/ou), o dinamismo arquetípico da unidade, gerador da consciência vazia e da tendência oriental introvertida, situa-se num outro nível de realidade, cujas leis admitem a existência de um terceiro termo que é ao mesmo tempo matriarcal e patriarcal (e/e). Assim, o modelo estrutural-evolucionista, inspirado na interpretação comparativa de Jung, nos conduz a uma síntese das possibilidades de expansão da consciência humana, alargando nossa compreensão de suas dimensões biológica, psíquica e cultural.

Chegamos, assim, ao final de nosso estudo, aportando nas margens de um campo de conhecimento transdisciplinar, contemporaneamente designado por ecologia humana. Trata-se, na verdade, do início de um novo estudo, onde ampliamos a proposta junguiana para tratar das implicações biopsicoculturais inerentes ao momento planetário que atravessamos neste fim de milênio. Segundo Nicolescu (1993), um dos traços característicos do pensamento científico emergente nos dias atuais é uma nova visão da Natureza e do Humano, que busca as possibilidades de transformações triádicas mútuas. O movimento evolutivo parece apontar na direção de uma educação transdisciplinar e transcultural, uma verdadeira relação holográfica onde cada parte esteja grávida do Todo, e onde a compaixão seja o leme intuitivo na direção de uma “comum-unidade humana”. Enfim, a possibilidade de um terceiro estado de síntese, onde a vivência psíquica da Natureza religue o humano ao seu lar planetário e cósmico.

Bibliografia citada

- BYINGTON, C. *Desenvolvimento da personalidade. Símbolos e arquétipos*. 1987. São Paulo: Ática.
- CHEVALIER, J. & GHEERBRANT, A. *Dictionnaire des symboles*. 1993. Paris: Segheers.
- DURAND, G. *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*. 1963. Paris: PUF.
- FOUCAULT, M. *Doença mental e psicologia*. 1988. São Paulo: Tempo Brasileiro.
- HAUSER, A. *História social da arte e da literatura*. 1976. São Paulo: Perspectiva.
- JAFFÉ, A. *Ensaio sobre a psicologia de C. G. Jung*. 1988. São Paulo: Cultrix.
- (*) JUNG, C. G. "Comentário Europeu". *O segredo da flor de ouro*, 1984 (1929). Rio de Janeiro: Vozes, pp. 23-70.
- _____. *Mysterium Coniunctionis. Pesquisas sobre a separação e a composição dos opostos psíquicos na alquimia*. 1985 (1954). Rio de Janeiro: Vozes.
- _____. *Aion. Estudos sobre o simbolismo do si-mesmo*. 1986a (1950). Rio de Janeiro: Vozes.
- _____. "Comentário psicológico sobre o Livro tibetano da grande libertação". *Psicologia e religião oriental*, 1986b (1939). Rio de Janeiro: Vozes, pp. 1-35.
- _____. "Comentário psicológico ao Bardo Thödol". *Psicologia e religião oriental*. 1986c (1935). Rio de Janeiro: Vozes, pp. 36-51.
- _____. *O Eu e o Inconsciente*. 1987a (1928). Rio de Janeiro: Vozes.
- _____. *A energia psíquica*. 1987b (1928). Rio de Janeiro: Vozes.

(*) As datas entre parênteses referem-se à produção original dos textos.

- _____. “Em memória de Richard Wilhelm”. *O espírito na arte e na ciência*. 1987c (1930). Rio de Janeiro: Vozes, pp. 45-53.
- _____. “Paracelso”. *O espírito na arte e na ciência*. 1987d (1929). Rio de Janeiro: Vozes, pp. 1-9.
- _____. “Paracelso, o Médico”. *O espírito na arte e na ciência*. 1987e (1941). Rio de Janeiro: Vozes, pp. 10-27.
- _____. *Sincronicidade*. 1988 (1952). Rio de Janeiro: Vozes.
- _____. *Memórias, sonhos e reflexões*. 1989 (1957). Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- LÉVI-STRAUSS, C. *As estruturas elementares do parentesco*. 1976. Rio de Janeiro: Vozes.
- _____. *O pensamento selvagem*. 1989. São Paulo: Papirus.
- NICOLESCU, B. *Towards Transdisciplinary Education*. 1993. São Paulo: International Conference Education of the Future.
- SCHORSKE, L. E. “Politics and Patricide in Freud’s Interpretation of Dreams”. *Fin-de-siècle Vienna. Politics and culture*. 1967. University of Chicago Press.
- TODOROV, T. *Teorias do símbolo*. 1979. Lisboa: Edições 90.
- VON FRANZ, M. L. *Alquimia. Introdução ao simbolismo e à psicologia*. 1987. São Paulo: Cultrix.

