

A BUSCA DO SÍMBOLO

EDWARD C. WHITMONT

Este livro, Edward C. Whitmont explora as descobertas revolucionárias de Jung sobre o homem como uma criatura apegada aos símbolos. O tema principal do livro, diz o autor, "é a procura pela experiência simbólica, uma que tem urgência e significado para o nosso tempo e que encontra sua forma mais útil e abrangente na disciplina da psicologia analítica".

Este é um livro de grande importância. Seu objetivo — uma pesquisa sistemática da teoria e prática da psicologia analítica conforme foi desenvolvida — não é apenas amplamente atingido, mas ultrapassa outros relatos em clareza e pensamento original. De fácil leitura, é de extremo interesse para profissionais como para leigos pela sua relevância atual devido às condições da nossa época, tanto individuais como coletivas. O livro abre novas perspectivas com grande autoridade... um trabalho notável, claramente bem feito.

Peter C. Lynn, Diretor de Estudos do Centro de Treinamento C. G. Jung.

Em detrimento das idéias de Jung para além da compreensão, e raramente usado no misticismo, usado pelos críticos de Jung como um termo depreciativo, Whitmont obtém sucesso naquilo que só pode ser chamado de um ato de criação criativa... O leitor obtém o que nunca esteve disponível anteriormente, uma demonstração clara e lúcida do posicionamento de Jung, de que a vida tem um padrão de totalidade que só pode ser compreendido simbolicamente neste momento da história."

Los Angeles Times

Insistivo, fascinante... O capítulo final é uma declaração realmente magistral de integração de Jung."

Alan Watts

Dr. Edward C. Whitmont, analista praticante, recebeu seu diploma de psicologia na Universidade de Viena e se aprimorou em psicologia analítica nos Estados Unidos e na Europa. É membro da cúpula do Centro de Treinamento e do Instituto da Fundação C. G. Jung de Nova York.

EDITORA CULTRIX

EDWARD C. WHITMONT

A BUSCA DO SÍMBOLO

Conceitos Básicos
de Psicologia Analítica



Cultrix

Edward C. Whitmont

A BUSCA DO SÍMBOLO

EDWARD C. WHITMONT

A BUSCA DO SÍMBOLO
Conceitos Básicos de Psicologia Analítica

Tradução

ELIANE FITTIPALDI PEREIRA
KÁTIA MARIA ORBERG



EDITORA CULTRIX
São Paulo

Copyright © 1969 by the C. G. Jung Foundation for Analytical Psychology.

“Nenhuma parte deste livro pode ser reproduzida ou transmitida, quer eletronicamente, quer mecanicamente inclusive por meio de fotocópia, gravação ou sistema de armazenamento de informação, sem permissão por escrito do Editor.”

Edição

O primeiro número à esquerda indica a edição, ou reedição, desta obra. A primeira dezena à direita indica o ano em que esta edição, ou reedição foi publicada.

Ano

6-7-8-9-10-11-12-13-14

04-05-06-07-08-09-10

Direitos de tradução para a língua portuguesa adquiridos com exclusividade pela EDITORA PENSAMENTO-CULTRIX LTDA.
Rua Dr. Mário Vicente, 368 – 04270-000 – São Paulo, SP
Fone: 6166-9000 – Fax: 6166-9008
E-mail: pensamento@cultrix.com.br
http://www.pensamento-cultrix.com.br
que se reserva a propriedade literária desta tradução.

Impresso em nossas oficinas gráficas.

Agradecimentos

Gostaria de exprimir minha gratidão aos pioneiros que levaram avante e desenvolveram as teorias de Jung, especialmente Erich Neumann e Esther Harding, em cujos esforços está baseada grande parte do presente livro; a Anneliese Aumüller por seus valiosos conselhos durante a revisão do manuscrito; e a Patricia Spindler por sua ajuda na organização das palestras originais que serviram de base para este livro.

Agradecimentos também são devidos aos seguintes editores, instituições e indivíduos que gentilmente permitiram o uso de citações retiradas de material protegido por *copyright*:

- À Princeton University Press em Princeton, New Jersey; à Bollingen Foundation em Nova York e à Routledge and Kegan Paul em Londres pelos trechos de *The Collected Works of C. G. Jung*.

- À Basic Books e à Sigmund Freud Copyright Ltd.; ao Sr. James Strachey e à Hogarth Press Ltd., pela permissão de citar trechos da Edição Standard de *The Complete Psychological Works of Sigmund Freud*.

- À Bantam Books pelo material de *The Dybbuk and Other Great Yiddish Plays*; à Clarkson N. Potter and Anthony Blond Ltd. pelo artigo de Erwin Schrödinger em *On Modern Physics*; à Dial Press por *Another Country* de James Baldwin.

- À Harcourt, Brace and World por *Modern Man in Search of a Soul e Psychological Types* de Jung; à Harper and Row por *Myths, Dreams and Mysteries* de Mircea Eliade e pelo trecho de Koestler em *The God That Failed* de Crossman; à Holt, Rinehart and Winston e à Laurence Pollinger Ltd. pelo poema “Snow” de Robert Frost; à Humanities Press Inc. e à Routledge and Kegan Paul por *Language and Thought of the Child* de Jean Piaget; à MacMillan Company e à A.D. Peters and Company por *The Invisible Writing* de Arthur Koestler; à International University Press por *A Genetic Field Theory of Ego Formation* de René Spitz e pelo material de Úxküll de *Instinctive Behavior*; à Alfred A. Knopf pelo *The Prophet* de Kahlil Gibran.

- À W.W. Norton por *Thought Reform and the Psychology of Totalism* de R.J. Lifton; à Pantheon Books, uma divisão da Random House, por *Memories, Dreams, Reflections* de Jung e por *Women's Mysteries* de Esther Harding; à Philosophical Library por *Hasidism* de Martin Buber, *Hinduism and Buddhism* de Amanda Coomaraswamy, e *The Analysis of Dreams* de Medard Boss; à Princeton University Press pelo *I Ching* e por *Archetype/Complex/Symbol* de Jolande Jacobi.

- À Sheed and Ward e à Harvill Press por *Images and Symbols* de Mircea Eliade; à Simon and Schuster por *The Legends of the Bible* de Louis Ginzberg;

à University of North Carolina Press por *Cell and Psyche* de E.W. Sinnott; à Yale University Press por *Essay on Man* de Ernst Cassirer.

• À Cambridge University Press por *Science and Humanism* de Erwin Schrödinger e pelo artigo de Michael Fordham no *The British Journal of Medical Psychology*; e à Routledge and Kegan Paul por *Psychological Types* de Jung.

• À Verlag Hans Huber por *Seelekunden im Umbruch der Zeit* de G.R. Heyer; à Ernst Klett Verlag por *Meditation in Religion und Psychotherapie* e pelo artigo do *Antarios*, "Pharao und Jesus als Söhne Gottes" de Emma Brunner-Traut; à Kösel-Verlag por *Rainer Maria Rilkes Deutung des Daseins* de Romano Guardini; à Rascher Verlag por *Studien zur Analytischen Psychologie* C. G. Jung e por *Der Mythos vom Sinn* de Aniela Jaffe; à Rhein Verlag por *Der Schöpferische Mensch* de Eric Neumann e por *Biologie und Geist* de Adolf Portman; à Julius Springer Verlag por *Kulturelle Bedeutung der Komplexen Psychologie*.

• À *The American Psychologist* por "The Misbehavior of Organisms" de Keller e Marian Breland; à *Look Magazine* por "The Tense Generation" de Samuel Grafton; à *Spring* pelos trechos de "The Interpretation of Visions" de C. G. Jung, por "The 'I' in Dreams" de Sonja Marjasch; pelo meu próprio material publicado em "The Role of the Ego in The Life Drama"; e à H.K. Fierz pela permissão de usar os trechos de *Psychologische Betrachtungen zu der Freskenfolge der Villa Dei Misteri in Pompeji* de Linda Fierz-David.

Sou também grato a uma antiga paciente por sua permissão para utilizar o desenho que aparece no frontispício deste volume.

E.C.W.

Sumário

Introdução	9
1 A abordagem simbólica	15
2 A abordagem do inconsciente	34
3 A psique objetiva	38
4 O complexo	52
5 Arquétipos e mitos	66
6 Os arquétipos e o mito individual	75
7 Arquétipos e psicologia pessoal	92
8 Tipos psicológicos	124
9- A persona	140
10 A sombra	144
11 O masculino e o feminino	153
12 A anima	165
13 O animus	179
14 O self	192
15 O complexo de identidade: o ego	205
16 O estranhamento ego-self	222
17 O desenvolvimento do ego e as fases da vida	235
18 Terapia	257
Notas	275
Bibliografia	282
Índice remissivo	285

Introdução

Qualquer tentativa de se apresentar um estudo sistemático da teoria e prática da psicologia analítica — aquela abordagem da psicologia profunda baseada nas descobertas de C. G. Jung — confronta-se logo de início com um paradoxo. De um lado, uma apresentação teórica é vitalmente necessária diante do fato de que muitos leitores interessados enfrentam grandes dificuldades em apreciar o significado da contribuição de Jung para o pensamento moderno. De outro lado, uma apresentação adequadamente lógica e sistemática é quase impossível devido à natureza do assunto. A psique não opera de acordo com as linhas da nossa racionalidade costumeira. Entretanto, este paradoxo talvez seja apropriado, já que um dos grandes temas de Jung é o paradoxo e sua reconciliação.

Todos os dias ouvimos muitos dos termos de Jung na nossa linguagem cotidiana — *extrovertido, introvertido, tipo pensamento, arquétipo* —, mas o que Jung realmente queria transmitir raramente é entendido pela maioria das pessoas que os utiliza. Deve-se admitir que esta abordagem, tão estranha ao treino mental do século XX a ponto de ser chamada por muitos de “mística”, é de difícil compreensão; esta dificuldade é também agravada pelo fato de que a terminologia da psicologia de Jung, criada como foi para servir a descobertas empíricas particulares, algumas vezes demonstrou estar em conflito com o uso geral de palavras e definições filosóficas correntes, deixando a porta aberta para intermináveis mal-entendidos. Assim, parece necessário um certo grau de esclarecimento e redefinição epistemológica.

No nível filosófico, verificamos que as formulações anteriores não são apropriadas às novas provas que temos pela frente porque lhes falta conhecimento adequado dos mecanismos da psique inconsciente. Elas se aplicam a um estágio da ciência já ultrapassado tanto pelas descobertas de Jung como pelas descobertas dos físicos nucleares. Não podemos colocar vinho novo psicológico dentro de velhas garrafas filosóficas; garrafas novas precisam ser feitas por nós e pelas gerações vindouras. Esta tarefa, entretanto, vai requerer nada menos que uma revisão radical de nossas atitudes intelectuais se quisermos conseguir integrar, dentro da nossa visão de mundo, aqueles fatos e descobertas que desafiam nossos sistemas de referências racionalistas e positivas.

No nível prático, encontramos dificuldades em apresentar nosso assunto porque a prática da psicologia analítica consiste num encontro dialético entre dois indivíduos únicos: o analista e o paciente, ambos imprevisíveis nas suas variantes individuais, e portanto desconhecidos na medida em que são seres humanos únicos e até certo ponto incognoscíveis; assim, seu modo de agir é determinado não apenas por fatores conscientes mas também por fatores incons-

cientes — e jamais seremos capazes de desnudar completamente a profundidade total do inconsciente. O encontro destas duas variáveis desconhecidas resulta numa terceira variável: o próprio processo de terapia. Por repousar mais na interação e na dinâmica inconsciente do que consciente, este constitui uma síntese igualmente imprevisível dos dois elementos que se encontram. É um padrão autônomo de desdobramento, diferente e maior do que a soma de suas partes constituintes.

Assim pode-se seguramente presumir, na verdade até esperar, que a psicologia analítica varie de tantas maneiras diferentes quantas forem os diferentes terapeutas e pacientes que reagem de maneiras individualmente diferentes às idéias do descobridor original. Logo, a apresentação neste livro também representa necessariamente minha maneira individual de compreender e aplicar as descobertas originais de Jung. Ela pode diferir dos pontos de vista de outros psicólogos analistas, e mesmo do ponto de vista do próprio Jung, em graus variáveis e em áreas diversas. Isso, entretanto, está de acordo com os próprios desejos de Jung: ele queria seguidores que vissem e pensassem por si mesmos, em vez de serem “papagaios”, como observou em tom de brincadeira. Também é imperativo para a compreensão da psique e da dinâmica do inconsciente que tenhamos experiência direta delas, em vez de apenas pensar sobre elas. Daí a insistência de Jung — que foi subsequente corroborada por Freud — na análise do suposto terapeuta.

A relativa exigüidade de informações específicas referentes às aplicações dos princípios descritos é, portanto, bastante intencional; não estou tentando fazer uma exposição didática da prática da análise, mas sim procurando transmitir uma sensação geral do seu *modus operandi*. Apesar de poder dar exemplos de sonhos e de sua interpretação, não estou tentando ensinar o leitor como interpretar sonhos. Tal tentativa iria obscurecer mais do que iluminar, e levaria o leitor a presumir que pode compreendê-los sem experiência pessoal concreta e real.

No entanto, apesar dessas barreiras à compreensão, *existem* certos conceitos básicos e princípios organizadores que podem ser transmitidos como fundamento para uma investigação adicional. Em meu esforço para formular alguns denominadores comuns, tentarei permanecer o mais perto possível das formulações de Jung, que são a base de todas as elaborações e aplicações práticas subsequentes feitas por seus seguidores. Apenas quando eu sentir que existem falhas ou necessidade de maiores explicações (por exemplo, nos capítulos sobre a realização dos arquétipos, sobre as apresentações arquetípicas do masculino e do feminino, e o desenvolvimento do ego) é que procurarei reformular e apresentar as minhas versões.

Penso, além disso, que devo limitar minha apresentação unicamente às idéias de Jung e à sua elaboração em psicologia analítica, e rejeitar comparações e concordâncias com outras escolas de psicoterapia. Isso não tem por finalidade minimizar a relevância de outras escolas ou menosprezar as contribuições de seus fundadores, mas sim exprimir a convicção de que tal tentativa é prematura. O sistema de referência da psicologia analítica mostra um mundo tão único que qualquer comparação interdisciplinar adequada criaria mais confusão do que clareza no presente momento e vai além de minha intenção atual.

Por fim, a natureza do material exige um texto escrito em dois níveis e, conseqüentemente, pressupõe duas classes de leitores. A parte mais substancial é dirigida ao leitor leigo geral, que pode ou não ter algum conhecimento anterior de psicologia analítica. Mas o texto também contém vários capítulos criados mais para o leitor profissional do que para o geral. Os capítulos 1, 7 e 14 estão entre os mais diretamente relevantes para o trabalho do terapeuta, do psicólogo e do psiquiatra. O leitor leigo pode achar esses capítulos de mais difícil compreensão do que outros no texto, e pode evitá-los se assim o quiser. Entretanto, um pouco de paciência e atenção minuciosa impedirão que até mesmo esses capítulos escapem da esfera do leitor leigo.

O grande tema deste livro é a busca da experiência simbólica, uma busca que tem urgência e significado para o nosso tempo e que encontra uma expressão mais útil e completa na disciplina da psicologia analítica.

Pára de tentar encontrar Deus (como algo fora de ti), e o universo, e coisas semelhantes; procura-O a partir de ti mesmo e aprende quem é, quem de uma vez por todas toma para Si mesmo tudo o que existe em ti, e diz: "Meu deus, minha mente, minha razão, minha alma, meu corpo." E aprende de onde vêm a tristeza e a alegria e o amor e o ódio, e despertando apesar de não o querer, e dormindo apesar de não o querer, e enfurecendo-se apesar de não o querer, e apaixonando-se apesar de não o querer. E se tu por acaso investigares mais atentamente essas coisas, O encontrarás em ti mesmo, um e vários, exatamente como o átomo, descobrindo assim, a partir de ti mesmo, uma saída para ti.

— Monoïmus —

A Abordagem Simbólica

A psicologia do século XX, preocupada com a análise profunda, e a física do século XX começaram a orientar a atenção do homem para o uso de símbolos como uma maneira útil de compreender e fazer uso dos domínios não-rationais e intuitivos do seu funcionamento. Em psicologia analítica, o desenvolvimento que Jung fez de novas categorias simbólicas pode ser comparado a uma abordagem semelhante iniciada pelo físico moderno. Em ambos os casos, o assunto desafia a compreensão de acordo com as categorias racionais costumeiras; assim, “modelos operantes” ou hipóteses operantes simbólicas, tais como o arquétipo ou o átomo, precisavam ser definidos a fim de descrever o mais adequadamente possível a maneira pela qual um desconhecido, de outra forma indescritível, atua no mundo da matéria. Desta forma, a estrutura do átomo pode ser representada pela construção de uma estrutura organizada, sob a forma de modelo, de seus componentes teóricos — núcleo e elétrons — cuja existência pode ser deduzida a partir de dados observáveis. De maneira semelhante, a totalidade da psique humana, da qual o consciente é apenas um aspecto, pode ser abordada cientificamente através da formulação de um sistema de elementos postulados cuja existência é deduzida a partir de dados observáveis. Retomaremos este assunto ao discutir a aceitabilidade científica da abordagem simbólica.

Como o átomo, a psique e seus elementos não são objetos físicos que podem ser vistos ou tocados; diferentemente do átomo, no entanto, eles não podem nem mesmo se adequar às condições de testes de laboratório e de avaliação estatística. Não podemos falar da psique como de algo que é ou não é isto ou aquilo. No máximo, falamos dela indiretamente ao descrever o comportamento humano — o comportamento dos outros e também nossa própria experiência subjetiva — como se expressasse aspectos de um padrão hipotético de significação, como se uma integridade potencial e abrangente estivesse organizando a ação das partes. Por exemplo, podemos reconhecer que um impulso autônomo ou um padrão de personalidade até então oculto tenha emergido e atuado como se tivesse por objetivo uma determinada ação que era significativa em relação à personalidade total. A hipótese mais básica sobre a psique humana com a qual lidamos aqui é então a de um padrão de totalidade que só pode ser descrito simbolicamente.

Para ilustrar: uma mulher que compra tudo o que encontra com a forma de borboleta ou decorado com borboletas é dominada por um impulso que requer compreensão simbólica. Neste caso, a borboleta pode ser a expressão de uma forte necessidade interior de se livrar de um casulo que confina, talvez um casulo de velhas atitudes profetoras. Ou um rapaz, cujo impulso não reconhe-

cido é exercer grande poder sobre as pessoas, pode querer tomar-se analista e ser capaz de dar todos os tipos de razões exemplares e conscientes para tal desejo. Se a natureza simbólica do seu impulso — isto é, adquirir poder sobre si mesmo mais do que sobre os outros — não for descoberta, sua influência será profundamente negativa (esta é também uma das razões pelas quais um analista deve ele mesmo ser analisado). Ou um estudante de ciências humanas pode repentinamente mudar seu campo de estudo para planejamento regional. É possível que seu impulso de “salvar” o mundo, de reorganizar e ordenar a sociedade, seja entendido como se expressasse sua própria necessidade interior de auxílio e organização. Se esta “escolha” de profissão é válida ou não no plano exterior, isso será descoberto à medida que a escolha for vivida. Se ela for apenas simbólica de um estado interior não reconhecido, posteriormente encontrará obstáculos no mundo concreto. O estudante provavelmente será um planejador mais eficiente se perceber esse tipo de significado na sua escolha de profissão e se puder separar os dois esforços, apesar de talvez ter de analisar o problema em termos da forma pela qual o vê no mundo exterior. Desta maneira ele pode testar a força de seu ego contra algo concreto e assim se preparar para ter alguma participação no desenvolvimento máximo de suas próprias regiões interiores.

Esta abordagem simbólica pode mediar uma experiência de algo indefinível, intuitivo ou imaginativo, ou uma sensação de algo que não pode ser conhecido ou transmitido de nenhuma outra maneira, já que termos abstratos não são suficientes em todos os casos. Enquanto, para a maioria das pessoas de nossos dias, a única abordagem compreensível da realidade baseia-se na definição de tudo através de conceituações literais, abstratas e impessoais, este desafio às faculdades intuitivas e emocionais e a confiança nelas constituem o caráter fundamentalmente novo da abordagem de Jung. Na realidade, ele julgava serem estas faculdades indispensáveis para uma vivência adequada da psique, pois é apenas através de todos os seus elementos que podemos tentar entendê-la. Esta abordagem abre novas portas, mas também levanta obstáculos potenciais para o iniciante nestes conceitos que até o momento não tenha tido nenhuma experiência pessoal nas profundezas das áreas inconscientes da psique.

As dificuldades que a pessoa contemporânea comum encontra ao tentar entender a abordagem simbólica baseiam-se no fato de que, em resposta à tendência introvertida, mística e ao posterior obscurantismo eclesiástico da Idade Média, o desenvolvimento ocidental recente enfatizou em excesso o pensamento abstrato e racional. Este desenvolvimento preocupou-se predominantemente com a utilização prática de objetos externos e necessidades externas e, em nossos dias, culminou no positivismo orientado para o fato e a lógica. Ele negligenciou em grande parte — ou pelo menos relegou a uma posição de menor importância — os aspectos emocionais e intuitivos do homem. Assim, a capacidade de sentir (que é a capacidade de vivenciar um relacionamento consciente com a emoção — emoção que é ela mesma o impulso, uma força autônoma) e a capacidade de intuir (isto é, a capacidade de perceber através de meios que não sejam os nossos cinco sentidos) não receberam valor moral adequado ou exame consciencioso; os sentimentos são considerados como algo dispensável, as intuições não são consideradas “reais”. Esta é uma abordagem que não é capaz de nos ajudar na compreensão da motivação básica, já que etos, moralidade e significado

da existência apóiam-se basicamente em alicerces emocionais e intuitivos. Estas áreas podem ser racionalizadas secundariamente, mas apenas a razão isoladamente nunca as toca ou as atinge, caso contrário os cientistas e filósofos teriam reformado a humanidade há muito tempo. Vemos em todas as vidas à nossa volta quão ineficientes são os apelos racionais quando comparados aos emocionais. Nossa cultura é orientada para a lógica, mas, ao lidar com nossos problemas mais fundamentais, a lógica racional é incapaz de nos oferecer respostas adequadas à compreensão da vida e à sua vivência.

Na nossa época, este racionalismo extrovertido chegou a tal extremo que já se comentou que “não apenas o mundo ocidental mas a humanidade como um todo corre o risco de perder sua alma para as coisas externas da vida. Nossas forças extrovertidas do intelecto estão tão preocupadas com a alimentação adequada, com os cuidados higiênicos das regiões subdesenvolvidas do mundo, assim como com a elevação do nosso padrão de vida, que as funções irracionais, o coração e a alma, estão cada vez mais ameaçadas de atrofia”¹

Alguns dos resultados desta ênfase unilateral são as neuroses individuais e de massa que encontramos atualmente, com o perigo sempre presente de erupções explosivas. Os vícios do álcool, dos narcóticos e das “drogas para expansão da mente” também expressam uma busca de experiências emocionais que se perderam no decorrer da nossa extrema intelectualização. Mas não é apenas o vício do álcool e das drogas; o “vício do trabalho”, a “doença do gerente”, a necessidade compulsiva de sempre se ter algo para fazer a fim de parecer ocupado, também indicam a incapacidade do homem moderno de encontrar sentido na vida.

Esta desvalorização e negligência tradicionais da emoção e da intuição em favor da razão voltada para o mundo exterior deixaram o homem ocidental sem um cultivo adequado dos métodos conscientes para se orientar no mundo psíquico interior das emoções, etos e significado; pois o que não é conscientemente desenvolvido permanece primitivo e regressivo e pode constituir-se em ameaça.

Em consequência disso, a maioria dos nossos contemporâneos não é capaz de reconhecer as respostas de intuição ou de sentimento, seja em outra pessoa, seja neles próprios. É muito difícil para o intelectual típico de hoje descobrir uma saída para o estado psíquico desequilibrado no qual ele eventualmente se encontra, pois até as mais intensas experiências podem parecer insignificantes ao “homem pensante”. Como James Baldwin notou: “. . . a ocorrência de um evento não é a mesma coisa que saber o que é que uma pessoa vivenciou. A maioria das pessoas não viveu — nem se poderia dizer que morreu — ao vivenciar seus eventos terríveis.”²

Face a esse impasse, a preocupação de Jung, e na verdade o próprio ponto de divergência com Freud, era mostrar que a intuição, a emoção e a capacidade de perceber e de criar por meio de símbolos são modos básicos de funcionamento humano, assim como a percepção através dos órgãos do sentido e através do pensamento.

Um símbolo genuíno nos termos de Jung não é uma designação abstrata livremente escolhida ligada a um objeto específico por convenção (tais como signos verbais ou matemáticos), mas a expressão de uma experiência espontânea que aponta para além de si mesma na direção de um significado não trans-

mitido por um termo racional, devido à limitação intrínseca do último. Jung define um símbolo como “a melhor descrição, ou fórmula, de um fato relativamente desconhecido; um fato todavia reconhecido ou postulado como existente”.³ “Não se trata de um signo arbitrário ou intencional que representa um fato conhecido e concebível, mas de uma expressão admitidamente antropomórfica – portanto, limitada e apenas parcialmente válida – de algo supra-humano e apenas parcialmente concebível. Pode ser a melhor expressão possível, mas no entanto ela se classifica abaixo do nível de mistério que procura descrever.”⁴

Essas definições indicam que o âmbito total de funcionamento repousa não somente na necessidade de responder a questões lógicas e racionais do tipo “Como?” “De onde?” e “Para quê?” mas também na procura de significação: “O que isto significa?” Logo, é importante diferenciar um símbolo verdadeiro, no sentido da nossa definição, de um signo ou uma alegoria, que são produtos de uma atividade mental deliberada, *consciente*.

Toda visão que interpreta a expressão simbólica como um análogo ou um modelo abreviado de algo conhecido é *semiótica*. Uma visão que interpreta a expressão simbólica como a melhor formulação possível de algo relativamente desconhecido, que não pode, por essa razão, ser mais claramente ou mais caracteristicamente representado, é *simbólica*. Uma visão que interpreta a expressão simbólica como uma paráfrase intencional ou como uma transmutação de algo conhecido é *alegórica*.⁵

Uma expressão que representa algo conhecido sempre continua a ser apenas um signo, e nunca é um símbolo. É, portanto, quase impossível criar um símbolo vivo, isto é, um que seja fecundo de significado, a partir de associações conhecidas.⁶

Na citação seguinte, Heyer expressa a importância única (neste caso, o símbolo da potência criativa) e comenta a facilidade com que podemos ignorá-la ou mal compreendê-la:

Vamos presumir que alguém sonhe com os assim chamados objetos fálicos. O método antigo de psicanálise veria nisso apenas imagens reprimidas e (em outras palavras) desfiguradas do pênis. Isso *pode*. . . muito bem ser o caso, mas não necessariamente. A torre, o obelisco, o campanário da igreja, a espada, a lança, a faca, etc. costumam representar para a pessoa que sonha a potência masculina ainda não ousada, *sensu strictiori*, isto é, o sexo. Isso então se tornaria o objeto da análise.

Mas não podemos esquecer que a função genital e os membros do corpo a ela subordinados não são as únicas emanções do viril e do masculino, do corajoso, do constante, do íntegro, do agressivo, etc.

A potência genital é apenas *uma*, mais especificamente uma realização pessoal deste princípio – isto é, o da lança masculina no sentido do ser total tanto mundano quanto cósmico, como é representado, por exemplo, nas torres.

Quem reconhece na torre, no obelisco ou na espada, reais ou sonhados, apenas o *membrum virile* “reprimido”, está na verdade cego para o fato de que o mundo interior do homem em estado de confusão produz essas imagens da *potentia erecta* porque apenas assim tais entidades e realidades maiores, mais poderosas, abrangentes e – no mais verdadeiro sentido – significativas podem ser evocadas. Essas entidades e realidades são mediadoras para nós do significado, do ser interior destas características carregadas de simbolismo.

Quem quer que reduza a imagem a um substituto desfigurado por algo diferente degrada essa imagem e compreende de maneira incorreta as indicações

secretas; ou ainda, ele as negligencia ou negligencia a possibilidade de perceber o forte símbolo oculto sob determinados disfarces. Se, no entanto, extrai-se o âmago real da imagem, auxilia-se assim o contato com esse poder inerente e vivo dentro do símbolo – um poder que “pode mover montanhas”.

Isso porque os símbolos não são apenas formas representacionais que servem à nossa cognição, mas sim poderes altamente potentes. Isso se torna imediatamente claro quando consideramos que efeitos os símbolos podem produzir, como, por exemplo, as bandeiras, com seus signos simbólicos – a cruz ou o crescente – que feitos abaladores estão ligados a estes!

Em termos práticos, o método de Jung de interpretar símbolos espontâneos do inconsciente nunca tenta dizer que uma situação humana é assim ou assado, mas sim que essas imagens descrevem a própria situação sob a forma de analogias ou parábolas. A abordagem simbólica por definição aponta para além de si própria e para além daquilo que pode se tornar imediatamente acessível à nossa observação. Embora esta abordagem não seja abstrata ou racional, também não pode ser considerada irracional; mais precisamente, ela possui leis e estrutura próprias que correspondem às leis estruturais da emoção e do conhecimento intuitivo.⁸

Antes de discutir a experiência simbólica mais extensamente em suas implicações epistemológicas, filosóficas e de terminologia prática, talvez seja interessante oferecer um exemplo da abordagem simbólica de um sonho para ilustrar como esta abordagem funciona numa situação terapêutica. Este paciente submetetera-se a uma psicoterapia anterior que não era baseada na abordagem simbólica de Jung, mas sim na abordagem sintomática tradicional. Não pretendo, certamente, sugerir que um fracasso dos esforços psicoterapêuticos prove que a abordagem estava errada. Há vários fatores envolvidos a serem discutidos em capítulos posteriores, em particular o relacionamento pessoal entre terapeuta e paciente. Entretanto, aquele caso era único, didaticamente clássico, como a maioria dos que usarei aqui a título de exemplo. É raro ocorrer uma mudança dramática súbita na atitude de um paciente através de um único *insight*; entretanto, este paciente de fato sentiu um alívio imediato de seu impasse neurótico. Assim, este caso parece particularmente adequado para demonstrar os efeitos de uma linha diferente de abordagem terapêutica.

A abordagem sintomática de que falei – enquanto oposta à simbólica – encarava o padrão de reação do paciente apenas como um desvio da sexualidade normal, que se enquadrava numa determinada classificação, necessitava de correção e presumivelmente era causado por distúrbios específicos. Embora tudo isso estivesse correto, isto é, em termos de um sistema abstrato de classificação, a abordagem sintomática entretanto furtava-se a perguntar o que em termos práticos surgia como a questão mais importante, isto é, a questão do significado da mensagem desconhecida inerente à sua estranha compulsão.

Há duas abordagens possíveis dos problemas e distúrbios que a vida apresenta. Podemos vê-los como desvios sintomáticos de uma normalidade desejada de “como as coisas deveriam ser”, causados por algum erro e, conseqüentemente, expressões de problemas ou doenças. Por outro lado, é de se suspeitar que os fatos conhecidos podem tentar apontar mais adiante e mais profundamente para um desenvolvimento ainda vindouro e para um significado até então não per-

cebido. Só então pensamos ou vivemos não apenas sintomática mas também simbolicamente. A percepção desse sentido, que até então não ocorreu, pode aí apontar na direção de uma cura.

O paciente era um homem de negócios com cerca de 35 anos, e veio a mim em estado de pânico; desde o início da maturidade sexual ele vinha sendo atormentado pelo que havia sido diagnosticado como fetichismo, com um componente masoquista. Era incapaz de funcionar sexualmente com qualquer mulher a não ser que primeiro lambesse ou beijasse os pés dela. A fim de obter a excitação sexual, tinha que se prostrar diante de sua parceira, acariciar e beijar seus pés e, no caso, ir subindo gradualmente. Qualquer tentativa de evitar essa seqüência de abordagem sempre resultava em impotência sexual. Durante uma de suas entrevistas analíticas iniciais, ele relatou o seguinte sonho que se repetia com freqüência:

“Vi um punhal prateado, com forma de foice, e me foi dito que aquela era a arma que mataria ou havia matado Siegfried; havia a implicação ameaçadora de que aquela arma poderia também me matar.”

À medida que este homem ficava cada vez mais preocupado com sua “perversão” e com suas tensões neuróticas, que tornavam quase impossíveis relacionamentos adequados com mulheres, sua impotência aumentava. A interpretação que havia recebido anteriormente era em termos de uma tendência masoquista, um desejo de punir-se ou humilhar-se por suas agressões, baseada numa séria situação de conflito com seus pais, notadamente com sua mãe. Seria possível fazer com que o sonho recorrente se encaixasse razoavelmente bem nesta interpretação, isto é, como um ímpeto de autodestruição ou autocastração. É claro que se poderiam fazer perguntas adicionais. Por que adorar apenas os pés? Por que a imagem rebuscada do punhal? Por que esses *insights* e a terapia anterior baseada nesta interpretação não fazem nada para ajudá-lo?

Se interpretarmos simbolicamente as manifestações do paciente, à maneira de Jung, poderemos presumir que os sintomas revelam uma demanda psíquica que exige que ele adore os pés das mulheres; da mesma forma, o sonho o avisa de uma situação na qual o herói é abatido por uma arma com forma de lua. Lemos essas situações *como se* fossem fatos reais — o que na verdade são a “melhor expressão possível de um poder relativamente desconhecido e altamente potente”, apresentada na linguagem simbólica da psique. Assim, sua compulsão é vista não apenas como um desvio da normalidade, da forma como acreditamos conhecê-la, mas também como um caminho, que a psique tenta mostrar a ele, em direção à sua própria normalidade individual. O sonho, portanto, não distorce ou censura o que pensamos conhecer como uma reação-padrão — neste caso um desejo de castração —, mas aponta para um fato psíquico ainda desconhecido que é melhor descrito através da imagem do herói ameaçado pela adaga com forma de lua. No entanto, como abstrair um significado dessas imagens quando elas são consideradas desta maneira?

Nosso paciente era um homem muito agressivo, independente, autoconfiante e exageradamente racional. Ele esperava que todas as situações e todas as pessoas cedessem à sua vontade e insistia em ter a palavra final em tudo. Embora fosse muito bem sucedido nos negócios, era carente em termos de sentimentos e relacionamentos interpessoais e sobretudo em termos de orientação

para um sentido mais elevado na vida. Sua capacidade de exprimir sentimentos e relações constituía um potencial de energia altamente carregado apesar da repressão deles — ou melhor, por causa de sua repressão, já que tais conteúdos psíquicos reprimidos tendem a criar pressão — e eles se apresentavam sob a forma dessas imagens bizarras.

Se considerado simbolicamente, seu sonho lhe mostraria que a atitude de herói ou o aspecto de herói que exprime a necessidade de fortalecer a posição de seu ego (formado em reação à sua experiência anterior com a mãe dominadora), isto é, esta atitude que espera conquistar através do apoio na coragem agressiva, não é invulnerável. Ela pode sucumbir a um elemento, uma força, aqui igualada à Lua ou a uma arma com forma de foice. A Lua crescente e a espada com forma de foice ocorrem repetidamente em imagens mitológicas. A importância do simbolismo mitológico será tratada mais adiante,⁹ mas podemos afirmar aqui que a Lua crescente se refere ao poder montante daquilo que pode ser insinuado como o mundo do feminino: a Lua crescente é Selene, Artemis, Diana; o mistério virginal, pois, até então intacto, da emoção, do amor, da produtividade, da renovação e da mudança; o mistério do útero do feminino enquanto ainda não revelado. Incidentalmente, a imagem do punhal com forma de foice constitui um desvio da versão tradicional do mito de Siegfried, o qual era por acaso familiar ao paciente. Siegfried é morto por uma lança, não por uma adaga. Toda vez que um sonho repete um contexto conscientemente conhecido, as áreas de divergência ou variações deste contexto são especialmente importantes para a interpretação.

A importância simbólica da arma em forma de Lua aponta assim para o fato de que a força da Lua, a força das marés cíclicas da vida, do funcionamento emocional mais que do racional, representa uma energia que não pode ser desconsiderada. Ela é capaz de destruir quando ignorada e levada à oposição por uma atitude unilateral de identificação com o herói, isto é, por uma confiança exclusiva, exagerada na força de vontade do indivíduo, naquela virtude expressa no provérbio “querer é poder”, e num planejamento por demais racional que menospreza os intangíveis. Nosso paciente é avisado de que sua atitude está ofendendo um aspecto da própria vida, que se volta contra ele e o castra — na verdade pode ameaçá-lo ainda mais. Siegfried é o herói que expressa confiança na luz (que equivale ao consciente) e crença nos ideais conscientes; ele é morto por instigação de Brunhild, a donzela que ele traiu. Isso quer dizer que a atitude exclusivamente heróica está fadada a perecer se desprezar o poder do reino feminino. A pessoa que sonha está em perigo psíquico se não descobrir um modo de equilibrar a parcialidade de sua abordagem da vida.

Podemos agora olhar para a frente e compreender o significado de seu estado obsessivo à luz do seu simbolismo. O que parece se expressar aqui é um impulso inexplicável de se humilhar, de adorar aos pés da mulher — de qualquer mulher — pois pode-se dizer, como os tantras hindus, que toda mulher encarna, representa e incorpora ou simboliza o que é chamado de poder Shakti, o mundo da energia feminina. Nos sintomas obsessivos do paciente, isso surge involuntariamente, este mundo do feminino ao qual ele se recusa a prestar homenagem voluntária quando restringe sua ênfase unilateral à atitude volitiva masculina. Exige-se dele uma dedicação quase religiosa, uma concessão àquele aspecto, àquele mistério da vida que está para sempre fora do nosso controle, que tem

um significado, um propósito e um poder de regeneração próprios: o “eternamente feminino”, o mundo daquilo que a filosofia chinesa chama de Yin, compensador e complementar, diferente do mundo masculino do Yang, meramente racional, consciente e determinado pela vontade, enérgico e objetivo.

No caso particular deste paciente a aceitação de uma atitude diferente em relação à vida e ao dia-a-dia, um respeito maior e um vínculo com o mistério da existência e os elementos intangíveis do sentimento e do envolvimento instintivo resultaram de fato no alívio de sua síndrome compulsiva. Um melhor ajustamento sexual acompanhou sua nova adaptação à vida e aos relacionamentos, e ele começou a vislumbrar novos horizontes que se lhe abriam.

Mas — e quero enfatizar isto — esta abertura de novos horizontes através do que anteriormente parecia uma simples doença ou perversão tornou-se possível graças a uma mudança de ponto de vista, isto é, quando ele considerou as imagens como indicadoras de uma realidade além delas e não apenas como sintomas de um problema que é apenas normalidade perturbada. Tal visão é capaz de transformar a doença e a dificuldade em algo de onde pode brotar uma nova vida. A “doença” tende a tornar-se uma fonte de renovação quando nos pressiona em direção a outro significado de vida.

As imagens do nosso paciente — a da adaga que abate o herói, a da idolatria do que podemos chamar de potência feminina — vieram das profundezas do inconsciente, carregadas de poder e significação. Elas não foram inventadas ou planejadas por ele para explicar, esconder ou racionalizar algo que ele conhecesse, mas surgiram no consciente, a fim de conectá-lo com uma dimensão de existência da qual sua vida se tomara separada ao preço da esterilidade. A experiência simbólica portanto não é feita por nós, mas sim nos acontece. Podemos escolher menosprezá-la, ou podemos não ter consciência dela, e na verdade os tempos de hoje reprimiram a função simbólica e o anseio instintivo de significado que a serve, da mesma maneira que a era vitoriana reprimiu o instinto sexual. Mas, como toda função básica, ela continua a atuar, consciente ou inconscientemente; e, como toda função, ela pode, quando assim reprimida, dar origem a dificuldades e expressões patológicas, a mitologemas * degradados ou degenerados e impulsos obsessivos.

Quais são as principais objeções à aceitação da capacidade de revelação da experiência simbólica e como se pode responder a elas?

Heyer considera a desvalorização do símbolo como resultante de uma tendência em psiquiatria — partilhada pela psicologia e pela psicanálise tradicionais — de basear a avaliação da normalidade em observações da psicologia das pessoas perturbadas. Isso apresentou a tendência de fortalecer o viés racionalista tradicional que estabelece o conceito como o produto psíquico básico ou elemento de forma, enquanto a *imagem* é encarada como uma simples distorção secundária, o resultado da repressão do conceito. Heyer¹⁰ cita a afirmação de Ernest Jones de que apenas o material reprimido é simbolizado e necessita de simbolização. Ele nota ainda as especulações de Rank e Sachs de que a simbolização é o resultado de uma adaptação primitiva a uma realidade que se tornaria

* Um tema mitológico recorrente, tal como o tesouro oculto, o jardim fechado ou o homem animal. Ver definição no cap. 5 (p. 66). (N. do T.)

supérflua — um simples estorvo — à medida que o desenvolvimento progride, e assim faz parte da sucata da civilização.

Numa forma um pouco menos radical, a descrição a seguir feita por Piaget também exprime essa atitude. Sua caracterização do problema com o qual nos deparamos é perceptiva e brilhante, sendo, ao mesmo tempo, instrutiva para ilustrar o preconceito que até agora impediu a psicologia tradicional de atingir uma apreciação adequada da importância dinâmica do símbolo e do pensamento simbólico. Este trecho é de *The Language and Thought of the Child*:

Os psicanalistas foram levados a distinguir dois modos de pensamento fundamentalmente diferentes: o *pensamento dirigido* ou *inteligente*, e o *pensamento não-dirigido* ou, como Bleuler propõe chamá-lo, o *pensamento autista*. O pensamento dirigido é consciente, ou seja, persegue um objetivo que está presente na mente da pessoa que pensa; é inteligente, o que significa que está adaptado à realidade (a realidade externa) e tenta influenciá-la; admite a possibilidade de ser verdadeiro ou falso (empírica ou logicamente verdadeiro), e pode ser comunicado através da linguagem. O pensamento autista é subconsciente, o que significa que os objetivos que persegue e os problemas que tenta resolver não estão presentes no consciente; não é adaptado à realidade, mas cria para si próprio um mundo onírico de imaginação; tende, não a estabelecer verdades, mas a satisfazer desejos e permanece estritamente individual e incomunicável por meio de linguagem. Ao contrário, atua principalmente através de imagens e, para se expressar, recorre a métodos indiretos, evocando por meio de símbolos e mitos o sentimento que o dirige.

Aqui, estão, portanto, dois modos fundamentais de pensamento que, apesar de não serem separados nem em suas origens nem no curso do seu funcionamento, estão sujeitos a duas séries divergentes de leis lógicas. À medida que se desenvolve, o pensamento dirigido é cada vez mais controlado pelas leis da experiência e da lógica no sentido mais estrito.

O pensamento autista, por outro lado, obedece a um sistema total de leis especiais (leis de simbolismo e de satisfação imediata) que não precisamos elaborar aqui. Consideremos, por exemplo, as linhas de pensamento completamente diferentes, desenvolvidas a partir do ponto de vista da inteligência e do ponto de vista do autismo quando pensamos num objeto como, por exemplo, a água.

Para a inteligência, a água é uma substância natural cuja origem conhecemos ou cuja formação podemos pelo menos empiricamente observar; seu comportamento e movimentos estão sujeitos a certas leis que podem ser estudadas, e desde o início da História ela tem sido objeto de experiências técnicas (para fins de irrigação, etc.). Por outro lado, para a atitude autista, a água é interessante apenas em conexão com a satisfação de necessidades orgânicas. Ela pode ser bebida. Mas como tal, assim como em virtude de sua aparência externa, acabou representando, em fantasias folclóricas e infantis, e em fantasias de adultos relativas ao subconsciente, temas de um caráter puramente orgânico. Ela foi identificada com as substâncias líquidas que saem do corpo humano, e veio a simbolizar, deste modo, o próprio nascimento, como fica provado em tantos mitos (o nascimento de Afrodite, etc.), ritos (o batismo como símbolo de um novo nascimento), sonhos e histórias contadas pelas crianças. Assim, num caso, o pensamento se adapta à água como parte do mundo exterior, e, no outro, o pensamento usa a idéia de água não para se adaptar a ela, mas para assimilá-la àquelas imagens mais ou menos conscientes ligadas à fecundação e à idéia de nascimento.¹¹

O pensamento autista (pensamento imagético não conceitual, mais associativa que causativamente lógico) é aqui implicitamente desvalorizado por Piaget.

Ele o considera inferior ou patológico — o termo *autista* sugere uma patologia, já que o autismo é um padrão esquizofrênico — porque tal pensamento não “é adaptado à realidade mas cria para si mesmo um mundo onírico de imaginação. . .” e assim por diante. Seu julgamento de valores parece ser o de que a realidade é encontrada *apenas* no mundo dos objetos exteriores; portanto, a única adaptação da realidade baseia-se naquele tipo de atitude mental descrita como pensamento dirigido, fundamentado em conceitos, dirigido pela vontade e orientado pela causalidade, e assim é adequado para tornar o mundo exterior utilizável. A vivência do mundo interior de cada um, que acontece através do pensamento por imagens, não recebe caráter de realidade e é encarada apenas como algo primitivo, inferior e patológico. Este é o preconceito do positivismo extrovertido.

Este viés parece encontrar apoio comprobatório ao apontar para os estados patológicos de indivíduos neuróticos ou psicóticos e ao mostrar estados clinicamente autistas nos quais a adaptação à realidade externa do fato danificou-se ou partiu-se sendo substituída por uma hipertrofia do pensamento não-dirigido, do devaneio, ou pela inundação do consciente por um mundo imagético não-racional. Também em casos de repressão neurótica, os pensamentos e desejos inaceitáveis são substituídos por imagens que podem freqüentemente ser reconhecidas como variações dos conceitos reprimidos ou até como imagens distorcidas que os substituem. Mas deveríamos então concluir que, por mostrarem distorções e substituições, as imagens *não passam* de distorção? E até que ponto e sob que garantias é justificável aceitar o depoimento da patologia como um padrão para a normalidade?

Eu sugeriria que alguns fenômenos podem ser primeira ou até mais prontamente observados em estados anormais e, ainda assim, isso não justifica necessariamente a conclusão de que não sejam eles próprios nada além de estados anormais. Eles podem exibir fenômenos que são, eles próprios, partes do funcionamento normal. Por exemplo, o acúmulo de leucócitos como pus em estados inflamatórios não prova que os próprios leucócitos sejam produtos anormais. Até o seu acúmulo nas inflamações não é anormal sendo, na verdade, uma reação de defesa saudável, uma compensação para a invasão nociva de germes. E realmente uma falha na produção de leucócitos e seu acúmulo ameaçaria o organismo de colapso.

Assim, é inadmissível basear nossa compreensão do funcionamento humano da suposta normalidade apenas em nossas observações dos indivíduos patologicamente perturbados. Fazer tal coisa equivaleria a tentar compreender o passo, a postura, o modo de andar humano considerando e tentando entender esse andar apenas como a queda evitada. Andar é uma função independente, sujeita a seus próprios elementos de forma, ritmos, leis, etc., que por sua vez também podem sofrer interferência, estar em conflito com outras funções ou tornar-se sujeitos a exageros, apresentando assim o que podemos chamar de patologia. Isso tende a resultar na queda como uma consequência do andar perturbado. No entanto, o andar é mais do que a simples queda evitada; a nossa compreensão do seu funcionamento não pode derivar de sua própria patologia. O normal — isto é, o largo espectro das tendências e possibilidades humanas gerais em seu estado de equilíbrio — tem que ser nosso padrão de compreensão mesmo

que não se preste à definição em termos rígidos e mesmo que, em virtude da polaridade de todo funcionamento, traga dentro de si mesmo a possibilidade de funcionamento anormal sem o qual não poderia existir o conceito de normalidade. Goethe exprime isso do seguinte modo:

Quando a natureza abrange os vários detalhes seguindo uma regra e uma ordem, quando determina e qualifica ela cria dentro da normalidade. Os fenômenos são anormais quando os detalhes singulares ganham preponderância de modo accidental ou arbitrário. Entretanto, já que as duas tendências estão intimamente relacionadas entre si, e o regular assim como o irregular são inspirados pelo mesmo espírito, uma flutuação resulta entre o normal e o anormal, a forma se alterna com a reforma, de modo que o anormal parece tornar-se normal e o normal torna-se anormal.¹²

Coube a Jung corrigir o erro da psiquiatria incipiente e salientar que a atitude do introvertido (para quem a adaptação à realidade externa é secundária e decididamente inferior em desenvolvimento quando comparada com sua preocupação com a experiência interior) não é necessariamente autista, isto é, patológica. Nem são patológicos os meios para tal experiência do eu interior — experiência não-conceitual em termos de imagens e pensamento não-dirigido. Ao contrário, não apenas a presença da imagem não é patológica, como também a perda da consciência da dimensão imagética (que é a perda de contato com a realidade interior, como veremos) dá origem à patologia, do mesmo modo que a perda da adaptação externa (a fixação em estados primordiais de fantasia que não é compensada pelo pensamento lógico) dá lugar à patologia. Enquanto a segunda leva à perda da adaptação à realidade externa como vistas nas psicoses clínicas habituais, a primeira resulta numa perda de conexão com nossas emoções e faculdades imaginativas, uma desassociação entre o intelecto agora isolado e o mundo emocional do significado — conseqüentemente da própria fonte de vida — que torna válida a realidade transpessoal. Por fim, a hipertrofia unilateral do pensamento meramente extrovertido e intelectual levou à despersonalização, já que a abstração (do latim *ab-trahere*, afastar-se, mais especificamente, do objeto ou da realidade emocional) é uma tentativa de “objetivar” através do afastamento da realidade psíquica e emocional.

Em toda explicação. . . causal existe. . . um esforço do indivíduo para se adaptar ao mundo externo, um esforço para objetivar e, pode-se dizer, para despersonalizar o seu pensamento.¹³

Por outro lado, o método simbólico de experiência aproxima-se daquela área que Kant denominou de “a coisa em si mesma”, para sempre incognoscível, ao perceber uma significação translógica máxima não limitada por tempo, espaço e causalidade, que só pode ser sugerida ou intuída. Na verdade, em sua afirmação “um signo é uma parte do mundo físico do ser; um símbolo é uma parte do mundo humano do significado”,¹⁴ Cassirer sugere que o homem pode ser definido mais como *animal symbolicum* do que como *animal rationale*.

Uma questão surge agora em relação à origem e à importância funcional da percepção em imagens simbólicas. Se sua aparição em estados patológicos não

deve ser considerada como prova de primitivismo, inferioridade ou patologia da experiência imagética *per se*, por que nos são oferecidas imagens e não conceitos? E qual é a relação funcional entre imagem e conceito?

O exemplo há pouco mencionado do paciente pode responder prontamente à última questão. A renovação da vida psíquica que se seguiu à sua aceitação daquilo que as imagens prediziam — a necessidade de respeito em relação ao mundo do feminino e o perigo de identificação com a vontade própria heróica que ignora o poder do mundo desdenhado — mostra que as imagens funcionam de uma maneira *compensatória* ou *complementar*.

As imagens surgem como portadoras de mensagens que estão faltando — às vezes perigosamente faltando — em consequência de opiniões e convicções unilaterais do consciente. A pressão crescente das imagens é a reação de defesa de um sistema psíquico auto-regulador, equilibrador, que é muito análogo ao processo biológico de acumulação de leucócitos. Do mesmo modo que as células do sangue são componentes básicos e normais do funcionamento biológico, as imagens são também componentes básicos do funcionamento psíquico.

Mas por que imagens em vez de conceitos? Por que, se as posições unilaterais ou exageradas do consciente são formuladas em termos conceituais, a reação compensadora não é expressa em termos semelhantes? Por que sonhamos imagens em vez de pensamentos lógicos? Por que a psique nos perturba com fantasias simbólicas aparentemente irracionais ou pelo menos difíceis de compreender se ela quer nos ajudar a superar nossos impasses? Não poderia o propósito ser atingido mais facilmente se os sonhos e as fantasias fossem expressos em linguagem cotidiana lógica e claramente compreensível?

Para compreender isso temos de renunciar a outro preconceito muito apreciado, isto é, que o consciente e seu sistema de referência abstrato e baseado em conceitos é a totalidade da psique, ou mesmo o modelo-padrão ou unidade-padrão do funcionamento psíquico. Ele é apenas um arrivista recém-chegado. Não apenas os conceitos conscientes são aspectos parciais da totalidade psíquica, mas o consciente, baseado no funcionamento mental conceitualizado, é uma forma relativamente tardia, secundária de desenvolvimento mental. A unidade básica ou original do funcionamento mental é a imagem. Os conceitos são criados a partir de imagens através da atividade de abstração, que é um processo de pensamento. Um indivíduo abstrai, ou afasta, sua consciência da reação psíquica original que é emocionalmente carregada, em direção aos conceitos destituídos de emoção. A unidade de operatividade psíquica básica é a imagem emocionalmente carregada. A conceitualização pode ser comparada à criação de ilhas de segurança que o consciente tem que construir para si próprio no meio do tráfego cruzado de impulsos emocionalmente carregados e centrados em imagens a fim de estabelecer uma posição aparentemente independente.

Esta atividade do consciente — o estabelecimento de controle no mundo das coisas através da conceitualização, do pensamento racional e o desenvolvimento da disciplina e a repressão abstrativa das emoções — é uma fase totalmente vital e indispensável do desenvolvimento psíquico. Ela leva da infância psíquica primitiva para a idade adulta. A tradição mitológica equipara este desenvolvimento à criação do mundo, do caos original ao estabelecimento de uma base em terra firme, livre da ameaça de afogamento nas águas das enchentes. No entanto, não

é a “terra firme” do consciente racional que contém e sustenta o oceano, mas o inverso: as águas do oceano contêm os continentes secos, e a vida que existe sobre eles depende das águas. De modo semelhante, o organismo inconsciente, a psique inconsciente, dá origem e mantém o mundo do consciente. O consciente com seus conceitos é uma parte relativamente secundária do funcionamento psíquico total, e, em termos de dinâmica, certamente não é a parte mais poderosa. Ele estabelece pontos fixos de referência racional — mas ao preço de uma perda de conexão emocional. Por outro lado, as imagens constelam qualidades emocionais e imaginativas e assim reconstituem uma conexão que o processo abstrativo cortou.

A primeira forma elementar de percepção consciente ocorre através da incorporação de percepções sensoriais em imagens abrangentes. Como vemos mais claramente nos processos mentais das crianças, o funcionamento psíquico inconsciente primeiro atinge um estado consciente em termos das imagens de formas externas com as quais temos experiência. O mundo do objeto nos dá nosso vocabulário e nosso único meio de abordar a realidade transcendental das “coisas em si mesmas” de Kant. Não podemos saber o que estas coisas são em si mesmas, pois estamos limitados aos nossos modos de vivência tipicamente humanos. Na realidade, os conceitos de “coisas em si mesmas” e de capacidades humanas são eles próprios expressões do funcionamento mental humano típico, isto é, da abstração e do pensamento racional, com tendência a ser organizado numa ordem de causa e efeito e determinado pelas perguntas: de onde? por quê? para onde?

Logo, a estruturação das nossas mentes nos faz vivenciar a existência na forma dualística de um mundo de objetos “de forma”, que somos capazes de organizar, e de impulsos “de dentro”, que achamos difícil dominar. Mas em ambas as dimensões percebemos através de imagens. As mesmas imagens que se apresentam a nós como representativas do mundo exterior são subseqüentemente usadas pela psique para exprimir o mundo interior. Isso porque a conscientização da existência do nosso mundo interior como uma entidade independente chega até o consciente relativamente tarde. Quando isso começa a acontecer, o consciente já se estabeleceu em termos de conceitualizações abstratas baseadas nas imagens exteriores originais, mas também separadas delas. Estas imagens de objetos exteriores, portanto, são as primeiras e únicas unidades, os pontos em que a mente consciente toca ou retorna à experiência básica do seu ser, que é anterior à separação do consciente e do inconsciente, logo ao seu ponto de partida, a psique inconsciente. (O próprio inconsciente, já que é inconsciente, é destituído de imagens e de conceitos: é incognoscível — como a “coisa em si mesma” de Kant. Podemos no máximo especular sobre ele em termos de correntes de energia, dinamismos, etc., mas até estes são conceitos abstratos obtidos a partir de imagens exteriores observadas.)

Já que essas unidades originais se estabeleceram em relação à vivência de objetos “de fora”, elas estão sujeitas a ser invariavelmente consideradas como concernentes apenas a esses objetos exteriores por um consciente que carece da percepção adequada da dimensão interior. Presume-se que a imagem da água se refira, por exemplo, ao H₂O potável mesmo quando surja, não de um estímulo sensorial exterior, mas de um estado interior *semelhante* à água. Toda vez que a psique tenta se apresentar a consciência de uma dimensão interna da experiência

para a qual não há precedente (já que até o momento aprendemos apenas a nos orientar para as coisas exteriores), isso pode ocorrer somente através da associação deste território interior novo e desconhecido com a imagem de algum objeto exterior ou através da expressão desse território em termos desta imagem. No caso do sonho ou da imagem de fantasia da água, estamos realmente sendo confrontados com uma imagem exterior que agora significa água interior: “a água da vida”, “a fonte da juventude”. Quando interpretadas como representações de objetos exteriores, as imagens neste contexto obviamente não têm significado.

Começamos a ver que o modo pelo qual a mente vivencia o mundo exterior serve a um propósito diferente neste estágio de desenvolvimento, um propósito relativamente novo, isto é, a experiência do mundo interior até então inconsciente. Para o seu funcionamento e integração adequados, isso exige um novo meio de percepção, a saber, o da intuição do significado interior. A esta intuição do significado, além do que o objeto externo (cuja forma a imagem usa) *per se* representa, chamamos de modo simbólico de compreensão. Quando este modo está ausente ou não está suficientemente disponível para o consciente, as imagens psíquicas são, à medida que surgem, ingenuamente classificadas como concernentes apenas à realidade externa. Então elas parecem tão sem sentido e absurdas como pareceriam melodias a uma pessoa sem ouvido musical, ou pinturas a alguém que não tenha nenhuma sensibilidade em relação à forma e à cor. Tal pessoa também estaria inclinada a considerar as melodias como desvios patológicos da monotonia simples e direta, ou as pinturas como desvios patológicos de uma linha reta. Pode-se considerar que o surgimento de imagens das profundezas da psique tende a complementar o ponto de vista isolado do consciente que faz abstrações não apenas em termos de conteúdo — trazendo à tona temas e assuntos que a mente consciente menosprezou — mas também em termos de qualidade — fazendo isso em imagens em vez de conceitos, tentando assim nos conectar novamente com um modo de vivência do qual, para nosso enorme perigo, nos tornamos separados.

Quando o sentido simbólico não foi conscientemente desenvolvido, as interconexões associativas, tais como associar a água com a vida eterna e o renascimento, parecem insultos à inteligência e parecem não deixar outra alternativa entre renunciar ao pensamento racional em favor da fé cega e recusar até mesmo julgá-las dignas de consideração inteligente.

Mas agora surge uma última questão importante. Será que este modo simbólico de vivência subjetiva tem o direito de ser aceito no santuário da investigação científica? Será que a abordagem simbólica, dizendo respeito como faz a “meras” intuições inarticuladas e dimensões do sentimento, é cientificamente respeitável?

Acredito que a resposta deva ser que, por sua própria definição, a ciência se preocupa com o saber e com as necessidades do saber; assim, ela tem que utilizar qualquer meio que possa servir ao saber em vez de renunciar à capacidade de saber, porque para o propósito do conhecimento podem ser exigidos meios que a tradição abençoada tende a desaprová-los. Os meios da abordagem científica são apropriadamente impostos apenas pela praticabilidade, não pela tradição e pelo preconceito. Para uma dimensão que só pode ser compreendida simbolicamente, o símbolo terá que servir. Aquilo que for acessível à direta observação física exterior e que possa ser compreensível e significativo para o pensamento

racional não tem na realidade qualquer necessidade de abordagem simbólica. Mas, para aquelas áreas da experiência que respondem apenas às abordagens intuitiva e emocional — e isso abrange uma parte muito grande e fundamental da experiência humana — a abordagem simbólica é apropriada porque é a única abordagem prática. À medida que progredimos do mundo dos simples fatos exteriores para dentro dos dinamismos mais íntimos da psique inconsciente, atingimos domínios nos quais o nosso entendimento lógico não é mais suficiente; ele não nos ajuda a ir além. A nossa investigação se encontra confrontada com uma dificuldade bastante análoga àquela que, nos nossos dias, teve de ser encarada e superada pela ciência supostamente mais exata de todas, a física nuclear.

Já tomamos conhecimento do fato de que a física nuclear também se encontrou confrontada com uma situação na qual os meios tradicionais de descrição e explicação eram insuficientes para transmitir qualquer significado. Assim, como a psicologia profunda, a física nuclear moderna teve de encontrar um novo modo de percepção e descrição que servisse ao mundo dos eventos intra-atômicos microfísicos que se comportam de maneira tão diferente do mundo macrofísico de coisas e objetos observáveis. Assim também a física nuclear teve de aceitar um método de classificação e descrição muito próximo daquilo que caracterizamos aqui como a abordagem simbólica.

Erwin Schrödinger caracteriza este passo da seguinte maneira:

... a atitude daquele tempo [do século XIX, à procura da descrição precisa]... era diferente do que é hoje, ela era ainda um pouco ingênua demais. Enquanto se afirmava que qualquer modelo que pudéssemos conceber certamente seria deficiente e sem dúvida seria modificado mais cedo ou mais tarde, ainda se tinha no fundo da mente a idéia de que o modelo verdadeiro existia — existia por assim dizer no reino platônico das idéias —, que nos aproximamos dele gradualmente, sem talvez jamais alcançá-lo, devido às imperfeições humanas.