Bibliografia complementar

- CAMPBELL, J. *O herói de mil faces*. 1993. São Paulo: Cultrix/Pensamento.
- EDINGER, E. F. *Anatomia da psique. O simbolismo alquímico na psicoterapia*. 1990. São Paulo: Cultrix.
- ELIADE, M. *O sagrado e o profano. A essência das religiões*. 1992. São Paulo: Martins Fontes.
- GUÉNON, R. *Os símbolos da ciência sagrada. A importância dos símbolos na transmissão dos ensinamentos doutrinários de ordem tradicional*. 1989. São Paulo: Pensamento.
- HALL, J. A. *Jung e a interpretação dos sonhos. Manual de teoria e prática*. 1987. São Paulo: Cultrix.
- HILLMAN, J. *Anima. Anatomia de uma noção personificada*. 1990. São Paulo: Cultrix.
- LIMA, M. *Antropologia do símbolo (ou o símbolo da antropologia)*. 1983. Lisboa: Presença.
- NEUMANN, E. *História da origem da consciência*. 1990. São Paulo: Cultrix.
- SCHWARTZ-SALANT, N. *Narcisismo e transformação do caráter. A psicologia das desordens do caráter narcisista*. 1988. São Paulo: Pensamento.
- SAMUELS, A. *Jung e os pós-junguianos*. 1989. Rio de Janeiro: Imago.
- TARDAN-MASQUELIER, Y. C. G. *Jung, a sacralidade da experiência interior*. 1984. São Paulo: Paulus.
- TUCCI, G. *Teoria e prática da mandala. Com particular atenção à moderna psicologia profunda*. 1984. São Paulo: Pensamento.
- VON FRANZ, M. L. *Advinhação e sincronicidade. A psicologia da probabilidade significativa*. 1987. São Paulo: Cultrix.

- _____. *A alquimia e a imaginação ativa*. 1992. São Paulo: Cultrix.
- _____. *C. G. Jung, seu mito em nossa época*. 1992. São Paulo: Cultrix.
- _____. & HILLMAN, J. *A tipologia de Jung*. 1990. São Paulo: Cultrix.
- WALSH, R.N. & VAUGHAN, F. *Além do ego. Dimensões transpessoais em psicologia*. 1991. São Paulo: Cultrix/Pensamento.
- WHITMONT, E. C. *A busca do símbolo. Conceitos básicos de psicologia analítica*. 1994. São Paulo: Cultrix.



EDITORA GRÁFICA ROQUETE LTDA.
IMPRESSOS DE OULIBANDA

QUADRA 84 - RUA "D" - LOTES 53 FONE: (81) 861-7982
CEP: 73032-240 - R. IND. SOBRACINHO, 207 FAX: (81) 861-1794

Outras publicações da Editora UnB:

O povo do lago
Richard E. Leakey e
Roger Lewin

Nomina gentium
Sérgio Bath

**Roma, democracia
impossível?**
Norbert Rouland

A vida na Idade Média
Maria Eurydice de
B. Ribeiro (org.)

O trabalho da terra
Ellen F. Woortman
Klaas Woortman

Os mitos platônicos
Genevière Droz

O cânone colonial
Flávio Kothe

O Futuro Ancestral

A intenção deste *futuro ancestral* é fazer uma leitura antropológica e hermenêutica do pensamento de Carl Gustav Jung. Para isso, a autora destaca do conjunto incrivelmente multifacetado da obra do grande mestre suíço os seus aspectos mais marcantes, em busca de rigor científico e de construção simultânea de um novo paradigma de conhecimento.

Articulando concepções das áreas da física, biologia, psicologia e das ciências sociais, Jung promove um salto qualitativo nos fundamentos científicos da compreensão ocidental sobre o nosso próprio futuro, quer como espécie integrada na natureza, quer como continuidade civilizada.

Assim, o livro destina-se aos estudiosos da obra de Jung e a todos aqueles que, de uma forma ou de outra, estão interessados na emergência cultural de um novo ser humano, mais integrado consigo mesmo, e mais coerente com a perspectiva legada pela sabedoria ancestral de nossa espécie.

COD. EDU: 046396



O Futuro Ancestral

Lois Mourão

175