Esta atitude foi agora abandonada. Os fracassos que sofremos não se referem mais a detalhes, eles pertencem a um grupo mais geral. Nós nos tornamos totalmente cientes de uma situação que pode talvez ser descrita do seguinte modo: à medida que nosso olho mental penetra em distâncias cada vez menores e tempos cada vez mais breves, vemos a natureza comportar-se de maneira tão completamente diferente do que observamos nos corpos visíveis e palpáveis do nosso ambiente, que *nenhum* modelo criado segundo as nossas experiências em grande escala pode jamais ser ‘verdadeiro’. Um modelo completamente satisfatório *desse tipo* é não apenas praticamente inacessível, mas nem mesmo imaginável, ou, para sermos precisos, podemos, lógico, imaginá-lo, mas de qualquer modo que o imaginemos, ele está errado; talvez não tão sem sentido como um “círculo triangular”, mas muito mais do que um “leão com asas”.¹⁵

E falando dos modelos atômicos:

As... formas exibidas... nestes modelos não são nada que possa ser diretamente observado em átomos reais. Eles são apenas um auxílio mental, um instrumento do pensamento, um meio intermediário, do qual se pode deduzir, a partir dos resultados das experiências feitas, expectativas razoáveis sobre os resultados das novas experiências que estamos planejando. Nós as planejamos com o propósito de verificar se elas confirmam as expectativas — se as expectativas eram razoáveis, e, logo, se as figuras ou modelos que usamos são adequados. Note-se que preferimos dizer *adequados*, não *verdadeiros*. Pois para que uma descrição

seja capaz de ser verdadeira, ela deve ser capaz de ser comparada *diretamente* com fatos reais. Isso não é normalmente o caso dos nossos modelos.¹⁶

O que Schrödinger descreve aqui é um método de se lidar com o material empírico em termos de “como se”. Algo age *como se* pudesse ser retratado como certas partículas chamadas elétrons girando ao redor de um núcleo central, por exemplo. Não se faz nenhuma afirmação de que o modelo descreva a situação literal e acuradamente. Ele apenas representa a melhor formulação possível de uma realidade que não pode ser adequadamente descrita de qualquer outro modo porque os fatos da situação estão admitidamente fora do domínio da compreensão ou observação literais diretas.

Existem áreas onde a natureza se comporta “de maneira tão completamente diferente do que observamos nos corpos visíveis e palpáveis do nosso ambiente que *nenhum* modelo criado segundo nossas experiências em grande escala pode jamais ser ‘verdadeiro’” ou mesmo imaginável, seja ele o conceito de um universo limitado que continua a se expandir (podemos perguntar para onde ou para quê?), seja ele o conceito de uma partícula de antimatéria ou de pura forma sem matéria (para citar alguns exemplos da física); ou que seja uma questão de configurações de energia psíquica chamadas arquétipos que se comportam como personalidades e que dão origem a fenômenos que transcendem o consciente e o espaço e tempo como os conhecemos. Confrontados com tais fenômenos, que desafiam a compreensão em termos da racionalidade cotidiana, podemos escolher ignorá-los e negar sua própria existência, ou explicá-los de modo banal, ou tentar com esperança fazer com que se encaixem em categorias de pensamento já existentes que expressam um âmbito mais estreito de conhecimento, distorcendo desta maneira seu significado. Isso tudo tem sido largamente a abordagem do positivismo dos séculos XVIII e XIX. Ou podemos procurar um novo sistema de coordenadas adequado, capaz de integrá-las em nossa capacidade de compreensão. Deste modo, preencheríamos um vazio não apenas no conhecimento científico mas também na autocompreensão e auto-realização do homem, e satisfaríamos deste modo a necessidade humana de encontrar um significado na existência.

É claro, isso significa renunciar à pretensão de que nossa mente sempre pode compreender aquilo com que lida. Temos que renunciar aos conceitos de coisas que *são* isto ou aquilo e que podem ser manipuladas à vontade, como os objetos externos. Não podemos pretender compreender, por exemplo, o que (nos termos de Jung) a psique objetiva, o animus, a anima e o Self *são*; quanto a isso, é possível até que duvidemos que eles *sejam* alguma coisa, já que não são coisas ou objetos no nosso sentido habitual. De modo semelhante, Schrödinger observa:

Se você me perguntar: Agora, de verdade, o que *são* estas partículas, estes átomos e moléculas? Terei de admitir que sei tão pouco sobre isso quanto de onde veio o segundo jumento de Sancho Pança. Entretanto, para dizer alguma coisa, mesmo que não seja algo solene: Eles podem, no máximo, ser considerados talvez como criações mais ou menos temporárias dentro de um campo de onda, cuja estrutura e variedade estrutural, no sentido mais amplo da palavra, são tão clara e precisamente determinadas através de leis das ondas na medida em que sempre se

repetem da mesma maneira, que muita coisa acontece *como se* eles fossem uma realidade material permanente.¹⁷

Mas ao aceitar as imagens que se apresentam como representações “como se” adequadas e ao aceitar que elas são representações adequadas, apesar de insuficientes, de uma realidade que tem existência e que transcende o que podemos pensar, adquirimos a capacidade de compreender uma dimensão diferente de existência e de funcionamento. Trata-se de uma dimensão que certamente não é menos (e talvez seja mais) real que o nosso mundo conhecido de objetos classificáveis e diretamente observáveis.

Como a energia do núcleo atômico, a energia do “núcleo” psíquico do inconsciente constitui uma dimensão de potencial energético elementar até então insondada e aterradora, igualmente capaz de nos destruir ou de nos socorrer, dependendo de nos tornarmos sua vítima, devido à nossa persistente falta de compreensão ou de adquirirmos a capacidade de nos relacionarmos adequadamente com ela, de orientar seu potencial de energia a nosso favor.

A fim de resumir as implicações da abordagem simbólica, vamos considerar sua importância para nós em relação à filosofia e à terminologia. A metodologia teórica e a abordagem prática real do paciente serão consideradas posteriormente no Cap. 2 e no Cap. 18, respectivamente.

Filosofia

Vamos admitir o fato de que nossa observação da dinâmica dos fenômenos psíquicos inconscientes nos leva a uma situação mais ampla: aos limites da competência de nossas mentes orientadas para as coisas. Assim somos forçados a recorrer a um modo cognitivo do qual nosso desenvolvimento racional tende a se desviar: o modo simbólico, que no desenvolvimento histórico da mente humana é o elemento ativo na formação de imagens mitológicas recorrentes (mitologemas). Eliade¹⁸ caracteriza o mito por revelador de “uma situação limítrofe do homem, não apenas uma situação histórica. Uma situação limítrofe é a que o homem descobre ao se tornar consciente de seu lugar no universo”.

Esta abordagem simbólica formadora de mitologemas é assim uma abordagem da realidade, especialmente da realidade psíquica, transpessoal ou cósmica, que reconhece nossa incapacidade de conhecer esta realidade em termos intelectuais. Nesse sentido, ela pode ser caracterizada como uma abordagem agnóstica. Entretanto, as imagens realmente transmitem um certo conhecimento; não através do intelecto mas através do efeito da imagem sobre o sentimento e a intuição, assim servindo de intermediário a outro tipo, talvez mais profundo, de conhecimento que o conhecimento intelectual. O intelecto é útil na medida em que se adapta e se resigna a lidar, não apenas com coisas e fatos diretamente observáveis, mas também, como o físico atômico, com modelos de realidade sujeitos a alterações de acordo com as exigências e contingências da realidade psíquica sempre mutante.

Isso, entretanto, exige a renúncia a um certo realismo ingênuo que encara o mundo como sendo um mundo de coisas simplesmente cognoscíveis, e a substi-

tuição por um mundo das melhores figuras ou expressões possíveis do desconhecido e do incognoscível. Nos damos conta então de configurações energéticas ou “campos” energéticos ou potências de ação energéticas – *Wirkungspotenzen* (Heyer) – e admitimos não saber nem mesmo o que “é” a energia do mesmo modo que podemos saber muito pouco o que é a matéria ou o que qualquer coisa “seja”. Essas descrições não se referem a coisas diretamente observáveis, mas são imagens ou modelos, descritivos em termos de “como”, “como se”, que apontam ou que insinuam, denotam “algo” não acessível à nossa cognição de nenhum outro modo. Esta maneira é tão única e necessária ao nosso funcionamento total como a abordagem sensorial de alguma realidade que não sabemos qual é (como a “coisa em si mesma” de Kant), que vivenciamos como “objetiva” através da percepção dos nossos cinco sentidos; este também é um modo particular de abordar a experiência que não pode ser substituído por nenhum outro. Assim, aceitaríamos abordagens diferentes para aspectos diferentes da realidade, cada uma válida e útil, até essenciais em seu próprio direito e não intercambiáveis mas complementares entre si, e todas elas a expressão de um organismo misterioso – a correspondência com a unidade do mundo.

Terminologia

Devemos compreender que quaisquer termos devem ser introduzidos e utilizados no interesse da comunicação sobre fatos científicos e psíquicos entre o terapeuta ou o consultor e o cliente, paciente ou consulente, assim como entre os próprios terapeutas e pesquisadores, e devem ser encarados como nada além de palavras-código estabelecidas de comum acordo, a fim de denotar certas áreas da experiência simbólica. Elas não “são” esta experiência, não se referem a “coisas” fixas, definíveis: a psique objetiva, o animus, a anima, o Self, a sombra ou o arquétipo não são coisas, mas termos fixos ou palavras de um código (já que a comunicação necessita de um código relativamente fixo) que apontam para experiências básicas em termos de hipótese simbólica, e conseqüentemente, para imagens, experiências emocionais e impulsivas que devem referir-se às experiências reais individuais correspondentes para que as palavras do código tenham algum significado. Além disso, esses termos se referem a imagens que, por serem simbólicas, são apenas “a melhor expressão possível para algo essencialmente desconhecido e incognoscível” e podem a qualquer momento ser substituídos por outras imagens ou outros termos se estes se mostrarem mais adequados às experiências psíquicas que surgirem. Neste sentido, toda terminologia é meramente temporária e experimental. Assim, todos os termos e teorias psicológicas consideradas como fatos estabelecidos se tornam estorvos em vez de auxílios para a compreensão psicológica.

O próprio Jung observou que “em psicologia as teorias são o próprio demônio. É verdade que precisamos de certos pontos de vista para a orientação e o valor heurístico; mas eles devem sempre ser considerados como meros conceitos auxiliares que podem ser descartados a qualquer momento”.¹⁹ Devemos lembrar também que, numa apresentação teórica como esta, é preciso recorrer à linguagem, aos conceitos e às abstrações a fim de descrever algo que na verda-

de se apresenta como uma imagem intuitiva ou emocional, ou como uma experiência dinâmica. Devemos, portanto, atomizar, sistematizar e separar algo que é encontrado na realidade como uma experiência unitária ou como aspectos polares de campos unitários. Neste contexto, precisamos lembrar também que nenhuma apresentação teórica didática – não excluindo esta apresentação – pode fazer justiça total aos fatos reais nem substituir a experiência individual da dinâmica da psique inconsciente.

A Abordagem do Inconsciente

Vimos que, em contraposição à noção geralmente predominante que considera a experiência racional e conceitual como o padrão de normalidade, e a atividade de sonho e de fantasia como primitiva, regressiva e anormal,¹ Jung considera a produção imagética espontânea, os sonhos, as fantasias e as expressões artísticas como fontes vitalmente indispensáveis de informação e orientação fornecidas pelo aspecto saudável — não o patológico — da psique. De acordo com esta opinião, o sonho (e isso se aplica também à expressão de fantasia e à expressão artística na medida em que não são planejadas), “como a expressão de um processo psíquico involuntário e inconsciente além do controle da mente consciente, . . . mostra a verdade e a realidade interiores do paciente como realmente são: não como eu conjecturo que sejam e não como ele gostaria que fossem, mas como elas são”.²

Jung não distingue entre o conteúdo onírico latente e o conteúdo onírico manifesto da mesma maneira que Freud. O sonho não censura ou distorce. Os aparentes fenômenos de distorção, de condensação e de substituição realmente ocorrem nos sonhos, mas não servem necessariamente ao propósito de disfarçar um desejo inaceitável. Apesar de existirem sonhos que, à primeira vista, de fato pareçam uma satisfação de desejo disfarçada, uma compreensão mais profunda será invariavelmente atingida se até mesmo estes sonhos forem abordados com a hipótese de que os sonhos não escondem mas revelam, que eles invariavelmente apontam para algo até então desconhecido que exprimem no vocabulário do conhecido, em vez de simplesmente disfarçar ou censurar o que já presumimos saber, isto é, a satisfação de um desejo conscientemente inaceitável.

Por exemplo, se uma mulher sonha que um homem desconhecido de aparência estranha, que lembra vagamente o seu pai ou o seu analista, lhe oferece uma caneta que a faz sentir-se alegremente satisfeita, isso seria interpretado na tradição psicanalítica como a satisfação de um desejo incestuoso. Ela é sexualmente atraída pelo pai e/ou pelo analista — o conhecido complexo de Édipo (ou neste caso, de Electra) — mas não consegue admitir isso. Esta interpretação seria quase uma conclusão precipitada. O censor onírico presumivelmente substituiu o pênis do pai ou do analista pela caneta do homem desconhecido. Mas todos nós, incluindo esta paciente, somos perfeitamente capazes de sonhar, na verdade realmente sonhamos, com os órgãos sexuais dos nossos pais e de outras pessoas, sem excluir o terapeuta, e com muitos outros objetos e acontecimentos que nos fazem corar e até recuar diante da franqueza desavergonhada de suas imagens. A insistência na satisfação censurada do desejo como o conteúdo invariável do sonho é, assim, escassamente corroborada pelos fatos. Em vez disso,

ela repousa numa convicção *a priori*, uma conclusão precipitada, de que o inconsciente se preocupa apenas e invariavelmente com o prazer, a sexualidade e a satisfação de desejos.³ Logo, se abordamos este sonho com a hipótese de que ele não esconde mas tenta revelar um conteúdo até então desconhecido mas vitalmente importante, aí a fusão do pai e do analista com o homem estranho ou a substituição de uns pelo outro pode ser considerada indicadora de certas qualidades partilhadas pelo pai e pelo analista que, no papel que desempenham no próprio potencial masculino⁴ da paciente, lhe são desconhecidas e lhe parecem estranhas quando vivenciadas nela mesma. Assim, o sonho não diria respeito ao verdadeiro pai ou analista mas a isso que é análogo dentro da paciente. Neste caso, essas qualidades desconhecidas, das quais ela não conseguia se orgulhar, mas que considerava como algo simplesmente estranho, eram a capacidade de independência e a originalidade. Assim, em vez de receber o pênis do pai no sonho, o seu potencial de independência e de originalidade lhe oferece um meio fálico — não sexual mas criativo — de expressão. A caneta, sendo uma caneta, não um pênis censurado, refere-se à sua capacidade como escritora. Longe de exprimir um desejo infantil de incesto, o sonho transmite a seguinte mensagem: aquilo que a paciente considera simplesmente estranho em si mesma é, na realidade, uma capacidade de expressão criativa que pode ser percebida uma vez que ela aceite e desenvolva essa criatividade como expressão de sua própria independência e originalidade.

Vemos, então, que o sonho fala na linguagem simbólica arcaica da psique objetiva. Ele fala a sério e exprime, em termos simbólicos, o lado desconhecido da situação de vida da maneira que é apreendida e espelhada pelo inconsciente. Os sonhos, portanto, não são sintomáticos mas simbólicos. Eles são simbólicos visto que a psique objetiva não conceitualiza; ela não fala inglês, francês, alemão ou chinês; ela fala *imagens*, que são as formas aborígenes de percepção e expressão. A linguagem e os conceitos são elementos concomitantes e produtos do desenvolvimento do ego. O não-ego não fala através de conceitos, a não ser de modo intermitente aqui e ali quando sentenças ou palavras ou às vezes pequenos tratados (que freqüentemente apresentam racionalizações) aparecem em nossos sonhos. As camadas mais profundas falam através de imagens. Estas imagens devem ser consideradas *como se* nos apresentassem descrições de *nós mesmos*, ou de nossas situações inconscientes, na forma de analogias ou parábolas. Devemos traduzir as afirmações do sonho para alguma forma de conceitualização que nos seja pelo menos acessível, ainda que esta tradução nunca possa ser completamente adequada, porque uma imagem onírica sempre aponta para muito mais do que pode ser colocado dentro de um conceito abstrato. A tradução é feita colocando as associações e amplificações da pessoa que sonha no contexto das imagens. *Associações* são os conteúdos que por acaso vêm à mente quando a imagem de sonho é considerada, sejam eles racionais ou irracionais. Se sonhei com uma caneta-tinteiro, posso me lembrar que sempre fico irritado quando certa pessoa usa tal caneta: isto é uma associação. Uma *amplificação*, por outro lado, é uma descrição mais racional daquilo que a imagem onírica significa para mim. A amplificação relativa à caneta-tinteiro poderia ser, por exemplo, que é um instrumento para escrever, com o acréscimo, talvez, que para mim ela é obsoleta; eu não a uso mais porque agora uso uma caneta esferográfica. Geral-

mente, as associações ou ampliações vão mais ou menos até aí; elas não são engendradas por *associação livre*. Não é prático usar a associação livre exceto em situações especiais. Normalmente, é mais proveitoso demarcar a circunferência imediata de um motivo onírico pela associação direta e pela amplificação da imagem na suposição de que ele não esconde mas sim exprime. Já que a imagem comporta o conteúdo significativo dentro do seu contexto imediato, o método de associação livre, que tende a nos afastar deste contexto imediato, também pode nos afastar da expressão mais imediata do significado do sonho. Entretanto, a livre associação é útil quando parece haver um bloqueio associativo, quando nada aparece, quando nenhuma associação pode ser extraída do contexto onírico imediato porque a pessoa que sonha está presa demais ao pensamento racional. Uma pessoa exageradamente racional cuja fantasia está sufocada pode tentar imaginar com tanto empenho o que o símbolo onírico poderia significar, que é incapaz de exprimir suas associações espontâneas. Elas lhe parecem estúpidas ou irrelevantes demais. Em tal situação, a associação livre pode ajudar a superar a resistência ou a tendência racional e a libertar a fantasia.

Quando as associações e as ampliações pessoais do paciente não são suficientes, quando ocorrem motivos mitológicos, as ampliações do analista (mas não suas associações) — ou seja, o que o analista possa saber sobre o contexto e o significado histórico do simbolismo — podem ser acrescentadas. Isso se justifica uma vez que certa parte do material, como veremos no capítulo seguinte, vem não apenas da própria vida pessoal do paciente, mas também do depósito coletivo da humanidade, da camada mitológica da psique objetiva. A compreensão e o conhecimento daquilo que um mitograma significou historicamente, dos temas que são apontados ou abordados por esses motivos, podem então ser proveitosamente acrescentados a fim de ampliar tanto o contexto como o significado total.

Um sonho representa a situação do paciente *como ela é*, externa ou internamente ou ambos, e compensa a unilateralidade do ponto de vista consciente, isto é, ele se refere a uma mensagem que a pessoa que sonha desconhece mas que é potencialmente vital e necessita ser conhecida. Assim, toda interpretação de sonhos pode dizer respeito tanto ao que chamamos nível do objeto como ao nível do sujeito. Se o paciente vê a si mesmo ou a outra pessoa zigzagueando perigosamente no trânsito e sendo derrubada, isso pode apontar para uma tendência — da qual ele não se dá conta — para se comportar deste modo no trânsito. No nível do objeto, ele deveria estar alerta à possibilidade de que tal comportamento possa levar a um acidente real. Mas o sonho também pode apontar para o relacionamento da atitude de seu ego com o “trânsito psíquico”, isto é, com a correnteza da vida. Ele pode ter uma atitude de poder predominantemente manipuladora ou imprudentemente controladora; isto é a interpretação no nível do sujeito. Em termos de psicologia prática, entretanto, essas duas interpretações são com frequência sinônimas, porque é precisamente tal orientação imprudente do ego que levará a este tipo particular de comportamento no trânsito real. Portanto, este paciente pode ser uma pessoa sujeita a acidentes que está sendo avisada da possibilidade de um acidente, e também pode ser uma pessoa que se deparará com um acidente na vida.

Para tomar outro exemplo: o sonho de uma paciente que é ameaçada pela irmã poderia ser interpretado primeiro no nível do objeto, como um aviso

contra o comportamento da irmã; no caso de a pessoa não estar ciente da situação real é só conseguir ver o lado amigável da irmã. Entretanto, se a mensagem do sonho repetir aparentemente uma opinião já assumida pela pessoa que sonha, na verdade, constituindo possivelmente o que poderia equivaler a uma obsessão com a idéia de perseguição, então a mensagem do sonho seria verdadeiramente compensatória apenas quando interpretada no nível do sujeito. Neste caso, ele confrontaria a paciente com sua própria projeção.⁵ Neste nível, ele se referiria à “irmã interior”, à sua sombra, isto é, àquelas qualidades que a paciente associa com a irmã mas provavelmente tende a minimizar em si própria (ciúmes ou cinismo, por exemplo), ou talvez também qualidades positivas tais como a imaginação ou os talentos artísticos que a paciente não valoriza.

Muitas vezes, é bastante óbvio que, no nível do objeto, o sonho seria irrelevante ou trivial. Se o avô falecido da pessoa que sonha conversa com o homem da loja de doces da infância do paciente, isso dificilmente se prestará à interpretação no nível do objeto. Em tal caso, o sonho se refere diretamente aos estados subjetivos: ele exprime uma personificação de aspectos parciais inconscientes, personalidades parciais, impulsos, qualidades, etc.

Este modo de interpretação dos sonhos como descritivo das personalidades parciais interiores é não apenas único, mas talvez uma das contribuições práticas mais importantes que Jung fez para a análise. Trata-se de um instrumento de diagnóstico que pode ser comparado a um raio X da psique: ele nos oferece uma visão direta da situação e carece de interpretação pelo especialista habilitado e experiente.

Nos capítulos seguintes, faremos uso de muitas imagens espontâneas da psique objetiva, interpretando seu simbolismo e usando-as como ilustração e provas evidenciais sempre que for possível. Isso porque as afirmações da psique objetiva sobre si mesma e a maneira como ela “vê” os aspectos variados da existência representam a única prova evidencial direta disponível sobre a qual basear conclusões teóricas.

Na maioria das vezes, usaremos os sonhos em vez de fantasias, pois os sonhos têm um caráter mais autônomo e assim se prestam menos à adulteração pelos preconceitos ou convicções conscientes, tanto do terapeuta como do paciente.

A Psique Objetiva

Como afirmamos há pouco,¹ a totalidade psicofísica vivencia seu mundo tanto em imagens endógenas quanto exógenas. As imagens exógenas são aquelas que se originam fora do organismo e se referem ao mundo material real das coisas externas; as imagens endógenas são as que se originam dentro e se referem aos aspectos espirituais e significativos da existência. (A palavra “espiritual” tornou-se um tanto suspeita devido ao seu uso indiscriminado.) Os dois tipos de imagem, entretanto, são primeiro vivenciados através dos órgãos do sentido como formas de percepção “dirigidas para fora”. O indivíduo deve aprender como conceituar as imagens exógenas e como vivenciar as imagens endógenas simbolicamente.

Jung sugeriu o termo *psique objetiva* para aquela totalidade da psique que gera conceitos e símbolos imagéticos autônomos. Assim o consciente subjetivo, centrado no ego, é uma manifestação parcial da psique em vez de ser uma manifestação completa. De acordo com os pontos de vista sobre a psique prevalentes até que os estudos de Jung se tornassem conhecidos, o funcionamento psicológico era uma organização significativa apenas dentro e através da atividade do ego. Os próprios impulsos que constituem o *id* de Freud eram encarados como meramente irracionais, caóticos e sem sentido, nem mesmo relacionados a um equilíbrio que mantém o organismo vivo, mas sim lutando para satisfazer suas próprias necessidades inatas. Qualquer significado a ser atribuído ao organismo psíquico poderia portanto ser encarado unicamente em termos da racionalidade do ego. O inconsciente era ligado ao ego como um receptáculo geral daquilo que o ego deve reprimir por ser cultural ou pessoalmente inaceitável. A psique era assim “a minha” psique, uma parte da minha subjetividade. Na opinião de Jung, este inconsciente é o *inconsciente subjetivo pessoal*, distinto do que pode ser considerado como um inconsciente objetivo — daí a sua escolha do termo *psique objetiva*. O inconsciente pessoal é então uma pequena parte do todo.

O termo *psique objetiva* substitui e amplia o conceito anterior do *inconsciente coletivo* originalmente utilizado por Jung para denotar uma dimensão da psique inconsciente que é de um caráter humano geral, *a priori*, em vez de ser simplesmente o precipitado do material pessoal reprimido. Devido ao fato de este termo dar origem a muitas confusões e interpretações errôneas — tais como a aparente defesa da coletividade ou de uma psique de massa — em escritos posteriores ele o substituiu pelo termo *psique objetiva*.

Este estrato produtor de imagens, esta psique objetiva, é também manifestado em emoções e impulsos. A correspondência entre imagens e padrões de

emoção ou ação será discutida num capítulo posterior.² Todas estas expressões de energia psíquica foram classificadas de *libido* — termo usado por Freud para incluir apenas o impulso sexual. Preferimos considerar a libido simplesmente como todas as diversas expressões da energia psíquica em qualquer de suas manifestações ou para pedir emprestado um conceito da física moderna, suas atividades “de um campo de força”.³ Um campo de força é um padrão ou configuração energética que se torna perceptível ao observador experiente apenas através da padronização de elementos diretamente observáveis suscetíveis à sua influência. Para dar um exemplo simples, sob a influência de um campo elétrico ou magnético, invisível *per se*, a limalha de ferro se organiza num padrão específico que, em consequência, torna visível o efeito do campo de força. O que Jung chama de psique objetiva pode então ser comparado a um estrato energético abrangente do qual surgem atividades de campo de força variáveis, que o observador experiente percebe através das padronizações de configurações de imagem, emoção e impulso. Jung chamou essas expressões do campo psíquico de *complexos* e *arquetipos* da psique objetiva. Eles são típicas configurações energéticas ativadas por situações e problemas, tanto de fora quanto de dentro, por pessoas, conflitos emocionais, necessidades de maturação, etc. Eles imprimem seus padrões de força na totalidade de acontecimentos dentro de seu alcance. A psique objetiva existe independentemente de nossa volição e intenção subjetivas. Ela opera independentemente do ego, mas pode ser vivenciada e compreendida até certo ponto pelo ego. Aquilo que, por falta de compreensão, consideraríamos imaginações caóticas, desejos e impulsos, pode revelar significado quando somos capazes de interpretar simbolicamente suas manifestações imagéticas.

Gostaria de enfatizar novamente que, para Jung, a libido não é apenas o prazer que produz o caos, a energia sexual que busca a satisfação ou o simples impulso de poder, mas abrange toda a manifestação da expressão psíquica incluindo o impulso em direção a uma procura espiritual ou religiosa da existência significativa.

Quando as expressões da psique objetiva são interpretadas simbolicamente e depois submetidas ao teste de realidade na experiência vivida, vemos que elas não apenas funcionam de uma forma autônoma mas que este funcionamento também parece ter um relacionamento interativo definido com a mente consciente racional e criadora de conceitos. Tal relacionamento é de complementação ou compensação, visto que tende a contrabalançar deficiências vitais ou tendências seriamente unilaterais do ponto de vista consciente.

Tal complementação ou compensação inconsciente sugere, entretanto, uma direção ou um objetivo inerentes. A complementação ou compensação de algo que está faltando ou que é exagerado pressupõe uma configuração de totalidade ou padrão de inteireza, mesmo que isso possa se manifestar de um modo distorcido ou deficiente. Este padrão de inteireza, que tem uma finalidade e que Jung postula e chama de *Self* (em divergência com o uso geral do termo como sinônimo de ego) é concebido — e aqui novamente usamos a linguagem simbólica — para ser uma personalidade superordenada que abrange e direciona significativamente tanto o funcionamento consciente quanto o inconsciente.

Alguns anos atrás, pediram-me para examinar uma menina de aproximadamente sete anos que sofria de asma brônquica, e que até então fora resistente ao tratamento. A questão do fator psicogênico havia sido levantada, mas todas as aparências indicavam não haver nenhum conflito na vida familiar até então harmoniosa. A menina ia muito bem na escola, era extremamente inteligente, racional e bem ajustada — na verdade, como veremos, um pouco bem ajustada e controlada demais. Intimamente ligada à mãe, ela era um modelo de comportamento perfeito e de obediência; um pouco calada, tornava-se mais calada ainda toda vez que a mãe estava prestes a falar. Ela já era uma réplica em miniatura da mãe.

Professora primária, a mãe era inteligente, controlada, segura, instruída e culta. Parecia ter lido quase tudo que já fora mencionado a ela, ou pelo menos ela assim o sentia. Viviu numa cidade pequena, freqüentava regularmente a igreja e adotava convicções sensatas, equilibradas e moderadas; tudo na sua vida era inteligentemente planejado e colocado em seu devido lugar. Seu casamento parecia não ter defeitos. O marido era um pequeno comerciante, o mais maleável dos dois, que prontamente acatava as opiniões da esposa em todos os assuntos domésticos, já que obviamente a mãe sabia tudo. Ela demonstrava profunda preocupação com o bem-estar da filha. Assim, a vida familiar parecia ser muito harmoniosa.

Depois de fazer uma avaliação preliminar da cena, que oferecia algumas possíveis pistas mas nada de muito definido, entrevistei a mãe sozinha e perguntei sobre os sonhos, tanto os dela mesma como os da criança, a fim de ter uma idéia objetiva do significado da situação. A mãe se lembrava de dois sonhos, que se repetiam freqüentemente, um dela própria e outro da criança. O fato de os sonhos ocorrerem, apresentando sempre os mesmos temas ou temas semelhantes, assinala-os como sendo particularmente importantes. Através deles, uma mensagem evidentemente vital está tentando atingir o consciente.

Este era o sonho da mãe:

“Estou com um grupo de mulheres, todas fantasiadas de anjos. Um homem tenta entrar na casa, apesar de todas as portas e janelas estarem aferrolhadas e bem trancadas. Ele é um potentado oriental e diz que, se eu não o deixar entrar, vai matar a criança.”

No sonho, a criança está tentando chegar, através da água, até uma ilha, mas o “povo das cabras” ou algumas vezes “um enorme homem-bode” não permitem que ela chegue até a terra, mas sempre a empurra de volta para a água.

Quando pedi algumas associações, a mãe disse que os potentados orientais exploram o povo em benefício próprio. Ela pensou no rei Farouk do Egito, que acabara de ser deposto, e em alguns governantes asiáticos. A criança não fez comentário algum sobre o sonho, a não ser que a assustava. Se os colocarmos lado a lado, ambos os sonhos parecem concordar em um ponto, isto é, a criança é ameaçada. Esta ameaça surge da recusa da mãe em admitir algum tipo de poder interior. No seu sonho, a criança é ameaçada pelas “pessoas-bode” ou pelo “homem-bode”, que vai afogá-la empurrando-a para longe da terra firme e, no sonho da mãe, ela é ameaçada pelo potentado oriental. Portanto, pode-se tentativamente presumir que as declarações dos dois sonhos são sinônimas, que as imagens oníricas coincidem em algo mais do que simples acaso, e talvez se possa equiparar

o potentado oriental com as “pessoas-bode”. Com alguma experiência, verifica-se também que essas imagens oníricas são mitológicas: elas não aludem a nenhuma parte ou pessoa da vida da paciente. Para facilitar nossa interpretação, podemos nos perguntar: existe na mitologia algo como um potentado ou poder oriental, egípcio ou asiático que também seja uma pessoa com aparência de bode ou um grande bode? Na verdade, verifica-se a existência de várias figuras desse tipo que se enquadram nesta imagem. Na mitologia oriental encontramos, por exemplo, o Grande Bode, adorado pelas bruxas no rito de Sabá, e denominado Satã pela igreja. Trata-se, na verdade, de uma variação das figuras de Dioniso e de Pã, os poderes do êxtase e da natureza plena na Grécia e na Ásia menor. Há também um deus provido de chifres no Egito: Amon.⁴ (Deuses com chifres são sempre deuses de poder. Por exemplo, encontramos reproduções de Alexandre, o Grande, com chifres; até a estátua do Moisés de Michelangelo tem chifres. Os chifres representam o poder radiante que os deuses emanam.) Amon é descrito como tendo a cabeça de um carneiro ou uma coroa de plumas. Ele é o rei dos deuses, o poder fálico da reprodução, da fertilidade e da criação. Curiosamente, é o pai do Faraó, considerado como Filho de Deus nascido de uma mãe virgem. Amon é o “Espírito Santo” com quem a virgem gera o Salvador que governa a terra do Egito. O Faraó é, assim, o Filho de Deus; logo, deus encarnado sobre a Terra, governando graças ao poder do grande Deus. Esse mito, com todos os detalhes essenciais do mito cristão, é anterior a este em cerca de dois mil anos.

Pã e Dioniso, exilados pela igreja medieval para as regiões mais baixas do inferno, apontam para o reino da experiência orgiástica da vida natural e instintiva. Eles representam “divindades” — isto é, impulsos criativos autônomos, independentes da volição do homem — relacionadas com o mundo lunar ou terrestre da produtividade, da alegria, da luxúria, da sexualidade, do crescimento e da renovação através dos ciclos de vida e morte da natureza, em vez da racionalidade e da disciplina mental (na Grécia, o mundo de disciplina, ordem e harmonia era representado por Apolo, irmão e parceiro de Dioniso — eles dividiam um santuário em Delfos — assim como a sua antítese). Dioniso era também adorado em Elêusis como Hades, o senhor do submundo, do inconsciente e da morte, e, no Egito, como Osfris, que sofre, é esquartejado e se levanta de entre os mortos; assim, ele tem a ver com o poder do mistério da renovação da vida.

Voltando aos sonhos e considerando-os em termos das imagens mitológicas precedentes, vemos que eles apontam para o tipo de poder que a mãe mantém afastado de sua vida. Parece que a atitude angelical da mãe (no sonho ela se veste de anjo) se baseia na rejeição dos impulsos instintivos e resulta em perigo para a criança. Ela é a “boa” mulher no sentido cristão tradicional e sua postura angelical esconde a recusa de “deixar entrar”, de dar um lugar aos poderes de seus impulsos e ímpetos naturais de prazer, alegria e sexualidade, de aceitar o imprevisto e o espontâneo. Estas forças poderiam ocasionar uma renovação e uma ampliação do alcance de sua vida; elas representam um potencial para o poder do espírito, inspirador e renovador, o *logos spermatikos* (Amon). Em sua forma reprimida, entretanto, elas representam o que Jung chamou de “sexualidade através da cabeça”, um dogmatismo e uma prepotência implacáveis dominados pelo poder, um demônio de opiniões, bastante inconsciente no que diz respeito ao seu possuidor, e tudo em nome da proibição, da verdade e da bondade ange-

lical. Isso cria a atmosfera da mãe que, sem ela saber, impede a criança de tomar pé na ilha, a *terra firme* no oceano do inconsciente. A criança não consegue alcançar terra firme porque a energia que a mãe conscientemente fracassou em assimilar cria um “campo de força”, uma atmosfera de repressão dogmática, opressiva, uma barreira que incapacita, por assim dizer, que impede a criança de estabelecer uma individualidade consciente própria.

Quando a situação pessoal foi investigada, ela confirmou a mensagem dos sonhos. A mãe possuía um potencial tremendo que não havia realizado durante sua vida. Seu sistema de referência era pequeno e estreito demais para o poder e o impulso que de certo modo agiam através dela e sobre ela. Embora liberal e deliberadamente tolerante em suas convicções intelectuais conscientes, ela era muito rígida e tirânica em relação às suas necessidades e reações emocionais inconscientes, o que não permitia desvio algum da maneira pela qual ela planejava, arrumava e racionalizava cada detalhe da vida da criança. De uma forma muito sutil a escolha ficava entre o modo *dela* ou o modo errado. Tudo tinha que ser exatamente assim, e o resultado era que a criança não conseguia “tomar fôlego”. (Fôlego em grego é *pneuma*, em hebraico *ruach*, ambos significando espírito.) Sob a forma de simbolismo corporal, o impasse da criança era representado através da opressão asmática. O poder criativo não vivido da mãe estava na verdade ameaçando destruir a individualidade e a vida da criança.

Mas que representação estranha, que imagética forçada, para um problema pessoal tão simples! Entretanto, o inusitado não termina aí. A primeira entrevista revelou-se bastante insatisfatória porque, como era de se esperar, a mãe sabia mais e melhor que o analista, e muito pouco do que tentei transmitir atingiu o objetivo (apesar de ela ter começado a pressentir que havia um problema). A criança, devo acrescentar, nada sabia daquela entrevista ou do que havia sido discutido. Entretanto, a asma, até então muito persistente, parou de repente e inesperadamente, e não se repetiu. Seria possível dizer que a percepção consciente da mãe fora atingida por algo. Seria otimismo demais presumir que ela passara a tratar a criança de modo radicalmente diferente. Tampouco é provável que a asma tivesse sido permanentemente curada. Depois de certo tempo, perdi contato com a mãe e a criança, e não posso dizer se a asma voltou ou não. Mas até mesmo um desaparecimento temporário, coincidindo, como ocorreu de forma tão dramática, com a confrontação da mãe com a mensagem do inconsciente é bastante significativa.

Admitindo que as teorias são “o próprio demônio”, vamos considerar assim mesmo algumas suposições teóricas que parecem permissíveis com base neste material:

1) A expressão do inconsciente assume uma forma muito peculiar, não-racional e ilógica, ou melhor, pré-lógica. Os sonhos não dizem: a criança é maltratada, portanto isso e aquilo. Eles dizem: um potentado oriental. . . as pessoas-bode. . . água. . . *et cetera*. Eles apresentam imagens ligadas por vínculos associativos de similaridade e contigüidade, em vez de usar conceitos racionais de causa e efeito.

2) As imagens assim representadas são imagens que correspondem de uma forma mais ou menos regular àquilo que podemos chamar de temas mitológicos.

3) Uma conexão, uma ponte, pode ser estabelecida entre esta imagética mitológica não-racional e nossos conceitos lógicos, mas *apenas* por analogia e compreensão simbólica, não por dedução direta. Devemos procurar alguma coisa na psicologia da mãe e da criança que seja análoga ao potentado oriental e às “pessoas-bode”. Não podemos simplesmente dizer: porque existe uma “pessoa-bode”, você está doente. Isso evidentemente seria absurdo.

4) As imagens se referem a um estrato de energia dinâmica de alta potência que tem a capacidade de forçar o ego a ir contra sua vontade, de perturbar e distorcer a racionalidade e assim destruir a personalidade. Lidamos aqui mais uma vez com configurações energéticas que vimos ser análogas ao campo de força dinâmico na física. Elas também podem ser descritas como vórtices de energia psíquica que sugam tudo para dentro — incluindo a intenção consciente. Em outras palavras, estamos lidando com acúmulos de energia que têm uma característica compulsiva. Os sentimentos maternos são destrutivos para a criança, apesar das melhores intenções da mãe e independentemente de sua séria preocupação com o bem-estar da criança. Ela não consegue evitar destruir a individualidade da criança que conscientemente deseja preservar.

5) À medida que essas configurações energéticas se tornam fixas, elas formam o que chamamos de complexos patogênicos, isto é, padrões de sentimento e de comportamento altamente carregados — até explosivos — e não-racionais. Daqui a dez anos, esta menina terá um complexo materno: “Mamãe sabe tudo” e também: “Eu, sua filha (imitando suas opiniões), sei tudo.” Ela será extremamente sensível e reagirá de maneira exagerada a tudo e a todos que se comportem ou se pareçam com sua mãe. Ela ruborizará à vista de toda abordagem semelhante e, no entanto, será tão dogmática e terá a mesma convicção da mãe de estar em linha direta com o Espírito Santo. Ela terá se identificado com o complexo da mãe; ambas terão a certeza de que conhecem a verdade, a resposta definitiva, e aí de você se desafiar essa verdade.

6) Vemos demonstrada mais uma vez a unidade dinâmica desses campos de energia, uma interação que impede a separação sujeito-objeto. Esta unidade se expressa aqui na identidade psíquica, ou identidade telepática, entre mãe e filha, pois elas sonham essencialmente o mesmo sonho. Coincidindo com a percepção emocional da mãe de que algo está errado, a criança reage favoravelmente, sem conhecimento consciente da situação, e não conseguimos estabelecer um relacionamento causal entre as reações da mãe e as da criança. Podemos dizer que, nesta dimensão, espaço, tempo e causalidade como os conhecemos são relativamente anulados.

A não-separação entre sujeito e objeto também se expressará nas identidades mútuas de complexos e projeções que poderemos encontrar muito claramente desenvolvidos alguns anos mais tarde. A criança poderá começar a resistir à mãe por sentir que o dogmatismo da mãe interfere com sua liberdade de expressão; também é provável que a mãe declare que a criança tem um verdadeiro demônio dentro de si, pois que outra razão haveria para uma criança tão “boa” começar a ser tão rebelde e a resistir à mãe que a ama tanto? Ambas sofrem do mesmo complexo agora; o demônio da mãe inadvertidamente educou a criança (e, é claro, a mãe também teve uma mãe). Pode-se mesmo questionar se a criança foi educada ou simplesmente cresceu dentro dessa atmosfera.

ra e se tornou o que a atmosfera exprimia. Em outras palavras, as crianças vivem os problemas inconscientes de seus pais e não há como evitar isso, independentemente de boas intenções e de esforços “angelicais”.

Mais uma vez, podemos formular isso dizendo que um campo de força dinâmico, que abrange mãe e filha da mesma forma e simultaneamente, é criado — neste caso, o campo do “poder dotado de chifres”. Ambas estão contidas nele, decisivamente ligadas a ele e ligadas entre si, sem o saber ou escolher. Obviamente, qualquer relacionamento real entre elas dependeria de uma consciência daquilo que as envolve. Sem esta consciência, elas são puxadas para cá e para lá, sem nunca saber o que as domina. Logo, o relacionamento e a liberdade de escolha sempre dependem da conscientização do poder do “campo de força” ou do poder arquetípico dentro do qual nos movemos — e são uma ilusão sem essa conscientização.

7) As imagens de sonho aparecem como se fossem intencionais. Elas oferecem informação vital que é necessária para uma avaliação adequada da situação de vida real e que é inacessível ao consciente através dos canais lógicos. Portanto, elas complementam ou compensam a natureza limitada e unilateral do ponto de vista consciente. Quando o consciente é tão limitado a ponto de adotar padrões angelicais, o poder criativo rejeitado torna-se um demônio. A psique compensa todo extremo com o seu oposto. Se a mãe apenas soubesse o que estava tentando entrar em seu baile de máscaras angelical, ela entenderia a situação na qual se encontrava. No caso da criança, claro, não podemos ainda dizer, “se a criança soubesse” — a criança ainda não é capaz de saber. Entretanto, essas imagens avisam a criança, pelo menos emocionalmente, que tem de lutar. O resultado é fazer com que ela baixe seus chifres, o que ela precisa de fato fazer!

Completando e compensando desta maneira, as imagens parecem como que inclinadas a alterar e a ampliar o consciente. Podemos dizer que elas representam conteúdos e impulsos que exigem ser admitidos na vida consciente. Um dos sonhos até mesmo o diz literalmente: A não ser que você me deixe entrar, a não ser que abra portas e janelas (as “sentinelas” do seu consciente), destruirei a sua criança. Neste sonho, a criança, pode na verdade ser considerada como referindo-se à filha; mas o tema da criança pode ter um significado mais amplo. Se considerado no “nível do sujeito” como referindo-se a um elemento da psique da pessoa que sonha — a criança dentro de si mesma — ele se refere à sua própria individualidade em desenvolvimento, seu potencial para crescimento futuro. Assim também o desenvolvimento individual da mãe é ameaçado por sua recusa em permitir que o intruso entre em casa.

O intruso ameaçador é, incidentalmente, um tema onírico encontrado inúmeras vezes em várias versões. Pode ser um assaltante que tenta entrar, um vagabundo, um vendedor ou um soldado — em todo caso é uma pessoa suspeita —, e a pessoa que sonha tem medo dele, tenta desesperadamente trancá-lo para fora. No entanto, quando lhe é permitido entrar, ele normalmente se revela como sendo útil.

O que se afirma por todas essas variações do mesmo tema é que a vida nova e as novas possibilidades de desenvolvimento sempre tendem a nos abordar de um modo que é suspeito para a nossa orientação conservadora. Quando essas forças suspeitas não são admitidas, elas podem ameaçar de destruição; como o

velho provérbio romano expressa: *Fata volentem ducunt, trahunt nolentem* (aos de boa vontade as Parcas conduzem; aos de má vontade, elas arrastam). Jung observou que a liberdade humana repousa essencialmente na escolha entre andarmos eretos pelo caminho a nós indicado,⁵ isto é, quando consentimos percorrê-lo, ou sermos arrastados “como gado para o abatedouro” quando tentamos recusar.

Podemos dizer que o potencial não realizado de um indivíduo, suas necessidades de crescimento não desenvolvidas, podem tornar-se seu destino. Aparentemente a vida exige não apenas a adaptação à realidade exterior, mas igualmente a adaptação à realidade interior, para aquilo que o indivíduo está “destinado a ser” em termos dos padrões de força da psique objetiva. Parece existir no indivíduo um impulso irresistível para adaptar-se àquilo que ele é destinado a ser — à sua verdade interior — que pode ter muito pouco ou nada a ver com suas idéias e propósitos conscientes. Jung chamou a isso de anseio de individuação.⁶

Em suma, o estudo dos sonhos pode nos mostrar uma dimensão que opera antes e independentemente do funcionamento do ego subjetivo consciente, em termos das configurações unitivas típicas, antiqüíssimas e altamente dinâmicas. Se não acompanhamos a pressão interna para assimilá-las à vida consciente, estas configurações podem tornar-se complexos perturbadores.

Temos agora que esclarecer o relacionamento entre a psique objetiva e o ego. Como vimos, a psique objetiva, de um lado, funciona independentemente das intenções do ego; na realidade, o ego é gradualmente formado pela psique objetiva como seu ponto focal (como a criança surge das águas no seu sonho). Por outro lado, a psique objetiva parece insistir num relacionamento dinâmico contínuo entre ela mesma e seu ponto focal no ego. O ego consciente deve esforçar-se para se relacionar com o inconsciente, seu ponto de origem materno, a fim de manter um funcionamento saudável adequado.

Esse relacionamento consciente requer, no entanto, um esforço — como qualquer pessoa que tente ficar ciente dos impulsos inconscientes logo descobre — pois parece que o inconsciente coloca no caminho todos os obstáculos possíveis desse mesmo relacionamento no qual ele insiste de modo ostensivo (da mesma forma que o herói nos contos de fada é sempre perseguido por dificuldades que ele tem de superar quase que por acordo prévio): o paradoxo da psique objetiva.

É necessário um grande salto da imaginação para conceber esta posição do ego. Estamos tão habituados a considerar nossa porção consciente como algo preestabelecido que a nossa consciência de nós mesmos nos parece o fato primário do qual todas as outras experiências resultam apenas secundariamente. Acharmos difícil considerar a experiência subjetiva do “eu” como sendo de qualquer maneira secundária, como algo através do qual algum “outro” objetivo — isto é um “não-eu”, um estrato psíquico objetivo — brota para o consciente como um ponto focal do campo de força total em termos de espaço e tempo.

Tal organização funcional, *a priori*, inconsciente, e no entanto de padrões bem definidos, que pode se tornar em parte sujeita ao controle consciente, não é um fenômeno inusitado. Consideremos o organismo físico, tanto dos homens como dos animais, como uma analogia e não como uma explicação casual.

O organismo físico é também um sistema funcional, auto-ajustável, mas inconsciente, organizado e dirigido por um sistema nervoso central, centrado na

parte esquerda do cérebro e na medula espinhal. Apenas secundariamente — filogeneticamente na diferenciação das espécies animais, em direção ao organismo humano, e antogeneticamente no desenvolvimento do embrião, do recém-nascido e da criança numa pessoa consciente — é que os centros do consciente do córtex cerebral desenvolvem e superimpõem um sistema funcional conscientemente controlado sobre o organismo inconsciente autônomo. Mas enquanto podemos deliberada e conscientemente querer que nossos braços e pernas se movimentem, não podemos diretamente, por vontade pura, influenciar o funcionamento do estômago, do fígado ou do baço. Na verdade, a menos que nos digam isso, não estamos nem mesmo cientes da existência do baço ou das glândulas supra-renais. No entanto, todos esses órgãos e sistemas orgânicos inconscientes continuam a funcionar de uma maneira organizada, significativa, anterior a e independente de nossa consciência deles. Em consequência, para o benefício da nossa saúde temos que levar em consideração não apenas nossos próprios desejos e vontades, não apenas os fatos da nossa existência externa, mas também as necessidades e exigências e “intentos” do nosso organismo físico interior inconsciente que constitui assim um sistema independente próprio.

Similarmente, como Jung o descreveu:

O nosso consciente não se cria — ele jorra das profundezas desconhecidas. Na infância, ele desperta gradualmente e, ao longo da vida, acorda toda manhã das profundezas do sono, saindo de uma condição inconsciente.⁷

O consciente provém de uma psique inconsciente que é mais antiga do que ele e que continua a funcionar junto com ele, ou mesmo apesar dele. Embora existam numerosos casos de conteúdos conscientes que se tornam mais inconscientes (quando reprimidos, por exemplo), o inconsciente como um todo está longe de ser apenas um remanescente do consciente. Ou será que as funções psíquicas dos animais são remanescentes do consciente?⁸

Sempre me impressionou muito o caráter de fragmentos dissociados enquanto personalidades. Assim, freqüentemente eu me pergunto se não podemos presumir que, se tais fragmentos têm personalidade, a forma total da qual eles se romperam deve ter personalidade em grau ainda mais elevado. A inferência parece lógica, já que não depende do fato de os fragmentos serem grandes ou pequenos. Por que, então, não deveria o todo ter personalidade também? *A personalidade não implica necessariamente o consciente. Pode muito bem estar adormecida ou sonhando.*⁹

Vemos agora como esta outra personalidade *a priori* pode parecer muito negativa, ameaçadora ou mesmo má para o ego que se julga *a* personalidade. E, se não lhe for concedido o direito de existir na realidade, ela pode de fato revelar-se como muito destrutiva. Por outro lado, a psique objetiva tem também seus aspectos positivos. Ela contém toda a nossa criatividade em potencial, capacidades de desenvolvimento e objetivos de vida. Se canalizada adequadamente, ela pode ter um efeito construtivo e enriquecedor. A psique objetiva não é simplesmente a fossa do material consciente rejeitado, mas também a fonte cristalina de desenvolvimento e crescimento futuros. Vemos aqui como a abordagem de Jung coloca a situação toda inteiramente fora do domínio da patologia, e focaliza a necessidade potencial do adulto “normal” de chegar a um acordo

com o inconsciente como um meio de se desenvolver naquilo que ele *podia* ser quando da expansão completa de seus poderes!

Conclui-se então que o que nos torna doentes não é necessariamente o que temos de pior; pode ser também o que temos de melhor. Mas se o poder não é reconhecido, se as portas e janelas estão aferrolhadas, se ele tem que forçar a entrada, a vida inteira pode ser prejudicada no processo.

A experiência analítica mostrou que parece haver uma lei geral que decide entre a saúde psíquica e a psicopatologia. O equilíbrio é mantido pela força, capacidade e disposição do ego para destrancar as portas e janelas para o inconsciente e para receber o estranho; isto é, para confrontar e canalizar o mundo interior das imagens e sentimentos enquanto, ao mesmo tempo, retém seu próprio controle sobre a realidade exterior.

Quanto mais o consciente se recusa ou é incapaz de se envolver com os conteúdos de não-ego de psique objetiva, tanto nos aspectos pessoais como nos aspectos arquetípicos, mais provavelmente esses elementos serão capazes de perturbar, de invadir e ameaçar o consciente com o poder obsessivo e compulsivo de sua estranha imagética. Quando o consciente não concede status de realidade aos complexos e quando não os trata como “poderes” que devem ser levados a sério, mas lida com eles através da repressão, esses complexos tendem a se estabelecer de uma maneira inadaptada, primitiva, regressiva, compulsiva e destrutiva. Isso resulta no que chamamos de distúrbios neuróticos ou psicóticos. Na neurose, a função do ego é alterada apenas de leve. Quando o domínio exercido pelo complexo é tão grave que pode destruir também aquilo que é fundamental na adaptação do ego à realidade, falamos de psicose. Nessas invasões mais sérias, os elementos não pessoais, isto é, arquetípicos dos núcleos centrais (ver Cap. 4 e 5) tendem a inundar o consciente com a sua imagética bizarra.

Por outro lado, o esforço do ego para confrontar as distorções pessoais — as “cascas” — dos complexos e finalmente para envolver seus núcleos arquetípicos tem um efeito construtivo. As capacidades que podiam estar ausentes antes e cuja não disponibilidade era compensada pelo exagero neurótico das capacidades disponíveis, assim como pela pressão obsessiva e compulsiva das energias reprimidas, podem então tornar-se acessíveis à personalidade consciente. Assim, não apenas a psicopatologia é abrandada, mas também o potencial criativo é acentuado. No entanto, claro, como já notamos, quanto maior a carga energética das capacidades e impulsos inconscientes, maiores também o seu potencial de conflito e a ameaça desintegradora quando não assimilada. A dificuldade na assimilação é causada pelo grau maior de “alteridade” que trazem para dentro do sistema habitual de referências do ego.

Da maneira paradoxal típica do funcionamento inconsciente, a psique objetiva, além de exaurir a força do ego ao máximo, também parece dar forma e determinar a capacidade do ego para lidar com o que está armazenado para ele. É evidente que sérias privações emocionais durante os primeiros anos de vida decididamente tendem a solapar ou mesmo destruir a firmeza da estrutura do ego. No entanto, há aparentemente uma viabilidade *a priori* de resistência a tais influências solapantes e, às vezes, há um ego bastante fraco para começo, mesmo na ausência de tais influências solapantes. Parece existir algo como a força

ou a fraqueza constitucionais do ego, determinadas pela estruturação que o ego recebe quando “nasce” da psique objetiva.

Nesse jogo de interação que o ego joga com a psique objetiva, parece que as cartas são dadas pelo inconsciente, já que é o inconsciente que dá origem e forma à força ou à fraqueza do ego. A responsabilidade do ego é fazer o melhor que pode com as cartas que recebeu.

No entanto, o inconsciente parece estar envolvido com o progresso consciente, na medida em que um tipo de previsão é freqüentemente evidenciado através de sonhos e visões. Aqui confrontamos uma dimensão enigmática transcendente ao espaço-tempo de um conhecimento quase-absoluto que sai de dentro e que não é, entretanto, diretamente acessível ao ego racional. Nos sonhos, a dimensão do inconsciente opera como se abrangesse acontecimentos desconhecidos fora do espaço e do tempo (e para a pessoa que sonha muitas vezes incognoscíveis) e também problemas subjetivos que se encontram mais adiante no desenvolvimento dessa pessoa. Esta dimensão inclui informações sobre a provável reação da pessoa a esses eventos assim como sobre sua capacidade de lidar com eles. Encontramos aqui os assim-chamados sonhos antecipatórios que o analista experiente espera encontrar de modo a utilizá-los para o diagnóstico, o prognóstico, como informações sobre a natureza e a causa do problema, a conduta do processo de terapia e a força intrínseca do ego. Nossa avaliação da força do ego, baseada apenas em comportamento manifesto, pode ser muito errônea. Um ego aparentemente fraco pode ter uma capacidade intrínseca para o crescimento e uma estrutura aparentemente firme pode na realidade ser um pseudo-ego que mantém uma fachada artificial e está pronto a se desintegrar diante da mais leve ameaça. Então pode-se fazer um uso muito prático dos transcendentais espaço-temporais da psique objetiva.

O seguinte material onírico oferece exemplos deste uso para prognóstico e diagnóstico.

Um rapaz veio me ver porque estava muitíssimo perturbado pelo medo de uma insanidade que se aproximava. Nos últimos tempos que ele começara a sentir uma grande intensificação das suas fantasias, de um caráter quase visionário, e se preocupava com sua capacidade de se prender à realidade. Ele trouxe o seguinte sonho: “Vi um cavalo estranho que me assustou. Mas então me foi dito que o nome do cavalo era *Crisálida*.”

Agora a crisálida, o estado de pupa, se transforma numa borboleta, e o nome grego para borboleta é *psyche*. Na borboleta, vê-se uma semelhança imagnética da psique. Assim o sonho diz: O cavalo, a energia animal do inconsciente que te confronta e te assusta é apenas um estágio de desenvolvimento da psique; teu estado não é uma doença que leva à morte ou à insanidade, é um estágio de desenvolvimento; não há necessidade de sentir medo. Este sonho nos oferece não apenas um diagnóstico, mas também um prognóstico.

Em outro exemplo, o paciente desce a uma câmara no subsolo a fim de ter acesso ao tesouro ali escondido. Ele chega a uma grande porta de ferro que está fechada, mas por trás dela uma pressão tremenda se faz sentir; a pessoa pode ver como a porta se torna abaulada com a pressão. Duas figuras guardiãs estão de pé em frente à porta e dizem: “Esta porta está fechada, nunca deve ser aberta.”

Em outro sonho, um rapaz encontra uma garrafa que contém um fluido que dá e assegura a vida. Mas a garrafa não tem abertura nem rolha. Para chegar ao fluido, ele teria que quebrar a garrafa, e isso a destruiria.

Estes dois últimos sonhos mostram situações nas quais nenhum desenvolvimento é possível. As energias do inconsciente não podem ser drenadas; tentar isso poderia trazer a inundação do ego ou uma ruptura. As duas imagens exprimem o perigo de ruptura psicótica; a força relativa do ego é insuficiente.

Ao considerarmos tais sonhos, é importante lembrar o que já foi enfatizado (Capítulo 2), que sonhos não são satisfações disfarçadas de desejos mas mostram a situação exatamente como ela é. Isso porque em tais circunstâncias se poderia imaginar se o problema não é a resistência à análise. Na verdade, o sonho com a porta abaulada mostra uma resistência, mas também, como o último, avisa que neste caso a resistência deve ser respeitada ou pelo menos não pode ser superada sem um grave risco, não no presente. Por outro lado, nenhum sonho é final a menos que ele expressamente o “diga”. Assim, deve-se ter cautela com relação aos pontos de vista rígidos. A vida pode ser uma ótima professora, e é bem provável que, num estágio posterior, a situação venha a ser diferente; é possível então que encontremos um sonho com uma garrafa que tenha uma rolha que *pode* ser tirada.

Tampouco — e isso é um aviso ao leitor inexperiente — deve-se generalizar sobre o significado de imagens semelhantes; o simbolismo não é fixo. As mesmas imagens podem apresentar significados diferentes em contextos diferentes, como expressos nos detalhes divergentes do sonho, no caráter da situação de vida à qual se relaciona, assim como nas diferentes associações que eles evocam.

Em determinados momentos, a previsão antecipatória da psique objetiva se expressa através do que pode ser encarado como sonhos verdadeiramente proféticos. Uma mulher que havia descoberto um caroço suspeito no seio, cujo diagnóstico não era claro na época, sonhou:

“Encontrei meu marido. Ele me disse que tudo daria certo e que eu não precisava me preocupar. Eu então lhe dei adeus e me encontrei à beira-mar. A praia estava deserta e a luz sumindo; o litoral estava vazio com exceção de algumas barcaças.”

As barcaças, ela associava os barcos egípcios dos mortos que tinha visto no Museu Metropolitano de Arte. Ao marido, associava um avestruz tolo que nunca poderia encarar a realidade e que era sempre exageradamente otimista. Este sonho dizia então: seu lado exageradamente otimista, de avestruz tolo, lhe diz para não se preocupar, mas você está rumando para a viagem dos mortos. O caroço revelou ser um câncer inoperável, do qual ela morreu algum tempo depois. Sua análise posterior foi capaz de prepará-la para a experiência da morte.

Um sonho que ilustra a transcendência completa de espaço, tempo e conhecimento racional é descrito em *The Analysis of Dreams* de Medard Boss:

[O bispo Joseph Lanyi de Grosswardein, Hungria] havia sido professor e depois amigo do arquiduque Francisco Fernando, assassinado em 1914. Em sonho, ele foi informado do futuro assassinato do seu antigo aluno. Ele anotou o sonho na manhã do crime. Eis o que ele escreveu:

"No dia 28 de junho de 1914, a um quarto para as quatro da manhã, despertei de um sonho terrível. Sonhei que, às primeiras horas da madrugada, eu havia ido até a escrivania a fim de dar uma olhada nas minhas cartas. Logo em cima, havia uma carta com o brasão do arquiduque que tinha as bordas pretas e um sinete preto. Imediatamente reconheci a letra do arquiduque. Abri o envelope e, na parte de cima da carta, percebi um desenho azul claro, como os que aparecem em cartões postais desenhados, no qual havia uma rua e um corredor estreito. Suas Altezas estavam sentadas num automóvel, tendo à sua frente e de frente para eles um general; ao lado do motorista, encontrava-se um oficial. Em ambos os lados da rua havia uma grande multidão. De repente, dois sujeitos jovens pularam do meio do povo e atiraram em Suas Altezas. O texto da própria carta do sonho era, palavra por palavra, o seguinte: 'Caro Dr. Lanyi, eu, por meio desta, informo-lhe que hoje minha esposa e eu seremos vítimas de um assassinato. Confiamos nossas almas às suas preces devotas. Saudações cordiais de seu arquiduque Francisco, Sarajevo, 28 de junho, 3h45 min.' Tremendo e em lágrimas, pulei da cama e vi no relógio que eram quinze para as quatro. Corri imediatamente até a escrivania e escrevi tudo o que havia lido e visto no sonho. Até copieei alguns dos caracteres da letra do arquiduque como havia visto no sonho. O criado entrou em meu gabinete às 5h45 min da manhã e notou que eu estava pálido e que rezava um rosário. Perguntou-me se estava doente. Disse a ele: 'Por favor, chame minha mãe e nosso hóspede. Quero rezar uma missa por Suas Altezas, pois tive um sonho horrível.' Fui então até a capela com eles. Passei o dia com medo e tremendo até que, às 3h30 min da tarde, um telegrama trouxe a notícia do assassinato."

Devemos a um repórter do *Wiener Reichpost* um importante acréscimo ao relato escrito pelo bispo a K. Numa conversa pessoal, ele soube do bispo que, depois que este registrara seu sonho, também desenhara um esboço do assassinato exatamente como o havia sonhado, pois sentira que havia algo peculiar acerca daquela visão onírica em particular. Ainda no dia 28 de junho, ele mandara seu desenho ser autenticado por duas testemunhas e então enviara um relato desse sonho ao seu irmão Edward, padre jesuíta; à carta, acrescentara um esboço do corredor estreito, do automóvel, da multidão e do assassino no momento em que pulava em direção ao carro e disparava os tiros fatais. Esses desenhos estavam em completo acordo com as fotografias publicadas nos jornais alguns dias mais tarde.¹⁰

Esses exemplos ilustram o conceito hipotético ou "modelo" da psique objetiva como uma "personalidade escondida", um padrão de existência que transcende o espaço e o tempo com uma consciência e um potencial funcional próprios, em alguns pontos tocando nosso funcionamento consciente racional e ainda assim estando bastante afastada dele.

Uma análise conduzida com abertura para esta dimensão forçosamente é diferente de uma análise que a racionaliza ao extremo. Uma investigação que leva em consideração a psique objetiva vai sempre levar em consideração alguma autoridade interior, alguma entidade que conhece, dirige, insiste, planeja, deseja e ameaça se for necessário, mas com a qual também se pode lidar, e que pode fornecer amparo e poder criativo.

Em resumo: o conceito de Jung da objetividade da psique atribui existência real a ela como um fato autônomo independente, anterior ao consciente e independente dele, com um significado próprio, sendo que um aspecto particular dela é representado pela consciência do ego. A psique objetiva é encarada não como uma parte do "meu" ser subjetivo que chamo de "Eu". Mais exatamente, a experiência subjetiva de mim mesmo é vista como parte (e, na verdade, frequentemente uma parte bastante incompleta e inadequada) de uma totalidade da exis-

tência psíquica. Para atingir a totalidade do ser, este "outro" tem que ser confrontado por mim como um fato independente, como uma outra personalidade à qual estou amarrado, um "Tu" interior. Suas leis não podem ser extraídas da minha racionalidade subjetiva mas operam em termos autônomos próprios, independentes do consciente e algumas vezes contrários e em oposição a ele, e capazes de dominar e até de fazer submergir o ego.

À primeira vista, as hipóteses de Jung podem parecer muito surpreendentes e em divergência com fatos aparentemente óbvios. É um passo comparável à transição da visão geocêntrica para a heliocêntrica em astronomia. Como um modelo funcional simbólico, a visão heliocêntrica, iniciada no século XVI através dos escritos de Copérnico e não prontamente visualizada naquela época, posteriormente provou ser de maior utilidade prática para a compreensão dos fatos empíricos do que o modelo pré-copernicano anterior, aparentemente óbvio. De maneira semelhante, o conceito de um ego subjetivo que circula ao redor de um Self objetivo central pode, a longo prazo, provar sua utilidade prática.

O Complexo

A palavra *complexo* denota o elemento estrutural básico da psique objetiva, e o elemento central do complexo é o *arquétipo*. Veremos mais claramente como os complexos se manifestam se recorrermos mais uma vez a um caso real.

Um rapaz veio à procura de ajuda por causa de dificuldades generalizadas em relação às pessoas, ou melhor, a qualquer pessoa que desafiasse sua necessidade compulsiva de dominar qualquer situação, especialmente, é claro, seus superiores no trabalho. Sua ânsia de liderar e de dominar os outros funcionava relativamente bem até que ele sentisse que sua liderança estava de algum modo sendo questionada. Ele interpretava até mesmo a tentativa de alguém para conhecê-lo melhor como uma ameaça à sua autoridade. Qualquer pessoa que tivesse uma aparência de autoridade sobre ele parecia imediatamente insultá-lo e, portanto, ele constantemente achava necessário mudar de emprego. Não havia sido capaz de terminar a faculdade porque era intolerante com a disciplina exigida. Ele claramente tinha um problema em relação à autoridade e à disciplina e reagia violentamente a elas; no entanto, tinha potencial para tornar-se um excelente líder. Era muito sensível aos sentimentos e às necessidades dos outros — apesar de que, a esta altura, sua sensibilidade trabalhava contra ele, já que o tornava mais apto a retrair-se.

A autoridade fascinava-o e repugnava-o ao mesmo tempo; ele não conseguia nem aceitá-la nem exercê-la de modo adequado. Em linguagem psicológica simples, este rapaz tinha um complexo de autoridade. Ele sempre estava preso à autoridade. O rapaz ia direto a ela, ele a combatia e a desafiava, mas sempre se sentia impelido a exercê-la. No entanto, era incapaz de enquadrar-se em qualquer situação comum na qual o exercício da autoridade fosse apropriado, e mais ainda de encarar um desafio real que o exigisse.

Nesse tipo de situação é *como se* uma personalidade autoritária e dividida estivesse dirigindo e ridicularizando o indivíduo em questão, levando-o a encontrar o problema da autoridade em toda parte, independentemente de seu melhor juízo — ou seu “pior” juízo — e o que é mais importante, ele não sabia que estava sendo dirigido.

Qualquer coisa associada, mesmo que remotamente, com a autoridade, sobretudo com a autoridade paterna, punha essa força em movimento, e fazia-o de um modo bastante destrutivo porque, quer ele a encontrasse em outras pessoas, quer ele próprio a exercesse, era certo que problemas surgiriam. Ele hostilizava as pessoas ou era hostilizado por elas, e invariavelmente punha a culpa nos outros. Parecia que sempre era a outra pessoa que não reconhecia o seu efeito benéfico, e era sempre a outra pessoa que o isolava ou queria derrubá-lo, ou o desafiava, ou o antagonizava.

Em linguagem psicológica, diríamos que esse indivíduo era *idêntico* ao seu impulso autoritário. Era *compulsivo* em relação a ele, e *projetava-o* nos outros. Esta é a essência de um complexo destruidor. É um conjunto autônomo de impulsos agrupados em torno de certos tipos de idéias e emoções carregadas de energia; é expresso em *identidade, compulsão e primitividade, inflação e projeção*, enquanto ele se mantiver inconsciente.

Um estado de identidade é uma ausência de diferenciação. Em tal estado, o indivíduo não consegue se separar dos elementos impulsionadores, visto que não lhe é dada uma escolha consciente entre as motivações do ego e os elementos impulsionadores. Por exemplo, tendemos a fazer coisas das quais nos arrependemos mais tarde — e que mesmo no momento sabemos ser destrutivas — toda vez que uma área sensível, mais especificamente, um complexo é despertado. Então nos perguntamos: “o que deu em nós?” Não levamos em consideração o pensamento de que, na realidade, uma “outra personalidade” separada assumiu o controle.

Quando somos idênticos a um impulso, não há diferença entre nossa capacidade de reação consciente e o impulso. Normalmente, descobrimos mil razões que justificam por que tinha de ser daquele jeito e não poderia ser de modo diferente; essas razões sempre parecem perfeitamente lógicas e convincentes — e temos a certeza de que, na medida em que são razões sensatas e boas, elas obviamente pertencem a nós, enquanto as razões negativas só poderiam pertencer à outra pessoa.

Como a identidade significa que o ego é idêntico ao impulso, a identidade também significa total desconhecimento da existência do impulso como algo separado da nossa capacidade de raciocínio. Nos damos conta do resultado *depois* do acontecimento.

A possibilidade de escolha e relacionamento depende fundamentalmente da saída desse estado de identidade. Enquanto essa identidade inconsciente com um impulso ou ímpeto persistir, não haverá qualquer possibilidade de escolha, já que agimos como marionetes incapazes, e nunca sabemos quais os fios que nos fizeram mexer. Não há possibilidade de se estabelecer relações pessoais conscientes porque nenhuma das duas pessoas que são idênticas aos seus impulsos sabe o que a está movimentando ou o que isso tem a ver com a outra pessoa. A separação do estado original de identidade é fundamental para qualquer desenvolvimento psicológico e para a diferenciação pessoal.

Uma advertência aqui: a *identidade* é prontamente confundida com a *identificação*. No uso da psicologia analítica, entretanto, a identidade tem um sentido muito diferente. A *identificação* é imitação, consciente ou inconsciente. Quando admiramos uma pessoa e, intencionalmente ou não, a imitamos, estamos nos identificando com ela. Quando admiramos um objetivo ou um propósito e tentamos nos ajustar a ele, estamos nos identificando com ele. Isso não é identidade. A *identidade* com impulsos inconscientes, do modo que Jung a via, era um estado *a priori*; isso não é feito, mas sim é a condição original do homem, e, claro, do animal. Neste sentido, o inconsciente e a identidade são praticamente sinônimos.

Todos nós partimos de um estado de identidade mais ou menos completa com a psique objetiva; esse é o estado do recém-nascido. À medida que nos de-

envolvemos, o ego gradualmente se separa e emerge dessa identidade com os impulsos originais não estruturados. Na verdade, o que costuma ser chamado de desenvolvimento do ego é a separação entre um centro do consciente e o mundo dos impulsos. Exploraremos este processo com mais detalhes nos Capítulos 7, 15 e 17.

Como já vimos, onde existe identidade há compulsão. Quando somos idênticos a um impulso, nunca questionamos os motivos pelas quais estamos nos movendo ou para onde estamos indo: há apenas a resposta automática a um impulso. Esse estado de compulsão, além do mais, nos dá a sensação de que estamos sendo levados por uma força de energia tremenda, assim como um automóvel que, à velocidade de 150 km por hora, pode nos dar uma sensação de hilaridade: agora estamos indo depressa mesmo! Essa hilaridade, essa sensação absoluta de segurança de que “estou correndo de verdade, e estou indo muitíssimo bem”, é chamada de *inflação*.

A inflação descreve então um sentimento de poder no qual somos inflados por uma força desconhecida que não é nossa, nem do nosso julgamento e escolha. Entretanto, é como se fosse, e nós a reivindicamos como sendo nossa. Ela nos faz sentir infalíveis e autoconfiantes: “Vou mesmo mostrar a ele, porque ele está pedindo. . . e ninguém pode me segurar, e ninguém pode me dizer nada. . . e não me importo com as conseqüências porque eu estou certo!” Esse sentimento pode nos dar uma pausa para pensar, mas normalmente não o faz. Apenas quando tudo acabou é que podemos nos perguntar: “O que deu em mim?” A não ser, é claro, que tenha sido “totalmente culpa dele” e “eu não poderia ter agido de outra maneira!”

Nesse estado de identidade inflacionado e compulsivo, nós e o impulso agimos do modo mais nocivo; o impulso desdobra-se e nós exteriorizamos o seu lado extremo, inadequado e destrutivo. No processo, saímos perdendo, juntamente com as outras pessoas envolvidas. A coisa errada normalmente acontece na hora errada e no lugar errado. A capacidade para evoluir para a diferenciação e a transformação do impulso não surgirá até que o estado de identidade seja dissolvido. Isso exige a confrontação do impulso como um *Tu*, como algo diferente do *Eu*, como algo separado de nós. Somente nesse ponto é que pode começar o diálogo interior. Até então o impulso permanece inconsciente, primitivo e destrutivo. Apenas depois que a identidade for dissolvida através do aprendizado de vivenciar o impulso como uma entidade autônoma, separada do ego (apesar de sua tendência de engolfá-lo), é que teremos a oportunidade de escolher uma hora e um lugar certos, e de desenvolver o potencial positivo do impulso.

De início, o impulso ou complexo sempre se revela, no estágio primitivo, como se viesse de outra pessoa, porque tudo aquilo com que nos identificamos é projetado.¹ Usamos a palavra *projeção* aqui num sentido diferente do que é usado comumente em linguagem psicológica. Seu significado comum é aquele em que uma pessoa culpa outro indivíduo pelo que ela está fazendo a fim de se defender. A projeção, da maneira como Jung usa o termo, não é uma manobra defensiva deliberada, mas um estado original que não oferece escolha, e é o caminho através do qual o complexo inconsciente tenta chegar ao nosso consciente. Isso tem a ver com o fato de que a orientação primária fundamental e a diferenciação psicológica são conseguidas através das percepções sensoriais, originadas

a partir do mundo exterior. Nosso sistema de referência original é completo em termos de imagens no mundo exterior, ou de pensamentos relativos a elas, ou de emoções que reagem a elas: nossa própria natureza nos atinge primeiro em termos do mundo exterior. A projeção é, portanto, o primeiro estágio de consciência — embora inadequado — e é a realização de um conteúdo psíquico ou de um complexo *como se* aderisse ou dissesse respeito a um objeto externo, seja ele uma coisa ou uma pessoa. Poderíamos descrever uma projeção como uma visão ou imagem interior, evocada por elementos externos que correspondem ao campo energético de um complexo, e é, por enquanto, vivenciável apenas em termos desses elementos externos. Os complexos portanto operam não apenas como conjuntos de tendências e impulsos interiores, mas também como expectativas, esperanças e medos concernentes ao comportamento externo das pessoas e dos objetos. Filosoficamente falando, já que toda a nossa percepção ocorre em termos de nossas predisposições psicológicas, podemos considerar todas as percepções como projeções sobre o objeto, a “coisa em si mesma”, mas, em nosso uso clínico, limitamos o emprego da palavra àquelas situações nas quais a percepção da realidade é distorcida pelo poder irresistível de um complexo ou arquétipo constelado.

Agora surge a pergunta: se tudo o que é inconsciente é projetado, e se toda projeção — por exemplo, alguma coisa que nos aborrece acerca de outra pessoa — diz respeito ao conteúdo da própria psiquê do indivíduo, como podemos saber a diferença entre perceber adequadamente um fato e projetá-lo?

É a coloração emocional que vai nos dizer se estamos ou não envolvidos numa projeção. Já que a projeção é sempre a visualização de um complexo, ela se faz sentir por uma forte carga de afeto. Em português claro, toda vez que uma projeção está envolvida, elas nos “irrita”, nos “aborrece”. Nossa reação é determinada pelo afeto e somos, portanto, incapazes de reagir adequadamente em relação a uma pessoa ou situação; não conseguimos nem aceitar, nem modificar, nem abandonar essa pessoa ou situação. Esta é uma das poucas leis básicas da psique que é, sem exceção, totalmente à prova de erro.

Como regra prática, quando tal situação desconfortável ocorre, quando alguém realmente “irrita você” e você quer saber de que modo é responsável, verbalize aquilo que o “irrita” na outra pessoa. Diga: “Ele é um autoritário dogmático (ou agressivo como um tanque, ou um sujeito irreduzível. . .) e não suportou isso!” Então tire o “ele é” e ponha “eu sou” ou “meu complexo é como” e você terá uma descrição do complexo em funcionamento.

Entretanto, os complexos não são necessariamente apenas negativos; eles causam atração assim como repulsão. Estamos envolvidos com uma projeção positiva quando aquilo que nos irrita nos atrai, nos fascina, desperta nossa admiração — quando nos “apaixonamos” por uma pessoa ou idéia. Toda vez que isso ocorre, encontramos um potencial positivo nosso, ao qual somos idênticos (isto é, indiferenciados e inconscientes dele), mesmo que esse potencial positivo esteja coberto por uma roupagem obviamente negativa. Por exemplo, podemos ser atraídos por uma qualidade que, a um contato mais próximo, verificamos ser totalmente destrutiva; no entanto, já que não conseguimos desenvolver essa qualidade em nós mesmos, e já que ela está destinada a ser uma capacidade vital e criativa quando utilizada construtivamente, ela nos atrairá mesmo nessa

forma inadequada, enquanto não tivermos consciência dela. No entanto é evidente que ela só poderá se tornar construtiva quando desenvolvida conscientemente. Além disso, quando odiamos e nos ressentimos compulsivamente, nos deparamos com um complexo negativo, um potencial para o pior, ou pelo menos uma tendência *nossa* à qual anexaríamos um julgamento de valor negativo se estivéssemos cientes dela.

É bom não esquecer também que a mesma pessoa pode nos atrair e nos repugnar. Em geral, as atrações e as repulsões referem-se a qualidades ou conjuntos de qualidades distintamente diferentes na pessoa. Em tal caso, aquilo que nos atrai é uma projeção do nosso potencial positivo; aquilo que nos repugna é uma projeção dos nossos traços negativos latentes. Entretanto, isso pode não ser tão simples. A mesma coisa pode nos atrair e nos repugnar. Esta é a forma mais extrema do exemplo descrito acima. Nosso sistema de valores está envolvido aqui; isso quer dizer que as qualidades particulares individuais que aprendemos a considerar como negativas e que tentamos temerosamente reprimir, causarão a repulsão; mas, se essas qualidades pudessem ser de capacidade construtiva quando adequadamente integradas, elas ao mesmo tempo nos atrairiam. Isso poderia, por exemplo, estar ligado à sexualidade. Um certo elemento pode provocar profunda repugnância e, no entanto, não somos capazes de evitar procurá-lo constantemente; todos os dias passamos meia hora nos repreendendo por causa disso! Isso é, então, algo que consideramos, em termos de nossa educação, como ruim, perverso e horrível; entretanto, no seu significado arquetípico profundo, ele contém alguma coisa que pode muito bem ser essencial para o processo de crescimento total e, portanto, fundamentalmente construtivo. Podemos dizer isso de outra maneira. Podemos ser atraídos por algo que “deseja ser conhecido”, mesmo que agora ele atue contra nós porque é inconsciente. Não conseguimos escapar dele; sua pressão para tornar-se conhecido não nos deixará escapar. Ele exige que lhe digamos, como Jacó: “Não vos deixarei ir, a menos que me abençoeis.” É o intruso, o estranho que quer entrar.

O apelo à individuação está contido nesse dinamismo; se queremos conhecer o próximo passo em direção àquilo que estamos “destinados a ser”, podemos procurar aquilo que nos atrai e que nos assusta ao mesmo tempo. Aquilo que simplesmente atrai ou simplesmente repugna é também algo com que devemos lidar, mas de um modo mais periférico.

Podemos muito bem perguntar em que ponto, se é que isso acontece, nossos sentimentos de atração e repulsa deixam de ser projeções dos nossos complexos inconscientes interiores e destruidores, e se tornam uma verdadeira consciência das qualidades da outra pessoa. Será que somos essencialmente solipsistas e isolados — todos os valores sendo apenas projeções? Nossa caracterização anterior das projeções como visualizações de um complexo carregado de afeto e, portanto, como expressões de compulsão, nos fornece a resposta. Quando não estamos projetando, deixamos de ser compulsivos. Quando *podemos* mais do *devemos*, estamos nos relacionando e compreendendo. Mais uma vez, esta formulação teórica se refere a um estado ideal. Convém lembrar que definimos a projeção como o primeiro estágio no percurso até a consciência; se tivéssemos de parar todas as projeções, faríamos parar todo o desenvolvimento em direção ao consciente. Tal estado completamente isento de projeções é impensável, a

menos que postulamos que é possível atingir a consciência completa e absoluta, mas isso, como Jung certa vez observou, é uma idéia semelhante à noção de se secarem todos os oceanos. Podemos apenas falar de graus. Na medida em que somos livres e podemos ir ou ficar ou escolher se nos movemos ou não, deixamos de estar sob o domínio de uma projeção que nos puxava e nos empurrava contra a nossa vontade.

Onde nós não projetamos, podemos ver algo que nos desagrada, mas somos capazes de decidir por nós mesmos se é necessário ou importante ou relevante fazermos algo a respeito. Podemos escolher fazer isso por razões próprias. Entretanto, quando vemos algo que nos desagrada, e somos compulsivamente envolvidos pela maneira como nos sentimos em relação a isso e não somos capazes de aceitá-lo ou abandoná-lo, então estamos projetando. A projeção nos nega a liberdade de escolha. À medida que a projeção regride, nos tornamos capazes de escolher a hora e o lugar adequados para a ação ou a não-ação, até para os relacionamentos ou os não-relacionamentos. Podemos, por exemplo, estar profundamente apaixonados e decidir renunciar. Entretanto, na medida em que amamos alguém mesmo que isso o mate — “prefiro te matar a te perder e me matar também no decorrer disso” — existe a projeção. Af estamos apaixonados por nossa alma ou animus, conforme o caso. Esse sentimento tem muito pouco a ver com a nossa pessoa enquanto pessoa.

É claro que os portadores das projeções não se limitam a pessoas. O fetichismo, por exemplo, é um caso de projeção do objeto. O fetiche tem uma atração irresistível; portanto possui um conteúdo psíquico irresistível. Nesse sentido, todas as formas de animismo, antropomorfismo e imagética religiosa são projeções. Na medida em que limitamos um poder insondável e indefinível em termos de um objeto externo, estamos projetando. Quando a águia é a mensageira de Zeus, então, em termos psicológicos, isso é uma projeção — sobre o pássaro. Quando uma certa pedra é sagrada, então esse conteúdo sagrado foi projetado sobre a pedra.

O portador da projeção e o conteúdo projetado devem, é evidente, ter uma correspondência intrínseca. Existe uma conexão associativa. Podemos dizer que toda projeção precisa de um “gancho” no qual se “pendurar”. Em geral, esse gancho é mais prontamente vinculado a uma pessoa mas, como dissemos, também pode ser vinculado a um objeto. É o relacionamento associativo que estimula e estabelece a carga emocional; podemos entrar em “crise” quando conhecemos uma pessoa que age de modo semelhante ao de nosso pai, do qual nos ressentimos; igualmente poderíamos reagir à visão de um par de óculos ou de um par de calças que se parecesse com o de papai.

A correspondência intrínseca varia entre uma semelhança quase imperceptível até a semelhança total. No extremo do primeiro caso, podemos estar lidando com um estado praticamente paranóico; no segundo caso, com uma representação verdadeira no exterior daquele mesmo conteúdo psíquico que luta pela realização no interior. No entremeio, temos todas as várias nuances. Logo o efeito da projeção independe do “gancho”. Em outras palavras, a intensidade da projeção não depende tanto da magnitude do gancho, do grau de semelhança, mas sim da intensidade ou carga do conteúdo projetado. Nunca podemos conhecer o que realmente encontramos no exterior até que tenhamos alguma

noção dos complexos que podem colorir nossa visão. Se usamos óculos vermelhos e olhamos para um semáforo, o vermelho que vemos pode estar lá, mas também pode estar apenas nos óculos.

Até o momento, fizemos um relato da maneira pela qual os complexos determinam nosso comportamento. Como opera o próprio complexo e qual é a sua estrutura? Jung descreve isso da seguinte maneira:

Ele aparece como uma formação autônoma que se impõe sobre o consciente. Do consciente poderíamos dizer que é a nossa própria existência psíquica, mas o (complexo) tem sua própria existência psíquica, independentemente de nós. Esta afirmação parece formular os fatos observáveis de maneira completa. Se submetemos esse caso a um teste de associação, logo descobriremos que o homem não é o senhor na sua própria casa. Suas reações serão retardadas, alteradas, eliminadas ou substituídas por intrusos autônomos.²

O teste de associação de palavras, que foi o primeiro importante projeto³ de pesquisa de Jung e no qual se baseia a teoria do aparelho detector de mentiras, funciona aproximadamente da seguinte maneira: uma pessoa recebe palavras ao acaso — *árvore, flor, arbusto, pai, mãe* — e tem de responder com a primeira palavra que lhe vem à mente (*árvore — verde, flor — lírio, etc., seja o que for*). Quando algumas palavras são rejeitadas, ocorre um “bloqueio”, a reação é retardada; algumas vezes nenhuma reação ocorre. Ou, às vezes, uma reação pode ser distorcida, quando as respostas são estranhamente irrelevantes, e isso é o que Jung descreve acima. Em vez da esperada capacidade de pronta-reação, algo parece interferir, distorcer e alterá-la, e empurrá-la numa direção diferente.

Haverá um certo número de palavras-estímulo que não podem ser respondidas pelas intenções conscientes (do sujeito). Elas serão respondidas por certos conteúdos autônomos, muitas vezes inconscientes até para o próprio sujeito. . . Toda vez que uma palavra-estímulo toca algo ligado ao complexo oculto, a reação do ego consciente será perturbada, ou até substituída, por uma resposta proveniente do complexo. É exatamente como se o complexo fosse um ser autônomo capaz de interferir com as intenções do ego. Os complexos realmente se comportam como personalidades secundárias ou parciais, que possuem vida mental própria.

Muitos complexos são separados do consciente porque este preferiu eliminá-los através da repressão. Mas há outros que nunca estiveram no consciente antes e, portanto, nunca poderiam ter sido arbitrariamente reprimidos. Eles transbordam do inconsciente e invadem a mente consciente com suas convicções e impulsos estranhos e incontestáveis.⁴

Essas invasões incluem não apenas o comportamento estereotipado e as incontroláveis reações de afeto, como do rapaz que se enfurecia toda vez que a disciplina era mencionada, mas também incluem as respostas físicas (um aumento da pressão arterial, aumento na circulação, mudança no funcionamento de órgãos internos: a grande variedade das reações “psicossomáticas”). O detector de mentiras baseia-se em tais respostas fisiológicas mensuráveis. Quando algo que diz respeito ao complexo — nesse caso, a mentira — é mencionado, um bloqueio e uma reação de afeto ocorrem. A pressão sanguínea sobe e a pulsação e a temperatura da pele mudam como resultado da tensão afetiva do complexo.

Em outras palavras, uma outra entidade psíquica toma posse, alterando até mesmo os reflexos físicos mais profundos e apoderando-se deles.

Jung diz que

enquanto os complexos devem sua relativa autonomia à sua natureza emocional, sua expressão sempre depende de uma rede de associações agrupadas em torno de um centro carregado de afeto. Na maioria das vezes (no teste da associação), a emoção central demonstrou ser adquirida individualmente, e, portanto, é um assunto exclusivamente pessoal. A experiência posterior mostrou, entretanto, que os complexos não são infinitamente variáveis, mas em grande parte pertencem a categorias definidas, que começaram adquirindo designações populares, e hoje já triviais — o complexo de inferioridade, o complexo de poder, o complexo de pai, o complexo de mãe, o complexo de ansiedade e todo o resto. Esse fato de que existem tipos de complexos bem caracterizados e facilmente reconhecíveis sugere que eles repousam em alicerces igualmente típicos, isto é, em aptidões emocionais ou *instintos*. Nos seres humanos, os instintos se exprimem na forma de imagens de fantasia, atitudes e ações irrefletidas e involuntárias, que possuem uma semelhança interior entre si e, no entanto, são idênticas às reações instintivas específicas do *Homo sapiens*.⁵

Esse comportamento pode ser comparado diretamente à música wagneriana. O *leitmotiv*, como uma espécie de modulação de sentimento, denota um complexo de idéias essencial à estrutura dramática. Toda vez que um ou outro complexo é estimulado por algo que alguém faz ou diz, o *leitmotiv* relevante é entoado em uma de suas variantes. Acontece exatamente o mesmo na vida psíquica comum: os *leitmotivs* são as modulações de sentimento dos nossos complexos, nossas ações, e nossos estados de espírito são as modulações dos *leitmotivs*.⁶

Jung via dois aspectos em todo complexo. Ao primeiro ele chamava de *casca* do complexo; ao segundo, de *núcleo*. A casca é aquela superfície que imediatamente se apresenta como o padrão peculiar de reação, dependente de uma rede de associações agrupadas em torno de uma emoção central e adquirido individualmente, logo de natureza pessoal. Em nosso paciente, tais associações estavam ligadas a um ressentimento em relação à autoridade ou qualquer coisa ligada à autoridade: disciplina, energia, exploração e, acima de tudo, qualquer coisa que o fizesse lembrar do comportamento das atitudes de seu pai. Uma resposta de afeto intenso, mais especificamente ressentimento, ódio e retraimento abrupto, era sempre provocada por qualquer desses elementos associativos. A conexão com o pai provou ser o ponto crucial. Isso foi posto em perspectiva por um sonho que o rapaz teve no qual ele estava no lar de sua infância e pediu ao pai dinheiro para comprar roupas. O pai disse: “Sim, claro.” Enfiou a mão no bolso e entregou-lhe algumas notas. Ao olhar para as notas, o paciente viu que eram pedaços de papel velho sem valor; em consequência disso, ele se enfureceu; sacou um revólver e ameaçou o pai. Este então sacou seu revólver e ameaçou o filho, ao que o paciente correu e o pai correu atrás dele. Ele correu de um lado para outro com o pai atrás, no seu encaço. Onde quer que ele se escondesse, o pai ameaçava matá-lo. Ele nunca conseguia encontrar paz ou descanso em relação ao pai ameaçador, até que finalmente chegou a um tanque de água que estava sendo consertado, e aí encontrou refúgio. Assim terminava o sonho.

Quando discutimos o sonho, o rapaz disse que o pai dele era exatamente assim. Ele sempre parecia pronto a ajudar, a fazer algo por você (é claro, em troca

você tinha de fazer algo por ele), mas você nunca podia confiar nele e ele sempre levava a melhor. Ele sempre explorava você cruelmente. O pai, de acordo com o relato do rapaz, era um capataz de escravos consumado, astucioso e matreiro.

Vemos assim por que esse homem tinha um complexo de autoridade paterna; ao pai e à autoridade paterna, ele associava a quebra de confiança, a exploração, a crueldade e o exercício de uma disciplina impiedosa (cujos frutos nunca apareciam). Qualquer coisa que o fizesse lembrar da forma como havia vivido a autoridade lhe provocava terror, perseguia-o e ameaçava-o; naturalmente ele nunca poderia aceitar a disciplina ou a liderança, mesmo quando eram apropriadas.

A casca ou estrutura associativa com a qual o complexo nos confronta consiste na soma total do condicionamento ocorrido durante a infância em relação ao padrão instintual particular em questão. Ela sempre aponta para experiências pessoais e é uma rede de associações emocionalmente carregadas, constituídas a partir da história e do condicionamento pessoais, agrupadas em torno de certas situações geradoras de afeto. Nas palavras de Jung: "As idéias individuais são combinadas de acordo com as diferentes leis de associação (similaridade, coexistência, etc.), mas são selecionadas e agrupadas em combinações maiores por um afeto."⁷

Essas "cascas" dos complexos são em grande parte formadas por acontecimentos e traumas da infância, dificuldades e repressões, e sempre podem então ser redutivamente rastreadas até o passado pessoal do indivíduo, e explicadas em termos de causa e efeito. Na verdade, elas deveriam sempre ser interpretadas sob essa primeira luz, pois esses padrões associativos são as manifestações concretas do complexo no aqui e agora. Eles explicam e expressam o complexo como um padrão autônomo de comportamento e emoção, e essa casca, ou a totalidade dessas cascas de complexos, é o constituinte daquilo que no Capítulo 3 foi denominado inconsciente pessoal. O inconsciente pessoal equivale àquilo que a maioria das pessoas chama comumente de o inconsciente.

Até esse ponto, não há desacordo essencial entre a psicologia analítica de Jung e a psicanálise convencional. Entretanto, aqui seus caminhos se separam. Isso porque neste estágio nós compreendemos o complexo, mas ainda o possuímos, ou melhor, é ele que ainda nos possui. Além disso, estamos presos ao fato que nos confunde de que podemos rastrear nosso complexo até uma padronização particular da infância, e mesmo que nosso primo ou até nosso irmão estivessem sujeitos a exatamente as mesmas influências, o efeito sobre eles não seria o mesmo. Portanto, apesar de ser verdadeiro o fato de que o condicionamento na infância teve um efeito na criação dos nossos complexos e na formação do seu modo de expressão, não se pode dizer que esse condicionamento explica tudo. Devem também existir na predisposição básica individual diferenças que determinam quais os tipos de complexos que se desenvolvem ou não em resposta a esse ambiente.

A compreensão apenas em termos de fatores ambientais passados não impede o complexo de operar; por exemplo, depois que nosso paciente compreendeu por que fugia da disciplina e da autoridade, tudo o que ele era capaz de fazer então era evitar o estado de identidade. Isso significava apenas que ele reconhe-

cia sua ocorrência, mas conseguia evitá-la. E, infelizmente, o reconhecimento daquilo que nos "irrita" vem muitas vezes só depois que o estrago já foi feito; nossa visão é clara apenas em retrospectiva.

Nesse estágio, ainda precisamos usar um esforço máximo de precaução e disciplina dolorosa e em nossos esforços para desfazer o estrago. Podemos esperar atingir certo grau de alívio através da *sublimação*, o que simplesmente quer dizer que a energia que flui para dentro da área problemática é drenada por um esforço consciente que nós leva a concentrar-nos em outras áreas. Esse estado está muito aquém daquilo que é possível através da transformação do núcleo do complexo, e esse é o objetivo ideal da análise junguiana. Na transformação, o *próprio impulso* se altera e deixa de nos perturbar, porque ele mostrou sua outra face, e foi transformado num ímpeto construtivo e útil. A sublimação é uma atitude consciente, um esforço consciente. A transformação indica uma mudança no próprio inconsciente.

Essa transformação não é alcançada através da compreensão da casca do complexo ou através da integração emocional dos "porquês" e dos "comos" do passado, apesar de tal reconhecimento e aceitação emocional da total responsabilidade do nosso próprio passado em nosso próprio presente ser absolutamente essencial para progressos maiores. Aparentemente, a carga energética do complexo, que é responsável pelo seu perturbador efeito de campo, origina-se em outro lugar, não na camada pessoal, já que o efeito não cessa quando a consciência o encontra apenas nesse nível.

É normalmente neste ponto que aquilo que Jung chama de *núcleo mitológico* do complexo faz sua aparição. No caso do nosso rapaz, o sonho havia terminado com a afirmação de que fugir do pai não resolveria o problema, mas que um refúgio seria encontrado num tanque de água bastante misterioso, estão sofrendo reparos (talvez sendo reintegrado a seu legítimo lugar no sistema de valores consciente do paciente). O tanque ou fonte de renovação e cura é um tema mitológico muito difundido, como por exemplo o tanque de Betesda, em João (Capítulo 5) ou, em versão moderna, a fonte clara de *Virgin Spring* no filme com esse nome. Algum tempo depois que o sonho do pai perseguidor havia sido discutido e entendido, o rapaz sonhou *que estava tentando roubar um aparelho de televisão da sepultura de um antigo rei. Um homem muito velho apareceu, uma figura majestosa, aparentemente o guardião da sepultura, e avisou ao paciente que ele não tinha uma atitude adequada para com aquele lugar sagrado. Foi-lhe dito que ele precisava ter paciência e respeito, e que deveria esperar humildemente, o que quer que os poderes decretassem.*

Outro paciente com um complexo de pai igualmente sério teve um sonho no qual um *sacerdote mágico cruel colocou um feitiço na pessoa que sonhava*. Também a menina no Capítulo 3 não sonhava com a mãe, mas com "pessoas-bode", e a mãe sonhava com o potentado oriental.

Imagens como essas são encontradas repetidamente em representações mitológicas e religiosas. Jung escreveu:

(Os complexos) têm um aspecto dinâmico e um aspecto formal. O aspecto formal se expressa, entre outras coisas, por imagens de fantasia que são surpreendentemente semelhantes e podem ser encontradas praticamente em toda parte e em todas

as épocas, como seria de se esperar. Como os instintos, essas imagens têm um caráter relativamente autônomo; isso quer dizer que são “numinosas”⁸ e podem ser encontradas acima de tudo na esfera das idéias numinosas ou religiosas. . . Escolhi o termo “arquétipo” devido a esse aspecto formal do instinto.⁹

Portanto, o centro do complexo consiste no núcleo de um padrão humano universal chamado de *arquétipo* do inconsciente coletivo ou da psique objetiva. Esses alicerces típicos ou arquétipos são por sua vez considerados correspondentes a instintos, especificamente aptidões básicas ou tendências pré-formadas para modos típicos de reação. Eles são expressos em termos de fantasia e imagens oníricas (Jung chamava essas imagens o aspecto formal), e de atitudes emocionais e respostas de ação. Embora originalmente Jung limitasse o termo arquétipo ao aspecto formal da imagem, como na citação precedente, posteriormente ele o expandiu a fim de incluir tanto a expressão dinâmica como a formal. Vemos aqui o que Jung queria dizer com o emprego inicial do termo “inconsciente coletivo”. Os arquétipos são coletivos no sentido de que não são mais conteúdos puramente pessoais pertencentes a esta ou àquela pessoa em termos de associações e históricos individuais, mas sim pertencem às tendências para certos tipos de representações simbólicas inerentes a todos nós.

A preocupação de Jung com o núcleo mitológico do complexo, o arquétipo, deu origem a muitos equívocos em relação à sua suposta tendência de menosprezar o histórico pessoal em favor da fundamentação mitológica. Freud expressou-se a respeito do assunto da seguinte maneira:

Concordo inteiramente com Jung ao reconhecer a existência dessa herança filogenética [isto é, os padrões mitológicos]; mas considero um erro metodológico apoderar-se de uma explicação filogenética antes que as possibilidades ontogênicas tenham sido esgotadas. Não consigo vislumbrar razão alguma para questionar obstinadamente a importância da pré-história infantil, embora ao mesmo tempo reconheça livremente a importância da pré-história ancestral.¹⁰

Isso parece levantar a questão de “ou isso ou aquilo”, ou o coletivo ou o pessoal, e esse ponto de discórdia é comum entre os não-junguianos; na verdade, nem é muito claro entre os próprios junguianos. A atitude de Jung era, entretanto, a de que isso não é um problema de histórico pessoal *versus* histórico ancestral universal, mas sim uma questão de primeiro um e depois o outro, ou os dois entrelaçados. Nenhum dos dois isolados é suficiente.

Apenas quando o pessoal (o ontogênico) foi completamente explorado é que o núcleo arquetípico do complexo pôde ser de fato atingido, porque a casca pessoal do complexo é a forma pela qual o eterno tema mitológico se encarna e se faz sentir na nossa vida pessoal ou na nossa natureza pessoal.

A menos que possamos lidar com o núcleo mitológico em termos pessoais, não temos nada de *real* com que lidar. Entretanto, a menos que lidemos com o histórico pessoal em termos mitológicos, não alcançaremos seu poder impulsor e seu *significado*, nem atingiremos aquilo que deve ser transformado; não atingiremos a fonte de sua energia, o “tanque de água”, ou o manancial de renovação, a fim de sermos capazes de restaurar ou recanalizar essa energia. Em outras palavras, os padrões pessoais de associação nos oferecem as manifestações

de uma doença, se é que isso é uma doença, mas não o próprio significado ou função maldirecionada. E isso é indispensável para o redirecionamento e para a cura.

Além disso, o que é vivenciado apenas em termos de um impasse pessoal pode parecer irremediável até que e a menos que receba uma significação humana geral através do reconhecimento como uma parte individual e talvez discordante da pessoa, ou uma variação de um tema geral de esforço e procura humana.

Em conseqüência disso, de acordo com a visão de Jung, os complexos *per se* não representam necessariamente patologias. Todo o mundo tem complexos. Eles são, nos termos de Jung, “pontos focais ou nodais da vida psíquica que. . . não devem faltar, pois, de outra maneira, a atividade psíquica chegaria a uma paralisção fatal”.¹¹ Os complexos contêm o poder impulsor da vida psíquica. “O sofrimento não é uma doença; é o contrapólo normal da felicidade. Um complexo torna-se patológico *apenas quando pensamos não possuí-lo*.”¹² Porque é então que ele nos possui. Assim tudo indica que a falta de consciência da pessoa em relação a seus complexos favorece a tendência deles de tornar-se fontes de perturbação patológica.

Aparentemente, uma distinção precisa ser feita entre os complexos “mórbidos” e os “saudáveis”, como Jacobi os chama. “Claramente essa inferência não pode ser rejeitada”, explica ela, “sobretudo se nos . . . lembrarmos de que Jung estabelece uma certa distinção entre os complexos do inconsciente pessoal e aqueles do inconsciente coletivo.”¹³

“Certos complexos”, escreve ela, “surgem por conta de experiências dolorosas ou penosas da vida de uma pessoa. . . Elas produzem complexos inconscientes de natureza pessoal. . . Mas existem outros que vêm de uma fonte completamente diferente. . . No fundo são conteúdos irracionais dos quais o indivíduo nunca teve consciência e que, portanto, tenta em vão descobrir em algum lugar fora de si mesmo.”¹⁴

Aquilo que Jung expressa nessas linhas e que pode parecer um tanto confuso sob essa forma é a primeira afirmação de uma distinção entre o que ele mais tarde chamou de casca e de centro nuclear do complexo. E é a casca, a estrutura do inconsciente pessoal, que determina se o complexo total vai agir como um elemento mórbido ou saudável. A maneira pela qual os elementos do “núcleo” — os “potenciais” — são realizados em experiências na tenra infância determina se o conteúdo energético do complexo pode ser harmonizado com a dinâmica do ego consciente e o restante dos impulsos, ou se essa energia é obrigada a operar como se fosse um intruso perturbador. Tal complexo perturbador pode tornar-se mais próximo da integração quando é possível ir além dessa casca dominada por conflitos e atingir seu núcleo ou fonte arquetípica. No sonho do nosso paciente, isso é expresso em termos de chegar até a fonte ou tanque de água; isso quer dizer que o significado original, compreendido e liberado de suas distorções, pode ser recanalizado para canais pessoais mais adequados.

Jacobi diz ainda:

Os complexos pertencem à estrutura básica da psique. Se cogitarmos seriamente, essas concepções de Jung têm implicações vastas. Elas sugerem que o complexo realmente constitui a estrutura da psique ou, em outras palavras, que o *próprio*

complexo é um componente saudável da psique. O material derivado do inconsciente coletivo nunca é "patológico"; ele pode ser patológico apenas quando provém do inconsciente pessoal, onde ele sofre uma transformação e uma coloração específicas ao ser atraído para dentro de uma área de conflito individual. Quando um complexo é "despojado" dos conteúdos superimpostos provenientes da vida pessoal do indivíduo, como ocorre durante a análise, quando esse material reprimido do conflito é trazido para a consciência, o verdadeiro núcleo do complexo, o "ponto nodal" no inconsciente coletivo¹⁵ é libertado de todos os conteúdos sob os quais esteve oculto. O indivíduo, que até o momento está preso em seus emaranhados pessoais, é confrontado com um problema que não representa mais apenas o seu conflito pessoal, mas dá expressão a um conflito que o homem vem sofrendo e resolvendo desde tempos imemoriais. A verdadeira libertação nunca será conseguida por uma explicação demasiado concretista do conteúdo do complexo, exatamente porque tal explicação sempre pára diante do material de coloração pessoal que causou esse distúrbio. Apenas uma interpretação no nível simbólico pode despir o núcleo do complexo de sua cobertura patológica e libertá-lo do estorvo de seu traje personalístico.

Se um complexo encravado no material do inconsciente pessoal parece estar em conflito inexorável com o consciente, seu "núcleo", uma vez despido, pode mostrar-se como um conteúdo do inconsciente coletivo. Por exemplo, o indivíduo não é mais confrontado com sua própria mãe, mas com o arquétipo do "maternal"; não mais com o problema pessoal exclusivo criado por sua própria mãe como uma realidade concreta, mas com o problema impessoal, universalmente humano, do procedimento de todo homem em relação ao solo materno primordial dentro dele mesmo. Qualquer pessoa que já tenha passado por essa experiência psíquica sabe que alívio imenso isso pode trazer, quão mais suportável, por exemplo, é para um filho compreender o problema filho-pai não mais no plano da culpa individual — em relação, por exemplo, ao seu próprio desejo da morte do pai, suas agressões e desejos de vingança — mas como um problema de libertação em relação ao pai, isto é, em relação a um princípio dominante do consciente, que não é mais adequado ao filho: um problema que diz respeito a todos os homens e que foi revelado nos mitos e nos contos de fadas, como o assassinato do velho rei e a ascensão do filho ao trono.

Dessa maneira, se um complexo permanece apenas como um ponto nodal maior ou menor no inconsciente coletivo, se não está inflado e crescido demais devido ao excesso de material pessoal, então não é prejudicial, mas extremamente proveitoso, pois é a célula fornecedora de energia a partir da qual flui toda vida psíquica adicional; se está sobrecarregado e se torna autônomo, ou se invade a esfera do consciente, pode assumir qualquer uma das formas que geram a neurose e a psicose. E, se a mente consciente não é capaz de "agüentar" esses conteúdos, o resultado nos povos assim como nos indivíduos é o mesmo: a desorganização e a desintegração. Portanto, é apenas o estado da mente consciente, a maior ou menor estabilidade da personalidade do ego, que determina o papel do complexo. Tudo depende de a mente consciente ser capaz de compreender, assimilar e integrar o complexo, a fim de afastar seus efeitos nocivos. Se não consegue isso, a mente consciente torna-se vítima do complexo, e é sufocada em maior ou menor grau por ele.¹⁶

Se um complexo é ou não um centro energético que estimula ou perturba a vida psíquica, isso depende da natureza dos materiais de associação pessoais que constituem a "casca" do complexo, e da força e capacidade do ego para assimilá-los. Se usarmos o caso do nosso paciente como ilustração, podemos dizer que todos têm um complexo paterno, isto é, uma área sensível, emocionalmente potente, de imagens de fantasia e potenciais de ação e reação no que diz respeito

ao relacionamento com a autoridade, liderança, etc. e ao desempenho dessas funções. No caso do nosso paciente, esse tema geral, eterno — portanto mitológico — foi vivenciado como um modo de comportamento e portanto a ele associado, mais especificamente àquele de seu pai particular, o que o tornou não assimilável à adaptação geral do ego. Quando a autoridade se torna identificada com a deslealdade e a exploração, o ego é forçado a rejeitá-la em vez de aceitá-la, se não quiser perder seu sentido básico de integridade. Mas essa rejeição significa que a autoridade — todo o complexo de emoções, fantasias e potenciais de reação — se torna um elemento sobrecarregado, problemático e inaceitável, como um câncer estranho, perturbador, que se multiplica e causa a doença no organismo psíquico.

O complexo de pai é patologicamente constelado, como mostrou o sonho. E a resolução dessa situação perigosa pode ser encontrada não pela simples fuga do problema através da repressão deste, mas pela sua confrontação, pela procura da fonte benéfica e renovadora ou do ponto de origem do qual sua energia provém: o núcleo mitológico ou arquetípico a partir do qual toda a vida psíquica flui — no sonho do nosso paciente, o tanque de água que está em processo de renovação.

Podemos dizer que nossos complexos são as cartas que o destino nos deu; é com essas cartas, e não com outras, que ganhamos ou perdemos o jogo, e, se agimos como se não as tivéssemos ou se pedimos cartas diferentes, somos derrotados antes de começar.

Então, a forma pela qual nossos complexos nos confrontam é a forma pela qual os materiais fundamentais da nossa estrutura humana entram em nossa existência do aqui e agora. Como os cristais, eles são sempre até certo ponto imperfeitos e, muitas vezes, irreconhecíveis ou grosseiramente deformados em comparação com a forma "ideal", a forma que representaria a incorporação "pura" do arranjo cristalino. Mas temos de encontrá-los nesta forma mais ou menos imperfeita ou desfigurada e, a partir dela, temos de transformá-los em algo que possa estar mais próximo do "intento" aborigine inerente aos núcleos arquetípicos.

Esse empreendimento, esse processo, é o que Jung chama de *individuação*.

Arquétipos e Mitos

A fim de efetuar uma mudança construtiva e duradoura em nossas vidas, temos de lutar por uma transformação dos complexos potencialmente perturbadores ou dilaceradores, o que é possível quando atingimos seus núcleos arquétipos. Tal transformação pode ocorrer apenas quando avançamos da dimensão pessoal para a dimensão universal. Esse processo é amparado pela orientação fornecida pela psique objetiva através de sonhos e fantasias.

O núcleo arquétípico pode ser descrito da melhor forma em termos de seus aspectos dinâmicos e formais. O aspecto dinâmico refere-se à energia, à expressão *per-se* — ações, reações, padrões de emoção e de comportamento — que é posta em jogo através das formas da casca pessoal do complexo. O aspecto formal envolve preceitos — experiências representativas — normalmente na forma de imagens de sonho ou de fantasia, mas algumas vezes na forma de experiências auditivas e, ocasionalmente, de experiências de um dos outros sentidos. Todas essas manifestações podem ser encaradas como correspondentes a temas mitológicos.

Assim, o centro nuclear de um complexo se apresenta caracteristicamente sob a forma de imagens e representações mitológicas, como o poder dotado de chifres e o tanque de água renovador a que nos referimos em capítulos anteriores. Chamamos a essas imagens de mitológicas porque estamos familiarizados com elas através de seu aparecimento em mitos, histórias, contos de fadas e formas religiosas tradicionais, de todos os tempos, lugares e épocas, e nos referimos a esses temas recorrentes como *mitologemas*. Eles aparecem em sonhos e fantasias de homens contemporâneos, e o fazem em três tipos de circunstâncias:

1) Os mitologemas aparecem na situação analítica quando os complexos já foram compreendidos e trabalhados, mas é necessário um passo além da compreensão de sua gênese pessoal. Um exemplo disso é o sonho do paciente que estava diante do túmulo de um antigo rei do qual pretendia roubar um aparelho de televisão e foi confrontado por uma figura guardiã que o advertiu para esperar pacientemente e verificar o que se desenvolveria em sua vida através do crescimento gradual, em vez de tentar forçar “opiniões” triviais (opiniões de televisão). As figuras do rei antigo ou moribundo e a do guardião do santuário são encontradas com frequência em mitos e contos de fadas.

Outro exemplo aparece no segundo ensaio de *Two Essays on Analytical Psychology*¹ de Jung, no qual ele descreve o caso de uma paciente com um sério problema de transferência: para essa moça, Jung era o pai, o amado, o professor, o médico, todos em um. Mesmo depois de compreender isso, ela continuava a

se sentir exatamente do mesmo modo em relação a ele e, afinal, sonhou que seu amante cresceu até atingir tamanho sobre-humano e se tornou um deus da vegetação, andando a largas passadas sobre os campos, carregando-a nos braços. O portador pessoal da projeção transformou-se aqui na representação mitológica do poder arquétípico que existia por trás da pessoa do terapeuta, e que havia sido realizada primariamente através da transferência.

2) As imagens arquétípicas podem aparecer espontaneamente quando acontecimentos interiores ou exteriores particularmente violentos, ameaçadores ou poderosos, devem ser encarados, quando existe um estado de emergência psíquica ou física. Em tais casos, o núcleo arquétípico em estado bruto apresenta-se muito repentinamente. Um exemplo disso é a situação de emergência da criança asmática. No seu sonho, ela não era confrontada com a mãe, mas com as “pessoas-bode” que a ameaçavam. O inconsciente lhe apresentava a natureza do próprio poder não-pessoal, um poder que ameaçava sua vida através da mãe pessoal.

3) Nos casos de psicose iminente ou aguda e nos casos de “possessão” demoníaca ou religiosa, a psique objetiva assume o controle. Tais situações extremas servem como excelentes manuais sobre a estranha natureza transcendental do tempo e do espaço e a poderosa característica do mitologema. Os sistemas de referência pessoais, concretos e racionais estão prestes a ser abolidos ou já o foram.

Um exemplo dessa estranha qualidade transcendente de espaço e de tempo é fornecido por um dos primeiros casos de Jung no qual ele descreve a fantasia alucinatória de um esquizofrênico pouco instruído, na época hospitalizado em Zurique. O paciente costumava chamar os médicos do hospital até a janela e os informava de que, se olhassem para o Sol e movessem a cabeça de um lado para o outro, poderiam ver um rabo ou um pênis que pendia do Sol e se movia para frente e para trás. Isso, dizia ele, era a origem do vento.

Algum tempo depois da morte do paciente, Jung estava por acaso estudando a tradução feita por um filósofo alemão de uma liturgia mitraica a partir do papiro grego original, então acessível apenas a alguns especialistas. Nesse trabalho obscuro a respeito da iniciação mitraica, afirmava-se que o iniciado via um tubo pendular que descia do Sol, do qual surgia o vento. O iniciado era então solicitado a mover a cabeça para ver o tubo movimentar-se, o que criava os ventos do leste e do oeste; Jung acrescentou que havia outros detalhes no texto, assim como na fantasia esquizofrênica, e que seu estudo da fantasia ajudou-o a compreender alguns trechos mais difíceis. (Ele também salientou que representações análogas desse tubo fático aparecem em pinturas medievais de Maria, nas quais ela é fecundada por um tubo que pende dos céus e que sobe por debaixo de sua saia; através do tubo chega o Espírito Santo.)² Não havia, é evidente, qualquer possibilidade de que o paciente esquizofrênico pudesse ter ouvido ou lido esse material. Temos aqui um exemplo de representações mitológicas quase literalmente semelhantes, que aparecem de um modo inexplicável durante um período de cerca de dois mil anos.

O âmbito da correspondência não pára aí. Um artigo na primeira página de *The New York Times* de 11 de outubro de 1962 chamou minha atenção — foi um ano depois da morte de Jung:

INFORMAÇÕES DA *MARINER 2* REVELAM UM VENTO SOLAR CONSTANTE
Washington, 10 de outubro de 1962

A espaçonave *Mariner 2*, que rumo para um encontro com Vênus no dia 2 de dezembro, detectou a existência de um vento permanente de partículas carregadas que sopra na superfície escaldante do Sol para o espaço interplanetário. A determinação experimental da existência do vento solar contínuo oferece nova visão do clima interplanetário e da maneira pela qual a energia solar é transportada para a Terra.

O mesmo jornal, em 11 de novembro de 1963, p. 33, informa ainda:

COMETA ABANA A CAUDA NUM RITMO DE QUATRO DIAS

“Movimento regular pode ser associado ao vento solar”, afirmam astrofísicos/Ação cíclica surpreende/Nada se sabe sobre o Sol que explique isso/ Há um cometa que lentamente abana a cauda. As oscilações têm ritmo, cada uma durando cerca de quatro dias e cobrindo um arco de 15 graus. Ninguém sabe por que ocorrem. . . Ao abanar a cauda, o cometa pode estar dizendo aos cientistas alguma coisa sobre o vento solar, uma nuvem de elétrons e fragmentos atômicos lançada continuamente e em todas as direções pelo Sol. O vento solar faz com que a cauda do cometa se movimente sempre na direção oposta ao Sol, independentemente da direção na qual o cometa se move.

As conexões anteriores não provam coisa alguma sobre o vento solar ou o acessório solar, mas demonstram a realidade significativa do mitologema, que transcende o espaço e o tempo, como um princípio formal universal e transcendental.

Há um epílogo adicional a essa coincidência de manifestações arquetípicas. Cerca de um ano depois das reportagens do *Times*, uma de minhas pacientes, num estado de ansiedade aguda, espontaneamente pintou o desenho reproduzido como frontispício deste livro. O desenho também mostra o Sol com um acessório semelhante a uma cauda ou um falo que chega até a Terra. A paciente não tinha nenhuma associação em relação a isso e, é desnecessário dizer, não ouvira falar das pesquisas anteriores de Jung, nem prestara atenção às observações do vento solar (eu também havia me esquecido delas). Sem compreender o desenho, a paciente acalmou-se ao pintá-lo, já que a expressão consciente do material de fantasia arquetípica em formas como a argila, a tinta ou os movimentos corporais geralmente tem o efeito de transformar, e assim aliviar, a pressão que vem do inconsciente.

A correspondência entre o mitologema de 100 a.C., as visões dos dois pacientes — um no início do século, o outro em 1964 — e a configuração da matéria estelar apontam todos para uma configuração energética que abrange a estrutura da psique e a matéria, o comportamento do objeto, os acontecimentos pessoais e transpessoais. Racionalmente, não podemos compreender essas conexões. Apenas a experiência simbólica pode nos dar um sentido de seus significados. No caso deste mitologema particular, a imagem simbólica aponta para uma entidade que poderia ser descrita como um princípio espiritual central que se estende para baixo, que se torna acessível a nós. É como se a força que dá a vida, que traz a luz, estivesse conectada com a realidade terrestre e assim estimulasse, criasse, fertilizasse e inspirasse.

Numa escala menos grandiosa, mas não menos dramática, o surgimento espontâneo de mitologemas transcendentais de tempo e espaço é um fato que

pode ser observado muito rotineira e regularmente no exercício diário da profissão por qualquer psicoterapeuta suficientemente familiarizado com a mitologia, de modo a ser capaz de localizar e reconhecer as imagens recorrentes no material inconsciente de seus pacientes.

Isso não quer dizer que o sonho e o mito são a mesma coisa. Os sonhos não são mitos coerentes, mas sim retratos instantâneos, por assim dizer. Nos sonhos, as peças mitológicas são inseridas dentro de uma grande quantidade de material pessoal num arranjo aparentemente irracional. O sonho é, portanto, um mito fragmentado ou personalizado. Por outro lado, o mito (e aqui incluímos também o conto de fadas) poderia ser considerado um sonho conscientemente moldado ou despersonalizado. Há, entretanto, momentos em que o inconsciente apresenta um mito diretamente, quando, por exemplo, a produção de fantasias ocorre, não sob condições de uma exclusão absoluta do consciente, mas num estado de semi-sonolência ou de transe, ou sob hipnose, ou através do uso da técnica que Jung chamou de *imaginação ativa*. Os mitos aparecem natural e espontaneamente nas lorotas e nas histórias narradas especialmente pelas crianças.

O mundo do mito tem suas próprias leis e sua própria realidade. Muitas vezes, o mito é rejeitado como sendo algo inventado ou inverídico, como uma tentativa primitiva, pseudocientífica de racionalizar fatos astronômicos, sazonais, sexuais ou históricos. Em linguagem corriqueira, o mito carrega o significado de algo inverídico. Se tomado literalmente, isto é, como uma descrição de pessoas ou coisas externas, o mito certamente não é verdadeiro. Trata-se, no entanto, de indagar se esse é o único modo de encará-lo, isto é, se não há tipos diferentes de verdade: a verdade do comportamento do objeto e o que Jung denominou a *verdade psíquica*, que é a descrição adequada, isto é, simbólica, da dinâmica e da vivência psíquica. A verdade do mito é acessível apenas à visão simbólica.

O sonho, nossa fonte de representação mitológica costumeira, descreve uma situação em termos de verdade e de realidade psíquicas interiores, como inúmeras provas o demonstram. O mito segue o mesmo tipo de lei anterior, e o elemento de moldagem consciente pela comunidade resulta numa descrição simbólica coerente da verdade eterna da existência psíquica. O mito, como diz Coomaraswamy em *Hinduism and Buddhism*, é

a penúltima verdade, da qual toda experiência é o reflexo temporal. A narrativa mítica tem uma validade que ultrapassa o tempo e o espaço, e é verdadeira em todo momento e em todo lugar. . . “No início”. . . ou melhor “no ápice” quer dizer “à primeira instância”; assim como em nossos mitos ainda narrados, “era uma vez” não quer dizer apenas “uma vez” isoladamente mas “de uma vez por todas”. O Mito não é uma “invenção poética” no sentido que essas palavras têm agora: por outro lado, e exatamente por causa da sua universalidade, ele pode ser narrado, e com igual autoridade, de vários pontos de vista diferentes.³

Eliade diz o seguinte:

Os mitos e os ritos sempre revelam uma situação-limite do homem — não apenas uma situação histórica. Uma situação-limite é aquela que o homem descobre

ao tornar-se consciente do seu lugar no universo. . . Hoje admite-se em geral que um mito é um relato de acontecimentos que ocorreram *in principio*, isto é, “no começo”, num instante primordial e não-temporal, num momento de *tempo sagrado*. Esse tempo mítico ou sagrado é qualitativamente diferente do tempo profano, do tempo contínuo e irreversível de nossa existência cotidiana e dessacralizada. Ao narrar um mito, de algum modo a pessoa reatualiza o tempo sagrado em que os acontecimentos narrados ocorreram. [Um mito não pode ser contado por qualquer pessoa e em qualquer momento, mas apenas de acordo com as formalidades adequadas]. . . Numa palavra, presume-se que o mito aconteça – se é que se pode dizer assim – num tempo não-temporal, num instante sem duração, como alguns místicos e filósofos imaginam ser a eternidade.⁴

Emma Brunner-Traut fala das fontes e das leis internas do mito:

Em nossa abordagem racional do mundo do espírito que estabelece uma distinção entre a física e a metafísica, tentamos compreender os fenômenos religiosos através do pensamento lógico-causal; e nossa teologia baseada nesse sistema de referência preocupa-se com a doutrina de Deus ao levar avante uma discussão ou controvérsia *sobre* Deus. A compreensão mítica, entretanto, surge de uma conscientização comum vivenciada *do* próprio Deus; a partir da experiência, ela é moldada em imagem e acontecimento.

Entretanto, como tudo que provém dos deuses, essa compreensão mítica, mesmo quando está aprisionada dentro dos limites de formas materiais sólidas do espaço e do tempo, ainda permanece, de fato, dentro de si mesma na atemporalidade e, portanto, sem história; logo, também aquilo que é descrito, ou melhor, circunscrito pelo mito cria uma história com ação, personagens e tempo; no entanto, o tempo mítico não é tempo científico e permite que a visão do atemporal resplandeça.

Seu relacionamento com o tempo separa o homem míticamente orientado do homem de mentalidade histórica (e isso é decisivo para a compreensão do Evangelho). Aquele que só mede e calcula não encontra acesso àquilo que não pode ser apreendido pelo conceito espaço-tempo. Isso porque a compreensão mítica não visa a ordem conhecida, mas relaciona-se com aquilo que, dentro dela, ela cria, contém, e apresenta pergunta e resposta.

Enquanto a natureza do julgamento racional exige que o homem forneça seu próprio sistema de referência, seu conjunto de condições para o questionamento das coisas, no mito os objetos têm sua própria relação interna um com o outro; eles se encontram e interagem num mundo próprio, oculto e desatento em relação ao questionador. Eles são suficientes e harmonizados entre si, assim constituindo sua própria verdade na dimensão do infinito.

Por mais que necessitem um do outro, o mito e o conhecimento lógico também estão em oposição, mas o mito se encontra mais próximo dos deuses. Todas as personagens e fábulas relacionam-se com algumas representações do pensamento mítico e, para aqueles que estão sintonizados, podem suscitar infalivelmente a imagem desejada. Chamamos a essas figuras e fábulas de *padrões* e podemos compará-las com os *conceitos* do pensamento racional.

Há, então, um tipo de terminologia também na afirmativa mítica, mesmo que a natureza do mito seja brincalhona, sempre encontrando novas formas e transformando as formas usuais e estabelecidas. Com essa jocosidade e maleabilidade incomparáveis, ele é capaz de adaptar-se às situações sempre novas de um modo vivo. Como ocorre com um conceito, também no padrão a concretização pode atingir o limite do absurdo em sua busca de realização. Muitos padrões permanecem lado a lado e não querem ser conectados ou interligados entre si às vistas do observador; eles estão unidos por associação, mas não são interligados pela ordem racional. Portanto, a mente lógica considera-os cheios de contradições.

Aquele que não encontrou por si só os deuses não acreditará no mito e, para ele, os mitos tornam-se contos de fadas, histórias fantásticas ou até caricaturas. Além disso, aquele que narra esses mitos sem acreditar neles torna-se um mentiroso. Mas aquele que é íntimo dos deuses conhece os filhos dos deuses, assim como o Filho de Deus, e o que ele conta a respeito deles só pode ser expresso na linguagem do mito.

No passado remoto, a idéia de fé no sentido de crença não existia; para eles, era uma questão de “saber”. Isso porque, para aqueles que “sabem”, o inexprimível pode ser enunciado sem ser entendido erroneamente. Mas, quando a menor desconfiança se insinua e o significado oculto precisa ser explicado, aí então uma integridade é posta em perigo, sobretudo quando o segredo se torna uma formulação dogmática. Ele é colocado sob a luz da dúvida crítica e da exigência de prova, e sob essa luz ele parece falso. O mito não é definição, nem é prova. Ele é evidente por si mesmo. Dotado de dignidade e de majestade, perfeito em sua validade e poder interior, é a única linguagem adequada para aquilo que podemos apreender apenas através da fé e através da nossa ação no mundo físico.

Mesmo dentro de nós ele ainda está vivo, embora completamente abafado pelo clamor da ciência fascinada com fatos. Isso porque o mito, que é um tipo de linguagem simbólica, compartilha seu silêncio com o signo. Aquilo que não pode ser aprendido pelo intelecto luta para obter a realização no símbolo, no signo mítico e no próprio mito.⁵

O conjunto de tradições religiosas (a coleção de mitologemas ou imagens arquetípicas recebidas de fontes inconscientes como “revelações” da psique objetiva) consiste em revelações de uma entidade inescrutável, que só pode ser abordada através da experiência simbólica viva. As imagens de Deus realmente surgem, como diz Buber, do encontro entre o divino e o humano. E exatamente por esta razão e no sentido desta definição, as imagens não são diminuídas por ser consideradas expressões da fantasia criadora de mitos – a experiência da divindade não é psicologizada de forma banal – já que somos capazes de nos tornar conscientes da presença daquilo que não pode ser apreendido pela cognição racional direta, mas *apenas* através do símbolo e do mito.

O símbolo, como Jung o definiu, “sempre se classifica abaixo do nível de mistério que procura descrever”.⁶ E a psique objetiva, na opinião de Jung, está longe de ser um produto da subjetividade do homem. Deus não é reduzido a um impulso ou uma função psicológica. A psique objetiva, como um dado *a priori*, impõe *sobre* nossos eu subjetivos as formas e as limitações que determinam a qualidade de nossas experiências. A consequência disso é que a religião não é, e nunca pode ser, inventada pela subjetividade do homem; em vez disso, ela é “suportada” como a intromissão de algo objetivo e *per se* inescrutável. Ela é transmitida, no caso, através da psique objetiva sob a forma de sua própria imagética típica (isto é, arquetípica), que nos faz vivenciá-la como um “outro” transpessoal, como um “Tu”. Também o significado da existência não pode ser inventado, mas apenas descoberto.

As imagens mitológicas particulares representam uma força religiosa viva, coletivamente válida enquanto estiverem de acordo com a essência e as formas das correntes psicológicas que surgem da psique objetiva para a maioria dos indivíduos de um período e ambiente cultural particulares. Toda vez que o mitologema tradicional perde sua adequação como uma representação simbólica, ele parece estar “morto”. Não foi “Deus” quem “morreu” então em nossos dias,

mas um mitólogo ou uma imagem particular. A força criadora de mitos não morre; pode-se esperar que mitologemas recentemente válidos surjam.

Os mitos ou arquétipos e as forças impulsionadoras que eles representam não são construtivos nem destrutivos *per se*. Eles podem ser ambos, dependendo do modo como se integram na vida da comunidade ou do indivíduo e do modo como são vividos em termos do aqui e agora. Se estão conscientemente relacionados e reconciliados com as exigências éticas, eles serão construtivos, porque são os elementos através dos quais a vida recebe seu impulso.

O arquétipo. . . além de ser uma imagem, o que lhe é próprio. . . é ao mesmo tempo um *dinamismo* que se faz sentir na numinosidade e no poder fascinante da imagem arquetípica. A realização e a assimilação do [impulso] instintivo nunca ocorrem. . . através da absorção pela esfera instintiva, mas apenas através da integração da imagem que significa e, ao mesmo tempo, evoca o instinto.⁷

A integração da imagem arquetípica acontece através do reconhecimento e da vivência dessa imagem como uma “pintura de significado” (*Sinnbild*), como um símbolo. Sua integração envolve também uma percepção consciente do impulso subjacente como um impulso poderoso para uma experiência ou atividade significativa que deve tornar-se real em termos daquilo que é racional e eticamente possível. Se permanecemos alheios ao poder autônomo do mitólogo e mantemos uma identificação não crítica com nosso impulso ou opinião, nos arriscamos a ser inundados por sua força ou arrastados para a destruição por uma *idéia fixa*. Como afirma Eliade:

O homem moderno é livre para desprezar as mitologias e as teologias, mas isso não impedirá que ele continue a se alimentar de mitos degenerados e de imagens degradadas. A mais terrível crise histórica do mundo moderno – a Segunda Guerra Mundial e tudo o que se seguiu – efetivamente demonstrou que a extirpação de mitos e símbolos é ilusória.⁸

Vimos o que pode acontecer quando o mito ignorado surge de modo compulsivo e, portanto, irresponsável: o mito do herói alemão invadiu a história moderna e causou a devastação. E, devido à perspectiva demasiado materialista e otimista da nossa era, o poder do mito foi ignorado até que fosse tarde demais.

A versão alemã do mito heróico andava rondando como um fantasma na psique alemã durante os dois últimos séculos, e o fato de que o poço escuro estava se agigantando tornou-se evidente para Jung já em 1922, quando ele publicou um ensaio chamado “Wotan”,⁹ no qual avisava que o mundo seria confrontado com eventos inimagináveis se o mito não fosse considerado.

De acordo com o *Voluspa*,¹⁰ o mito do mundo vai da Idade do Ouro à grande corrupção, com a morte de Balder, o herói da luz, e a punição de seu cruel adversário. Segue-se a isso o *ragnarök*, a destruição do mundo. A versão nórdica do mito heróico parece ser complementada pelo mito cristão, que lhe oferece uma nova possibilidade; depois que o herói padeceu seu lado escuro (personificado por Judas), que sofreu na cruz e desceu ao inferno, ele sobe aos céus; e a renovação da vida ocorre. O ponto crucial é a aceitação consciente da mortificação e do sofrimento voluntário. A história da libertação através da aceitação voluntária

do sofrimento é também relatada em *Parsifal*, uma das versões de Wagner sobre o mito heróico.

Adolf Hitler foi dominado pelo mito nórdico por uma interpretação inadequada desse mito, e ao identificar-se ingenuamente com o messias-herói, ocasionou uma espécie de *ragnarök* racional. Ele estava de tal maneira envolvido que chegou a afirmar em sua mania final que, se o Socialismo Nacional devia acabar, o mundo também viria abaixo em ruínas. Aqui o mito tornou-se destrutivo uma vez que não foi racional e apropriadamente confrontado e reconciliado com os requisitos morais pessoais e comunitários.

Karl Marx também foi afetado pela energia reprimida de um mito – o mito da Idade do Ouro – com várias elaborações. Diz Eliade:

Independentemente do que pensamos sobre as alegações científicas de Marx, é claro que o autor do Manifesto Comunista retoma e leva avante um dos grandes mitos escatológicos do Oriente Médio e do mundo Mediterrâneo, isto é: o papel redentor representado pelo Justo (pelo “eleito”, pelo “sagrado”, pelo “inocente”, pelos “missionários” e, nos dias atuais, pelo proletariado), cujos sofrimentos são invocados para mudar o *status* ontológico do mundo. Na realidade, a sociedade sem classes de Marx e o conseqüente desaparecimento de todas as tensões históricas encontram seu precedente mais exato no mito da Idade do Ouro que, segundo várias tradições, encontra-se no início e no fim da História. Marx enriqueceu esse venerável mito com uma ideologia judaico-cristã verdadeiramente messiânica; por um lado, pela função profética e soteriológica que atribui ao proletariado; e, por outro lado, pela luta final entre o Bem e o Mal, que pode ser comparada com o conflito apocalíptico entre o Cristo e o Anticristo, que termina com a vitória decisiva do primeiro. . .

Em comparação com a imponência e o otimismo vigoroso do mito comunista, a mitologia propagada pelos social-nacionalistas parece peculiarmente ineficiente. . . acima de tudo devido ao pessimismo fundamental da mitologia germânica. . . Do ponto de vista dos adeptos da psicologia profunda, tal esforço foi, na verdade, um convite ao suicídio coletivo; isso porque o *eschaton* profetizado e aguardado pelos antigos alemães era o *ragnarök* – isto é, o catastrófico *fim do mundo*.¹¹

A invasão desse mito germânico “ineficaz” banhou de sangue um mundo que estava inconsciente em relação ao poder impulsionador do mito. Hoje, a tentativa de representações literais dos mitos da Idade Messiânica e da Nova Jerusalém, através das ideologias comunistas e ocidentais, ameaça mais uma vez a civilização moderna de aniquilação, dessa vez num banho de radioatividade.

A libido humana é poderosamente motivada, não apenas pelos impulsos biológicos, mas por anseios espirituais. Um nunca pode ser compreendido e integrado sem o outro, e nenhum dos dois pode ser desprezado ou explicado de modo banal em outros termos.

A tentativa de explicar em outros termos representações mitológicas inconscientes cujo significado confinamos dentro do nosso sistema de referência racional e presumimos que podemos conhecer de antemão é, na verdade, uma negação da dimensão inconsciente como uma entidade independente; ela presume uma psique que pode simplesmente ser deduzida do consciente. Nesse sentido, a redução freudiana de tudo o que é inconsciente à satisfação de desejos é também uma negação do inconsciente. Jung formula sua opinião do seguinte modo:

O espiritual aparece na psique também como um instinto, na realidade, como uma verdadeira paixão. . . Ele não deriva de nenhum outro instinto, como os psicólogos do instinto gostariam que acreditássemos, mas é um princípio *sui generis*, uma forma específica e necessária de poder instintual.¹²

A única coisa que não podemos em circunstância alguma tolerar é a falta de significado. Tudo, até a morte e a destruição, pode ser encarado desde que tenha significado. Até em meio à abundância e à plenitude, a falta de um sentido de significado interior é insuportável. Nos termos de Jung:

A sensatez comum, o julgamento humano firme, a ciência como um compêndio de senso comum, tudo isso certamente nos ajuda a percorrer boa parte da estrada, mas nunca nos leva além da fronteira das realidades mais corriqueiras da vida além daquilo que é meramente mediano e normal. Não se oferece resposta alguma à questão do sofrimento psíquico e seu profundo significado. Uma psicose deve ser considerada, em última análise, como o sofrimento de uma alma que não descobriu seu significado. Mas toda criatividade no âmbito do espírito, assim como todo progresso psíquico do homem, surgem do sofrimento da alma, e a causa do sofrimento é a estagnação espiritual ou a esterilidade psíquica.¹³

Dessa maneira, a confrontação como o mito é, na realidade, uma confrontação com a significação religiosa no sentido em que Jung define religião.

A religião, como denota a palavra latina, é uma observação cuidadosa e escrupulosa daquilo que Rudolf Otto adequadamente denominou de *numinosum*, isto é, uma força ou efeito dinâmico que não é causado por um ato de vontade arbitrário. Ao contrário, ele se apodera do sujeito humano e o controla, e este é sempre mais sua vítima do que seu criador. O *numinosum* — não importa qual seja a sua causa — é uma experiência do sujeito independentemente de sua vontade. Em todos os acontecimentos, o ensinamento religioso, assim como o *consensus gentium*, sempre e em toda parte, explicam esta condição como sendo devida a uma causa externa ao indivíduo. O *numinosum* ou é uma qualidade pertencente a um objeto visível ou a influência de uma presença invisível que causa uma alteração peculiar do consciente.¹⁴

A atitude religiosa é

uma atitude mental peculiar que poderia ser formulada de acordo com o uso original da palavra *religio*, que significa uma consideração e observação cuidadosas de certos fatores dinâmicos concebidos como “poderes”: espíritos, demônios, deuses, leis, idéias, ideais ou qualquer outro nome que o homem tenha dado a tais fatores em seu mundo, que tenha considerado suficientemente poderosos, perigosos, ou proveitosos para serem levados em cuidadosa consideração, ou suficientemente grandiosos, belos e significativos para serem venerados e amados devotamente.¹⁵

Quando mantemos contato com os significados universais, com as poderosas expressões arquetípicas que observamos ser inerentes à natureza humana básica (e não simples construções da mente consciente) verificamos que novos impulsos entram em nossas vidas. O desenvolvimento psíquico pode ser mais uma vez iniciado, a energia no centro do complexo pode ser redirecionada, e descobrimos a nós mesmos no processo de descoberta do “outro” que tenta entrar através do mito, isto é, encontrar sua realização em nossas vidas individuais.

Os Arquétipos e o Mito Individual

Aquilo que somos segundo nossa visão interior e aquilo que o homem parece ser *sub specie aeternitatis* só pode ser expresso por meio do mito. O mito é mais individual e exprime a vida de forma mais precisa do que a ciência. Ela trabalha com médias como conceitos, e estas são demasiadamente gerais para fazer justiça à variedade subjetiva de uma vida individual.¹

Jung sentia que o significado central das nossas vidas pode ser apreendido apenas através de uma conscientização dos nossos próprios mitos individuais. Esses mitos exigem ser conhecidos e traduzidos para a vida real, em termos daquilo que é racionalmente possível. Não devem permanecer como meras fantasias ou devaneios. Isso porque “tudo no inconsciente procura manifestação” exterior, e a personalidade também deseja expandir-se além das suas condições inconscientes e vivenciar-se como um todo”.² Quando confrontamos o mito — o núcleo mítico (arquetípico) dos nossos complexos —, confrontamos o limite extremo da posição que ocupamos na significação transcendental. Confrontamos esse elemento de significado totalmente essencial e indispensável em nossas vidas que até então se cobrira com as associações e experiências pessoais sob a forma das cascas dos nossos complexos. Devido a circunstâncias pessoais adversas ou a conflitos traumáticos que resultam em formas inaceitáveis de personalização — nos complexos patológicos, como no caso do paciente do Capítulo 4, para quem a autoridade passou a significar exploração pessoal —, um arquétipo pode não encontrar um meio para a transmissão do significado; este pode ser distorcido e inassimilável. Uma confrontação com o “intento” adequado baseado naquilo que se tornou um complexo perturbador pode nos fornecer uma nova direção; nossas vidas pessoais podem ser regeneradas. Mas o mito deve ser confrontado com a plena consciência de sua importância em termos de problemas e impasses pessoais; apenas então existe um caminho para o novo fluxo de vida.

O indivíduo que trabalha seriamente com os produtos do inconsciente encontra símbolos e imagens que surgem dentro dele mesmo e que vêm ocorrendo repetidamente na experiência religiosa de todos os povos — dentro da estrutura de uma religião organizada ou não. Já que a religião e a atitude religiosa surgem espontaneamente do inconsciente como representações mitológicas, elas não devem, do ponto de vista junguiano, ser identificadas com nenhuma doutrina ou crença específica, nem com nenhum preceito ou convicção do analista. Elas dizem respeito exclusivamente à relação pessoal do indivíduo com a realidade fundamental, não importa sob que aspecto ela o atraia mais profundamente. Exigem dele não apenas consideração abstrata em termos filosóficos, mas também

à procura da Terra Santa. Esse também é o local da crucificação. É aí que a exigência egoísta do ego cede ao sacrifício voluntário. Aceitar voluntariamente o sofrimento imposto pela vida consciente, pela compreensão da sua própria natureza dominada por conflitos (a cruz), ceder às exigências da vida em vez de insistir apenas na satisfação pessoal, isso, conforme o sonho afirma, é o que incrementa a vida. A resposta ao enigma da vida é a crucificação. A cruz é a árvore da vida.

Os sonhos aludiam a inúmeros temas míticos de todo desconhecidos pela paciente: a história do “Grande Enigma” que, se não é respondido corretamente, exige a vida de quem tenta uma resposta (encontrado em formas tão diversas como a da Esfinge, a fábula chinesa do Turandot, o conto “O companheiro de viagem” de Hans Christian Andersen, e a história “O rei e o cadáver” da Índia Oriental); a árvore paradisíaca da vida que, na lenda gnóstica, formou a cruz onde Cristo foi crucificado; a peregrinação perigosa, a Grande Viagem ou Grande Jornada que, como afirmam muitos mitos, deve ser empreendida caso se queira recuperar um valor perdido; a representação da vida como um processo de aprendizagem. Assim, o que os sonhos declaravam era que viver e aprender é viver o “enigma”, o paradoxo da existência, para o qual não há respostas finais simples ou definitivas — já que, no mito, cada resposta é seguida por mais um enigma.

Nas palavras de Guardini:

Esses são segredos na medida em que um grande intérprete de textos poéticos difíceis justapõe “mistério” e “problema”: este deve ser resolvido, e quando isso ocorre, o problema como tal desaparece. O primeiro, entretanto, deve ser vivenciado, reverenciado e integrado como parte da própria vida da pessoa. Um mistério que pode ser explicado nunca é um mistério real. Um mistério oferece resistência às explicações, não apenas porque escapa à nossa investigação usando truques ambíguos de pseudoverdades, mas sim porque, por sua própria natureza, não pode ser resolvido racionalmente. Entretanto, pertence à mesma realidade a que pertence o explicável e se relaciona com ela de modo absolutamente honesto. Ele desafia a tentativa de explicação, e o propósito dessa tentativa reside sobretudo em salientar aquilo que é verdadeiramente inexplicável.⁶

Mas aquilo que sustenta a vida também nos crucifica; a salvação e a plenitude da vida podem ocorrer mesmo através da perda ou da renúncia daquilo que parecia ser a única vida — a vida sob a vontade do ego consciente, devotada à satisfação de suas exigências.

Assim, o inconsciente ofereceu à paciente cuja existência consciente era naquele momento sem significação e frustrada um padrão imagético de significação. O impacto emocional do padrão imagético foi tão inesperado como perturbador em sua mensagem paradoxal, pois essa mensagem constituía uma contradição direta de todos os seus valores e convicções conscientes. A mensagem exigia que a paciente se relacionasse com a sua existência não tanto através da pergunta: “O que posso conseguir da vida?” e “Como posso me proteger de modo a favorecer ao máximo meus propósitos?”, mas sim “O que devo à vida?” e “Onde é que fui incapaz de corresponder àqueles sacrifícios que a vida exige de mim?” — em resumo, um reconhecimento (em termos de valores de vida práticos e concretos) de uma realidade e existência acima e além da própria realidade

e existência da paciente. E, de fato, apenas quando lhe foi possível aceitar e testar a mensagem na realidade da vida é que a sua existência começou a modificar-se para melhor.

A necessidade de reconhecer essa dívida para com a vida é mostrada até de modo mais claro no sonho que segue. Ele foi traduzido por um homem que vivia em condições modestas, e que decidira abandonar a mulher e os filhos a fim de se casar com uma moça rica, vários anos mais jovem do que ele. O paciente *sonhou que estava prestes a empreender uma viagem a um local muito remoto. “Saíndo apressadamente, passei por um grupo de senhores de aparência respeitável, que reprovadoramente sacudiram a cabeça. Sem prestar atenção a eles, continuei andando, quando de repente, de entre as nuvens, surgiu uma enorme mão, que me agarrou e me empurrou exatamente para o local de partida.”*

Esse sonho assustou-o tanto que, conhecendo um pouco de psicologia profunda, ele procurou uma orientação analítica. O sonho mostra que aquilo que ele decide fazer é “fora de mão” e contrário aos padrões morais geralmente aceitos (os senhores reprovadores = o *superego* de Freud); mostra que ele pode ignorar essas considerações com relativa impunidade e ainda conseguir se arranjar. Uma outra coisa, entretanto, não admite ser ignorada. Um poder que chega dos céus à Terra não lhe permite prosseguir. Não importa se chamamos a esse poder de consciência ou juiz interior, integridade moral da personalidade, vontade da vida ou — como a imagem simbólica desse sonho — a mão de Deus; simplesmente substituímos várias palavras e representações simbólicas variáveis que expressam todas elas a mesma coisa: isto é, uma entidade ao mesmo tempo desconhecida e incognoscível, e, no entanto, objetivamente real, transpessoal e suprema, que vem sendo instintivamente reconhecida pela humanidade através dos séculos sob a forma de vários símbolos e sob vários nomes.

Outro exemplo é o sonho de um rapaz que tinha uma postura bastante despreocupada em relação à vida. Ele pensava que sabia todas as respostas e que poderia dar-se ao luxo de brincar para sempre. Em seu sonho, *estava dentro de um bote, num mercado inundado, onde todos tentavam apressadamente salvar o que podiam. Mas, em vez de ajudar no trabalho de resgate, ele se divertia recolhendo mudeira flutuante onde quer que encontrasse um pedaço bonito. Enquanto fazia isso, sem querer, tocou num fio de alta tensão e foi eletrocutado.*

O sonho diz ao rapaz algo como: você está vivendo numa grave situação de emergência, mas em vez de se empenhar na tarefa que se lhe apresenta, você só quer se divertir; ao fazer isso, está perdendo o direito à vida. E, de fato, cerca de quatro meses depois, o homem sofreu um colapso nervoso e realmente desmoronou. †

O tema arquetípico aqui é a intervenção, ou *deus ex machina*, através do raio. Zeus apresenta-se aqui sob o disfarce do poder do kilowatt, mas cumpre sua tarefa de modo tão eficiente como nos dias anteriores à eletricidade.

Esse sonho focaliza uma questão muitas vezes levantada em conexão com a abordagem de Jung. Será que esse tipo de análise de sonhos não é uma forma de fatalismo? Eis uma descrição do poder, do poder absoluto, representado como algo que domina a vida da pessoa e exige séria consideração. Será que isso não infringe a liberdade humana? Mas, consideremos cuidadosamente aquilo que esse sonho exige. Neste caso, o poder exige que esse homem assuma a responsa-

bilidade pessoal. Ele *era* um fatalista que dizia: o que importa isso? Posso brincar quanto quiser. É o poder transpessoal que exige que o fatalismo seja abandonado, que seja reservado um lugar para a responsabilidade pessoal e a liberdade de escolha.

Outro sonho desse tipo é o de uma menina que sonhou que, *enquanto estava deitada na cama, todos os seus pertences eram removidos a pedido da mãe. (Essa mãe, é evidente, não é a mãe pessoal; trata-se da Grande Mãe, a Mãe de toda existência, a própria vida.) Por fim, ela se pôs em movimento, ao dar-se conta de que, se não o fizesse, perderia tudo o que tinha. À medida que começava a se ocupar com as poucas ferramentas insignificantes ao seu dispor, pessoas desconhecidas, vindas de todas as direções, se aproximavam para ajudá-la, e o que ela não conseguia fazer sozinha era feito com a ajuda dessas pessoas.* Este sonho também diz que, na verdade, elementos psíquicos desconhecidos virão em seu auxílio uma vez que ela comece a fazer um esforço. Deus ajuda a quem se ajuda — o próprio oposto do fatalismo!

A seguir, há outro exemplo que ilustra muito claramente que a aceitação da necessidade de relacionamento com um poder ou poderes que estão além do nosso controle pessoal e compreensão racional não necessita, na verdade nem mesmo permite, o abandono da nossa responsabilidade pessoal, mas sim exige de nós que, no âmbito da vida pessoal a nós atribuída, nossa própria responsabilidade seja exercida até seu limite máximo.

A paciente que sonhara com a peregrinação e a crucificação na árvore da vida, em outra ocasião sonhou *que estava num carro com uma amiga frívola e tagarela. Enquanto se divertiam a valer, ela notou de repente que seu carro estava sendo seguido por um louco, num caminho, que parecia ter a intenção de abalroá-las e destruí-las. Elas tentavam escapar mas, para seu terror, a paciente se deu conta de que a motorista do carro em que estava parecia ter um entendimento secreto com o perseguidor assassino, e que ela seria destruída a menos que assumisse a direção.*

Apenas ao assumir ela mesma a responsabilidade por sua vida, isto é, ao “dirigir”, apesar de ser incompetente, para isso, ela seria capaz de escapar do perseguidor.

Esses sonhos falam uma linguagem clara. Nossos esforços devem ser esgotados até o limite das nossas capacidades pessoais; apenas a sincera declaração de responsabilidade e consciência determina se um padrão de força no inconsciente vai nos auxiliar a atingir o crescimento e a expansão ou nos ameaçar com perigo e destruição; a providência divina não é desculpa para a inércia; a vontade dos poderes providenciais pode ser explorada apenas através da vivência ativa, nunca através da passividade fatalista.

Mas onde está a nossa liberdade? Se somos confrontados com a necessidade, será que a liberdade é apenas uma questão de escolha intelectual? Pode-se tentar uma resposta do seguinte modo: a liberdade parece repousar na capacidade de escolha consciente e de compromisso voluntário com o uso das nossas faculdades, dentro das limitações daquilo que é necessário e possível. Isso significa que temos de ser capazes de descobrir quando e onde podemos ou devemos escolher e quando somos confrontados com necessidades insuperáveis e delimitadoras. Ou, nos termos de um sonho encontrado com certa frequência: *você*

está num palco e deve improvisar um poema ou script; todos conhecem o conteúdo do script menos você. Lá está você com a palavra e tem de representar. Sua liberdade reside na maneira de improvisar a ação exigida.

Em termos do mito, aqui está uma antiga lenda cabalística que descreve a “formação da criança”.

Deus ordena que, no momento da criação, a semente do futuro ser humano seja trazida diante dEle, após o que Ele decide o que a sua alma vai se tornar: homem ou mulher, sábio ou simplório, rico ou pobre. Apenas uma coisa Ele deixa sem decidir, isto é, se o ser humano será íntegro ou não, pois como está escrito, “todas as coisas estão nas mãos de Deus, exceto o temor ao senhor”. A alma, entretanto, pleiteia com Deus para não ser retirada da vida além desse mundo. Mas Deus responde: “O mundo para o qual estou te mandando é melhor do que o mundo em que estavas; e quando Eu te formei, Eu te formei para esse destino terrestre.” Logo a seguir, Deus ordena aos anjos encarregados das almas que vivem no Além que iniciem essa alma em todos os mistérios daquele outro mundo, através do Paraíso e do Inferno. Desse modo, a alma vivencia todos os segredos do Além. Entretanto, no momento do nascimento, quando a alma chega à Terra, o anjo apaga a luz do conhecimento que brilha sobre a alma, e ela, encerrada em seu invólucro terrestre, entra neste mundo, esquecendo assim sua sabedoria altiva, mas sempre procurando recuperá-la.⁷

Sem a consciência dos potenciais, das limitações e das necessidades da pessoa, a liberdade é um conceito ilusório. Essa é a razão de encontrarmos, nos dias de hoje, tanto falatório sobre a liberdade, e tanta compulsividade e instinto gregário e falta de liberdade, conseqüências da negligência em relação à necessidade “providencial” inata, à necessidade de “individualização”, que exige que nos tornemos aquilo que somos “destinados-a ser”. Evidentemente isso também pode significar que nos deparamos com um impasse em nossas vidas quando tentamos percorrer uma estrada que não é a nossa. Algumas vezes, esse beco sem saída pode de fato até ser insuperável, como no sonho da porta abaulada. A mensagem ali era de que a porta não deveria ser aberta; as fontes eternas não deveriam ser drenadas.

Presunhamos de maneira precipitada que um final feliz sempre deve ser possível se nos comportarmos “normalmente” e se todos fizerem o que é “certo”. Mas o padrão de desenvolvimento da vida nem sempre parece importar-se com aquilo que consideramos bom ou certo. “Isso porque os meus pensamentos não são os teus pensamentos, nem os teus caminhos são os meus caminhos, disse o Senhor.”⁸ Muitas vezes, o que se exige de nós é a renúncia.

Isso é demonstrado de maneira pungente na análise de uma moça extremamente dotada, que queria ser musicista. Um de seus sonhos era o seguinte: “*Um pássaro desceu dos céus e defecou sobre minha cabeça; senti que o excremento penetrava em minha cabeça e fazia com que me sentisse ligeiramente tonta.*” Aqui, o pássaro é o espírito, mas se comporta de modo muito estranho; ele não coopera criativamente. Em vez disso, como mostra a drástica imagem, ele faz uma “porcaria” em sua cabeça. Suas idéias exageradas sobre si mesma são inflações irrealis. Outro de seus sonhos envolvia *um campo no qual tesouros imensos estavam enterrados, mas sua mãe não permitia que esses tesouros fossem escavados. Mamãe decidira que o campo deveria ser usado como pasto para o gado.* E

foi o que aconteceu. Evidentemente, a vida da paciente teve de ser orientada para a renúncia de seus dons. Esse foi um caso em que eu, como analista, olhei e não vi. Eu me recusava a aceitar o julgamento, e estava tentado a colocar meu julgamento adiante do julgamento do sonho, e o trabalho prosseguiu. Mas tudo o que ela empreendia falhava. De fato, sua neurose tornava-se cada vez pior. Ela achava impossível tocar para uma platéia. Finalmente, envolveu-se num caso amoroso e teve um bebê. Isso proporcionou satisfação em sua vida e a neurose foi aliviada. Essa vida, pelo menos em sua fase imediata, devia realmente ser vivida como um pasto para o gado. Em outras palavras, a vida doméstica foi o elemento que afinal a dominou, apesar de suas convicções e das convicções do seu analista. Apenas então as forças destrutivas poderiam cessar e talvez um desenvolvimento posterior fosse possível.

Outro tipo de mito de vida, citado por M.-L. von Franz,⁹ é evidenciado no último sonho de uma moça que estava prestes a ser executada pelos nazistas pela sua participação numa revolta estudantil. Ela sonhou que *tinha nas mãos uma linda criança e que deveria carregar essa criança através de um abismo para ser batizada. Ao atravessar o abismo, ela percebeu que cairia, e despencou para a morte. Mas, enquanto caía, ela foi capaz de estender a criança, e uma outra mão a segurou.* Esse sonho, antes de sua execução, parece condensar o mito da sua vida. Mesmo mostrando o término da vida, tem um significado. O fato de ter sido registrado e publicado significa que deve ter tido um grande impacto sobre a jovem — e sobre aqueles que o anotaram para ela.

O mito da vida de uma pessoa não aparece costumeiramente de uma vez só. Existe um elemento do tipo “continua no próximo capítulo”, e nenhuma situação ou sonho isoladamente é o mito. Cada sonho vê o mito sob um novo ângulo. À medida que prosseguimos, a história se desenvolve e pode até mudar de direção. O mito para cada indivíduo deve ser intuído a partir do quadro total, à medida que se revela no tempo e no espaço. O desenvolvimento real consiste num diálogo constante, que interage entre o consciente e o inconsciente. Reagimos ao sonho, o sonho reage à nossa reação ao sonho, e assim por diante.

À medida que o consciente assume a responsabilidade e faz suas difíceis escolhas, e aceita os riscos inerentes a ela, esses elementos que, à primeira vista, podem parecer desencorajadores ou dar a impressão de que estão fechando a porta, tendem a mudar seu caráter. O que encontramos como negação não precisa necessariamente ser final. O sonho sempre se dirige à situação tal como ela é. Assim, pode mostrar uma situação ameaçadora ou sem esperanças nas circunstâncias prevaletes, que entretanto são possíveis de ser alteradas pela própria conscientização da situação existente, por meio do sonho. Por exemplo, uma mulher que sonhou que *se encontrava diante de uma floresta e viu que a floresta estava completamente morta. Ela tinha medo de entrar porque pressentia que algo terrível lhe aconteceria se o fizesse. No entanto, decidiu entrar e, ao fazê-lo, encontrou um lindo pasto onde havia um pastor branco.* O sonho diz: Da maneira como as coisas estão agora, tudo está morto e estéril, mas se tiver a coragem de entrar, a situação pode se abrir.

No decorrer da interação nesse tipo de diálogo, uma nova conjuntura pode se revelar, às vezes a partir de fragmentos sem sentido, negativos ou até bastante destrutivos. E ela se revela apenas à medida que é submetida ao teste da vida.

Quando começou a dar-se conta da importância dos padrões transpessoais objetivos, um paciente perguntou: “Mas você não tem medo ao saber que existe tal poder sobre sua vida?” E, na realidade, o respeito temeroso e o medo são reações comuns ao confronto com aquilo que é transpessoal. Por outro lado — e isto é um paradoxo aparente —, muitas vezes verificamos que essa ansiedade é aliviada quando a vontade de um princípio direcionador superordenado é reconhecida e conscientemente confrontada.

Esse paradoxo aparente torna-se mais compreensível quando se tem em mente que o respeito e o temor são, presumivelmente, características básicas da natureza humana; eles fazem parte da nossa percepção instintiva da desproporção entre o poder limitado do homem e a grandiosidade e a força imensa e irresistível do Absoluto, eternamente incompreensível, na natureza, na vida, na morte e no infinito. Uma das imagens mais antigas do mistério da vida, da morte, da transformação e do retorno é o labirinto (o caminho da individuação assemelha-se também a uma espiral labiríntica) no qual tememos nos perder. O terror é, como coloca Kierkegaard, um elemento intrínseco da condição humana; o que ele exprime é o medo da Vida e o medo de Deus.

Esse medo existencial básico é governado pelas mesmas leis que governam toda a atividade psicológica. Reprimido e racionalizado, o medo conserva um caráter primitivo e compulsivo, e, devido à sua inconsciência, está sujeito ao deslocamento e à projeção. Assim, quando o “temor a Deus” não é encarado conscientemente, podemos nos tornar sujeitos a “ansiedades soltas e flutuantes”, ou a temores projetados em nossa sexualidade, figuras paternas e maternas, autoridades, inimigos, etc. Qualquer ansiedade vaga pode evidentemente ser a expressão de instintos reprimidos, da sexualidade reprimida, mas pode igualmente ser a repressão e a projeção de “temores primordiais”, do respeito temeroso ante o poder irracional e definitivo da vida que denominamos Deus. Isso é mais provável ainda quando tentamos substituir esse poder definitivo por um universo racional mecanicista, ou substituir uma atitude religiosa genuína por um código dogmatizado de comportamento moral em nome da “verdadeira religião”. Apenas através da conscientização do temor reprimido e de suas implicações é que a ansiedade compulsiva pode ser apaziguada. A liberdade se conquista graças ao contato com a vontade da vida, e não com a tentativa de manipulá-la.

Este sonho de uma paciente com ansiedade obsessiva ilustra isso:

“Eu estava no meu costumeiro local de trabalho. Tudo parecia natural e amigável como sempre, mas me dei conta de um medo inexplicável, como em relação a algo desconhecido. Certifiquei-me de que todas as portas estavam trancadas. Então ouvi um barulho estranho no quarto ao lado daquilo que era agora um castelo, e lembrei-me de que os antigos moradores do castelo haviam vivido ali. Agora apenas uma cortina me separava deles, e, de repente, ela se abriu e surgiu a sombra colorida de um fantasma suspenso no ar. Ele tinha jeito de judeu, com um nariz muito adunco e cabelo ruivo faiscante; e vestia trajes medievais. A aparição estava circundada por um halo brilhante de luz. Eu fiquei terrivelmente apavorada com a aparição imóvel e também percebi que sentia vergonha do judeu. Pensei: ‘Rezarei para que lhe seja permitido voltar ao túmulo.’ Mas, enquanto eu rezava, ele se tornou ameaçador e se aproximou como se fosse me matar, e percebi que ele não queria voltar ao túmulo.”

Essa paciente tinha formação judaica e crescera numa atmosfera de esclarecimento racionalista e culto, com uma associação superficial com a igreja cristã, que, para ela, era destituída de qualquer significação mais profunda. Repentinamente, ela começava a ver esse mundo de “normalidade indiferente” ser assombrado pelo Judeu, o fantasma do castelo: alguma coisa que o ponto de vista “esclarecido” e moderno considera “morto e enterrado”, um simples fator ambiental ou um preconceito. Mas, o que significa o Judeu para ela? Sem dúvida, ela precisa se dar conta de seu sentimento de vergonha reprimido por pertencer a um grupo minoritário que é discriminado. Mas a atmosfera do sonho, o halo, o traje medieval, nos fazem perceber que ele envolve mais do que um problema social moderno de adaptação ao grupo. O sonho a confronta com um desafio arquetípico, uma questão espiritual.

Outro sonho semelhante que surge de uma situação parecida torna isso ainda mais claro. *“Abraão está diante de Deus, que é Adonai. Seu semblante é de severidade e ele diz que deve ser encarado como uma realidade.”*

Em contraposição a JHVH, o nome que não deveria ser mencionado, o Elohim, o título hebraico de Deus, o nome Adonai significa “Nosso Senhor”. Representa assim aquele aspecto da divindade que é vivenciado como um regente e senhor pessoal. Os dois sonhos exprimem exigências equivalentes, que provêm do inconsciente. Aceitar o Judeu equivaleria a aceitar a atitude arquetípica judaica em relação à divindade como “Adonai”, uma atitude que foi de fato um dos elementos germinais subjacentes a toda cultura ocidental. Ela significa aceitar um relacionamento com aquilo que é transpessoal “como se” fosse um senhor, “Nosso Senhor” — não um princípio ético vago, mas um “Tu” pessoal — de quem fluem instruções, ordens e decisões. Através da “consideração cuidadosa” das repercussões da psique objetiva inconsciente, que chega até nós como a vontade de “Nosso Senhor”, podemos encontrar a libertação dos medos obsessivos que são devidos a uma necessidade ignorada de adaptação religiosa anterior.

Entretanto, será isso o melhor que poderemos jamais esperar? Será que sempre permaneceremos escravos daquele “Outro”, a quem devemos nos adaptar, ou será que o “temor ao Senhor” pode algum dia ser transcendido? Será que, além da experiência do Senhor do Temor, existe também uma divindade na qual o amor e a graça podem ser vivenciados? Uma idéia da direção desse desenvolvimento interior é oferecida no seguinte sonho:

“Estava num quarto com uma analista. Com grande solenidade, ela disse: ‘Ofereço-lhe um Buda para sua proteção de modo que possa carregá-lo consigo e incorporá-lo em você.’ Do fundo do peito, tirou uma pequena estátua que carregava ali e que ali vivera. Era a estátua de um menininho em roupas modernas. Olhei a figura com grande dúvida e ceticismo. Como poderia uma estátua morta me ajudar? Mas, de repente, ela tornou-se viva, fitou-me com olhos entreabertos e disse algo muito importante. Comecei então a confiar um pouco mais. E, de repente, um sentimento novo de força indescritível penetrou em mim: parecia vinho. Além disso, eu tinha nas mãos uma bandeja de frutas que oferecia a outras pessoas.”

As associações pessoais da paciente em relação ao budismo eram “paz interior através da realização interior” e um relacionamento com aquilo que é definitivo, que surge da experiência de união com Deus dentro da alma da pessoa,

e não através de uma doutrina teológica ou uma crença externa. Portanto, no sonho ela recebe algo que personifica a libertação através do crescimento dentro de sua própria alma. A experiência vem sob uma forma adaptada à mentalidade do nosso tempo (as roupas modernas), numa fase de desenvolvimento ainda não completamente amadurecida, ainda jovem e em crescimento (o menino). Ao sonhar com o analista como sendo mulher, o sonho parece enfatizar a característica emocional mais do que a intelectual, a fonte da qual o elemento redentor deve vir; ele é fornecido pelo “analista interior”, o arquétipo do *psicopompos*, o guia interior. Aquilo que se assemelharia a uma estátua morta, se fosse um simples conceito intelectual, agora tem o poder da vida e “diz algo muito importante” quando emerge do fundo do sentimento verdadeiro.

Finalmente, o sonho ilustra uma transformação misteriosa. É estabelecido contato com novas fontes de força vibrante. A paciente é capaz de oferecer suas “frutas” em vez de apenas recebê-las. O fato de que sua experiência “parecia vinho” insinua uma semelhança com a descida pentecostal extasiada do Espírito Santo sobre os discípulos, a respeito dos quais a multidão disse: “Esses homens estão cheios de vinho novo.”¹⁰

O que tudo isso significa psicologicamente? Quando a pessoa aprende a viver com as manifestações do “não-Eu”, numa atitude de aceitação concreta, carregando suas características pessoais aparentemente inferiores como um fardo em vez de identificar-se com elas e, ao mesmo tempo, permanecendo humildemente aberta às exigências dos poderes transpessoais até então não realizados, uma nova fase de transformação psicológica tem início. Os próprios impulsos instintuais podem mudar de caráter e, em consequência, as necessidades de sublimação ou de disciplina supressiva podem ser diminuídas. Muito daquilo que antes parecia mau, ou pelo menos compulsivamente perturbador, revela-se apenas primitivo e, logo, capaz de crescimento construtivo. Os impulsos instintuais, assim transformados e amadurecidos, deixam de ser fontes de perigo moral, de tentação ou de pecado; tornam-se, ao contrário, originadores de novos impulsos criativos e possibilidades de expressão que, conseqüentemente, ampliam o escopo da personalidade, e com ele, a vida inteira.

Um sonho típico desta fase de libertação moral é o seguinte: *“Foi-me dado um trapo feio e sujo. De início, não queria nem tocá-lo. Mas, afinal, depois de muita hesitação, eu o aceitei. Logo que o toquei, ele se transformou num lindo tecido brilhante, branco como a neve.”*

Em termos subjetivos, essa transformação é sentida como uma dádiva de redenção. Uma vez que é espontaneamente alcançada através das mudanças no nível transpessoal do inconsciente, as limitações restritivas dos nossos padrões meramente convencionais do que é certo ou errado podem ser superadas. É como se dentro da própria alma da pessoa uma nova vida tivesse sido experimentada, a qual nos põe em conexão com uma nova fonte de decisões éticas que provêm de um cerne indestrutível do ser que transcende as limitações comuns do ego da pessoa. Além do mais, apesar de a experiência ser inteiramente individual e completamente pessoal, todos aqueles que passaram por ela em geral utilizaram termos e imagens semelhantes através dos séculos, para descrever a natureza da transformação. Eles afirmam que ela se assemelha ao mistério insondável da graça e da redenção, para sempre além da nossa compreensão humana e, ainda assim,

capaz de penetrar milagrosamente em nossas limitadas vidas humanas. Em termos simbólicos, é representada na imagética da individuação, tal como encontrar o elixir da vida, beber a poção da imortalidade. O sagrado casamento, a encarnação do Espírito Santo, o nascimento da Divina Criança ou do Redentor, todos descrevem isso.

A função da análise é ocasionar a mudança da atitude consciente, a *metanóia*. Este é o pré-requisito indispensável para a transformação que, entretanto, ocorre de forma espontânea no inconsciente e não pode ser causada diretamente por nenhum esforço deliberado de vontade, ou por qualquer exigência ou sugestão por parte do analista. É como uma dádiva de Graça vivenciada pela alma no decorrer da vida devota, numa atitude de dedicação à vida e às dificuldades da pessoa.

Assim, um outro paciente sonhou: *“Depois de pregar o Sermão da Montanha, Ele vai e lavra a terra. Ele é o Verde, o Ancião e o Jovem. Agora, Ele segura uma enorme tigela cheia de frutos. Tudo se passa num espaço livre semelhante a uma igreja, e de todos os lados as pessoas se comprimem e se aglomeram para ver e receber sua porção. Eu não me aglomero. Sei que não preciso ver de perto. Posso recebê-la de dentro, sem pressão ou prova física. Uma música triunfante e festiva permeia tudo.”*

Neste sonho, o Redentor não ensina simplesmente novos caminhos (o Sermão da Montanha) mas, como “aquele que lavra a terra”, se mostra como uma força ativamente envolvida e preocupada com os problemas e a labuta, não apenas da vida espiritual, mas também da vida física. Esse cultivo do solo da existência terrestre prepara o crescimento dos ‘frutos’ dessa vida. Estes estão contidos numa tigela circular que, devido à sua forma, pode ser comparada às mandalas, freqüentemente encontradas como símbolos de um centro organizador, isto é, símbolos do Self, a totalidade que abrange tanto a vida pessoal como a vida transpessoal.

Vemos também que a força redentora é vivenciada de forma bastante independente de qualquer doutrina ou credo particular. O simbolismo cristão, maometano, judaico e budista aparecem de maneira intercambiável em nossos exemplos de produções espontâneas do inconsciente. No último sonho citado, o Jesus cristão, cujo simbolismo era conhecido, é comparado especificamente com a figura maometana de Khidr (para o paciente, muito remota), o “Homem Verde”, que, como o verdor da vida sempre renovada sobre a Terra, é o mensageiro de Alá. No material precedente, a mesma paciente sonhou com a aparição do Judeu e o presente do Buda; é como se a aceitação do Judeu, a submissão a Adonai, tivessem levado à paz interior que Buda simbolizava. Isso porque aquilo que é Definitivo se reflete em toda e qualquer experiência religiosa; aquilo que nos aparece nas várias representações simbólicas que denominamos Deus é e não é judeu, cristão, maometano, hindu, budista, taoísta ou pagão. É tudo isso e, no entanto, nada disso, pois não é qualquer “coisa”, mas pode parecer “como” isso ou aquilo, independentemente de preconceitos teológicos.

Consideradas dessa maneira, as formas exteriores dos credos, “os reflexos multicoloridos”, revelam-se como símbolos, como as “melhores expressões possíveis de um conteúdo super-humano e, portanto, apenas condicionalmente compreensível”. No entanto, quando genuinamente “conscientizado”, esse conteú-

do é, como coloca o sonho descrito acima, “recebido de dentro, sem prova ou pressão”.

Eis aqui um exemplo de uma revelação muito pouco ortodoxa que determinou uma nova direção para a reorientação religiosa de um indivíduo. É o sonho de um rapaz que tinha um ponto de vista estritamente virtuoso, puritano, disciplinado, seguro de si e cientificamente instruído. Sua formação religiosa tornara-se sem significação para ele. Entretanto, essa formação conservara inconscientemente seu domínio sobre ele (como sobre tantos de nós) sob a forma de uma virtude disciplinada demais, racional demais, uma virtude estritamente legalista do tipo sim-ou-não, branco-ou-preto — um sistema de referência moralista que sufocara sua capacidade de espontaneidade e expressão autêntica de sentimentos, assim como sua capacidade de amar. Ele sonhou:

“Rezei para que meu Deus se revelasse a mim. Então, como um panorama enorme que se abre, vi a divindade numa gruta, sentada em meio a uma luz radiante: uma lebre que segurava nos braços seu bebê. Aterrado, caí de braços e pus-me a idolatrar.”

Esse sonho era profundamente tocante para o paciente, como a descrição dele nos mostra. Para o rapaz, tinha o caráter e o impacto de uma verdadeira teofania. Mas que idéia estranha e blasfema — para o nosso sentido de religião tradicional — de Deus e da mãe de Deus! Certamente, alguns séculos atrás, tal “revelação” teria levantado suspeitas como sendo o trabalho de Satã, e a pessoa que a recebesse estaria arriscada a morrer na fogueira.

Mas, se em termos da teologia cristã, essa imagem seria classificada como herética e satânica, nem por isso ela é absurda ou blasfema quando compreendida como uma erupção da imagética arquetípica que encontrou um lugar no simbolismo cristão apenas de um modo muito marginal. A lebre é mitologicamente associada à Lua quase em todo o mundo: na China, na Índia, na América do Norte, no antigo Egito, entre os hotentotes, e mesmo na Europa oriental, especificamente nos ritos da Páscoa e nos festivais de primavera e da Lua cheia. Como tal, está associada à vida da fantasia, à intuição, à vida do inconsciente e do mundo feminino, à instintividade, ao sentimento, ao amor, à sexualidade, e mesmo à promiscuidade — a lebre, por exemplo, é o animal de Afrodite, das orgias dionísicas, de Freia, a deusa nórdica da beleza e do amor. Além disso, a lebre é associada à regeneração através do inconsciente — a lebre, como Buda, sacrifica-se [atirando-se ao fogo. Conseqüentemente, a lebre também está relacionada com o sacrifício através do qual os instintos carnais são transmutados em espírito,

Esse sonho parecia então ser nada mais do que uma nova experiência do divino, proporcionando um novo — e inesperado — sentido de direção e significado para a vida do paciente. Ele sugere que a renovação e a redenção chegariam ao paciente não apenas através dos valores femininos de intuição, sentimento e amor, mas através da vivência e da aceitação desses valores num sistema de referência ético diferente da moralidade judeu-cristã tradicional. A referência aos ritos orgiásticos e promíscuos dos festivais de primavera de Freia, Afrodite ou Dioniso não pode ser ignorada; ela se insinuou até mesmo em nossa própria cultura na imagem do coelho da Páscoa que traz ovos — justamente ovos dentre tantas coisas. Na qualidade de uma afirmação simbólica de uma verdade mítica

eterna independente das limitações de uma crença dogmatizada específica, essa imagética trazia uma mensagem da maior importância para o paciente. Uma vez compreendido o seu significado, ele constelou uma renovação de vida que, para a sua existência individual, era semelhante ao nascimento do Salvador na gruta à qual a imagem aludia. Aquilo que essa pessoa devia vivenciar era nada menos do que a “divindade” de Afrodite ou Vênus; ela precisava saber que os instintos, assim como o espírito, são “de Deus”, precisava aceitar e encontrar uma atitude devota em relação aos prazeres do sentido na sexualidade *per se*. No tantrismo, a sexualidade é a expressão do poder de Shakti, a energia divina e manifesta da vida. Para nós ocidentais, mesmo com nosso ponto de vista “moderno”, a sexualidade é mais admissível quando a serviço do amor e da procriação. Ela é também diversão, sendo considerada “apenas” diversão quando não está a serviço do amor ou da procriação. Ela não é encarada como divina em si mesma, ao revelar e conduzir ao insondável, à união com o eterno e a uma visão do eterno. Esquecemos que aquilo que não é ofertado aos deuses provavelmente cairá na sarjeta. Afrodite e Ishtar, transformadas na “Bruxa Vênus” e na “Grande Prostituta da Babilônia”, pela cristandade, tramam sua vingança ao exaurir nossa capacidade de nos relacionar com os instintos, de vivenciar livremente os sentimentos, e mesmo de amar.

Parece que o “homem é livre para desprezar as mitologias e as teologias mas isso não impedirá que ele continue a alimentar-se de mitos degenerados e imagens degradadas”.¹¹ Assim, a crise sexual do nosso tempo, com toda sua confusão, obscuridade e frivolidade, orgias particulares e vícios de drogas, pode ser considerada como um resultado da perda do significado divino da sexualidade, da repressão da majestade numinosa e arquetípica de Dioniso e Afrodite. Devemos nos lembrar mais uma vez que todos os impulsos arquetípicos básicos não conscientemente integrados ameaçam nos invadir de maneira destrutiva através de nossas “portas e janelas trancadas”.

Um exemplo impressionante – e mesmo trágico – desse fato foi-nos demonstrado pela vida e pelo suicídio de Marilyn Monroe, descritos aqui em mais detalhes, já que é uma anamnese publicamente acessível.

Miss Monroe aparentemente teria dito: “Sonhei que me encontrava de pé na igreja, completamente despida, e todas as pessoas estavam deitadas a meus pés.”¹² Poucas de suas experiências anteriores correspondem a essa maneira de se relacionar com o mundo. Sua mãe não exercia esse fascínio sobre os homens, nem possuía proeminência coletiva, e a própria infância de Marilyn sofreu as restrições sexuais de um orfanato católico, cujos funcionários não costumam ter predisposição para tal comportamento. Por outro lado, o problema assume certa inteligibilidade se atribuirmos esse padrão de comportamento às fontes arquetípicas. Até mesmo a mais superficial das investigações revelará uma correspondência entre a vida de Marilyn Monroe e o arquétipo representado por Afrodite.

É evidente que não se pretende que Marilyn tenha derivado essa imagem de um estudo esotérico de mitologia ou de qualquer outra fonte extrínseca. A psique objetiva confrontava Marilyn não apenas com a imagem, mas com a afetividade de Afrodite. Admitimos que provavelmente ela acreditava que seu sonho e sua maneira de viver lhe pertenciam pessoalmente. Contudo, isso apenas con-

firma a alegação de que ela foi dominada inconscientemente e compulsivamente pelo elemento transpessoal.

Não sabemos dizer a que ponto ela estava sob a influência do arquétipo, embora a resposta da sociedade pudesse indicar que ela sustentava a imagem de maneira ímpar e, portanto, deveria estar intimamente identificada com ela. O mundo também se relacionava com Marilyn de uma maneira arquetípica. Sem se dar conta do rótulo mitológico de Afrodite, a nação americana simplesmente a encarava como um símbolo sexual ou como uma “deusa do Amor”.¹³ A própria resposta inconsequente da atriz à designação indica o caráter não-pessoal desse rótulo. Disse ela: “Nunca entendi direito isso, esse negócio de símbolo sexual. Sempre pensei que os símbolos * fossem aquelas coisas que a gente bate para fazer barulho.”¹⁴ É evidente, de várias maneiras, que ela não era um “Eu” real para o público, bastaria testemunhar a singular falta de sensibilidade que os repórteres demonstraram ao precipitar-se sobre ela logo após seu aborto.

Mesmo sem um conhecimento das reais circunstâncias, poderíamos especular ainda que seu aprisionamento pelo “não-Eu” afetava todas as relações *dela* também com o mundo. Ao personificar Afrodite, seria ela capaz de encarar os homens de outra maneira que não fosse de braços, em adoração? Sua identificação com o arquétipo e sua consequente compulsão a tornavam acompanhante de inúmeras figuras masculinas, para exasperação de seus diferentes maridos. Finalmente, havia a inflação de ser MM para toda uma sociedade, com cujos indivíduos ela dificilmente poderia relacionar-se com pessoas, mesmo que estes estivessem dispostos. Ela via essas pessoas a seus pés e elas, por sua vez, sentiam isso; desse modo, o homem comum, mesmo fascinado pela sua magia, provavelmente não se atreveria a tocá-la. Sob o poder do arquétipo, todas as suas qualidades pessoais eram relegadas a um estado de insignificância ou indiferenciação.

Aparentemente, Marilyn foi invadida, possuída, pelo poder da Deusa do Amor, sem ser capaz de encontrar nessa força um significado adequado que fosse ética e moralmente aceitável, já que evidentemente não havia compreensão alguma da profunda importância religiosa daquilo que para ela o sonho predizia. É bem provável que o poder compulsivo desse arquétipo fosse estimulado pela falta de calor e amor protetor em sua infância; isso porque, como discutiremos em detalhes mais adiante, na medida em que existe uma ausência de canalização adequada, primariamente através dos pais ou figuras paternas capazes de mediar o funcionamento arquetípico num contexto ou forma pessoal, o poder arquetípico não pode ser integrado numa maneira de viver adequada, sobretudo em termos de experiência emocional. Ele se torna um complexo patológico, um perigo obsessivo. Assim, a divindade do amor, com a qual a pessoa não se relacionava de maneira significativa, tornou-se uma obsessão, forçando Marilyn Monroe a passar de um sórdido caso amoroso para outro, e talvez, já que ela não conseguia encontrar relação com o amor pessoal e a significação, finalmente para o suicídio.

Considero esse exemplo da existência individual de MM, que afunda sob o impacto de um mitologema não percebido, tão significativo como um exemplo da catástrofe coletiva do Socialismo Nacional. Ambos são ilustrações da capaci-

* A atriz parece estar confundindo aqui a palavra símbolos (*symbols*) com címbalos (*cymbals*) (N.T.).

dade destrutiva dos arquétipos quando não são conscientemente percebidos e construtivamente canalizados. Os efeitos são os mesmos, não importa se ocorrem coletiva ou individualmente, e não importa se o poder invasor é o amor, o heroísmo, a procura da terra prometida ou qualquer outro grande ideal humano.

A energia transmitida através das imagens eternas não é, *como tal*, construtiva nem destrutiva, nem saudável nem patológica. A saúde ou a doença, o crescimento ou a decadência dependem do fato de a consciência estar ou não pronta e apta para confrontar, moldar e integrar as energias arquetípicas dentro de um estilo de vida pessoal concreto, para oferecer uma vida concreta como material para a expressão do impulso criativo do mitologema — embora dentro das restrições impostas pelo material ao seu dispor, especificamente as capacidades e limitações pessoais e particulares. Dessa forma, o Logos, a Palavra seria “transformado em carne” como exprime a imagem de São João.¹⁵

No entanto, devemos também ter em mente que não é possível encontrar um padrão profético invariavelmente válido ou absoluto para a maneira como uma vida individual exige ser vivida a fim de ser significativa. Os padrões de ação arquetípicos mostram uma variedade infundável de possibilidades, cada uma aplicável a uma situação particular. Isso pode ser visto mais claramente na imensa diversidade de contos de fadas, que, como o mito, poderiam ser considerados o repositório de padrões arquetípicos da humanidade.

Num conto de fadas, o herói chega à casa da bruxa e tem de entrar e matá-la ou então será liquidado. O próximo conto de fadas lhe diz: Vá até a casa da bruxa, mas, assim que a vir, é melhor dar meia-volta e fugir ou ela o matará. O conto seguinte lhe diz: Você tem de ir à casa da bruxa e tem de entrar e sentar-se com ela e comer com ela e ser gentil com ela.

Num momento, o herói tem de matar a fera, no outro tem de evitá-la — pode ser o mesmo animal. Numa ocasião, o lobo o devora e ele surge ileso do estômago do lobo; em outra, o lobo o devora porque ele está dormindo, e esse é o fim do herói porque ele não deveria estar dormindo. Em outra ocasião, sua vida é salva pelo fato de que ele estava adormecido. Não há uma solução padrão.

Entretanto, existe um elemento sobre o qual todos os contos e mitos e histórias parecem concordar, e esse é o único ponto de comum acordo que conhecemos. É sempre útil ser bom com os animais e prestar atenção ao que eles têm a dizer — mas com certas reservas, pois eles também podem enganá-lo se puderem. Nunca os menospreze. Isso quer dizer, nunca menospreze a vida instintiva. Nunca se deixe seduzir pelo orgulho da consciência, que nos diz que as contingências da vida sempre mutante podem ser enfrentadas com sucesso pela confiança exclusiva na racionalidade consciente e nas normas sensatas, e que pode ser seguro ignorar a dimensão transpessoal da existência aqui denominada simbolicamente psique objetiva. Podemos até dizer que alguns sonhos são ignorados apenas por nossa conta e risco.

O fato é que não compreendemos mais a importância mitológica e reprimimos os mitos que caracterizam o nosso tempo e a nossa tradição religiosa atual. Essa situação é tão catastrófica como aquela que existia nos tempos pré-freudianos, quando os instintos eram reprimidos e sua importância negada. Não é por acaso que as fantasias esquizofrênicas (por exemplo, o falo do Sol) consistem essencialmente em temas religiosos e sexuais.

A perda do contexto mitológico resulta no sentimento de existência sem sentido que hoje espreita por toda parte, como resultado da nossa educação e perspectiva positivista. Descobrimos que os mais altos índices de suicídio ocorrem nos países mais desenvolvidos tanto técnica como racionalmente. Começamos a nos dar conta do profundo pessimismo e da sensação de ausência de significação que a juventude experimenta. Num artigo da revista *Life*,¹⁶ afirma-se que esse problema é encontrado em alguns dos melhores colégios dos Estados Unidos. Menciona-se um menino de dezessete anos em Andover que diz: “Não tenho valores porque não existe base para eles. Não tenho objetivo algum porque não sei o que tomar por objetivo.”

A lei da conservação de energia aplica-se também à psique. Tudo aquilo que é reprimido, embora perdido para o consciente nem por isso desaparece. Toma-se uma força compulsiva inconsciente, que se reveste então de características primitivas e potencialmente destrutivas. A repressão da sexualidade leva à pseudo-espiritualidade histérica (*hystera* significa útero em grego) e exagerada, típica da era vitoriana e dos tempos de Freud. Mas a repressão do mito religioso leva às neuroses dos nossos dias, à mitologização primitiva dos valores seculares, à pseudo-religião de prosperidade material, de ganância monetária e de frêmitos sexuais. Finalmente, a energia reprimida no mito contém também a ameaça de psicoses tanto coletivas como individuais; aqueles que têm a possibilidade de tomar-se conscientes da situação têm a enorme responsabilidade de tentar transformá-la.

Arquétipos e Psicologia Pessoal

Até o momento, no nosso exame dos padrões de resposta psicológica demos atenção exclusivamente aos fatores intrínsecos de predisposição geral e individual. Precisamos agora voltar nossa atenção para os efeitos inegáveis do ambiente, das influências familiares, do condicionamento e do aprendizado sobre a estruturação da personalidade. Em resumo, devemos investigar como os arquétipos são realizados em termos de dados ambientais e em resposta a eles; isto é, como os arquétipos se expressam em padrões reais e pessoais de ideação, sentimento e comportamento. É importante notar que o conceito de Jung sobre o arquétipo inclui tanto a imagem típica como o padrão típico e automático — isto é, instintivo — de impulso e emoção. Se os padrões de emoção e de impulso não fossem considerados partes da expressão arquetípica, seria impossível conceber uma conexão direta entre o núcleo arquetípico e a casca personalizada do complexo. Tal conexão só pode ser compreendida quando as emoções personalizadas e os padrões comportamentais da casca são considerados exemplos especiais, isto é, condicionados, de emoções gerais e padrões de comportamento comparáveis ao reflexo condicionado, que é uma modificação especial de um padrão de reflexo geral típico da espécie.

Para aquele que estuda os primeiros trabalhos de Jung, a interconexão entre as imagens arquetípicas e os padrões de comportamento e de emoções não pareceria óbvia, pois ele estaria sob a impressão de que Jung definiu os arquétipos simplesmente como imagens (Urbilder). Isso era correto, mas Jung desenvolveu seus conceitos de forma heurística mais do que dogmática; ele os revisou várias vezes para que se adequassem aos fatos empíricos como os encontrava, sem prestar muita atenção à consistência terminológica. Jacobi observa: “Inicialmente, a noção do arquétipo era aplicada por Jung primeiro aos ‘temas’ psíquicos que poderiam ser expressos em imagens. Mas, logo foi ampliada para abranger todos os tipos de padrões, configurações, acontecimentos, etc., portanto, não só os padrões dinâmicos como as representações estáticas. Por fim, chegou a abranger todas as manifestações psíquicas de caráter biológico, psicobiológico ou ideativo, desde que fossem mais ou menos universais e típicas.”¹ Como consequência, os arquétipos “são sistemas de prontidão para a ação e, ao mesmo tempo, imagens e emoções”.²

O termo (arquétipo) não tem por finalidade denotar uma idéia herdada, mas sim um modo herdado de funcionamento psíquico, que corresponde ao modo inato pelo qual o pintinho surge do ovo, o pássaro constrói o ninho, um certo tipo de vespa pica o gânglio motor da lagarta, e as enguias encontram o caminho

para as Bermudas. Em outras palavras, é um “padrão de comportamento”. Esse é aspecto biológico do arquétipo. . . Mas a situação muda imediatamente quando observada de dentro, isto é, de dentro da esfera da psique subjetiva. Aqui o arquétipo apresenta-se como numinoso, isto é, aparece como uma experiência de importância fundamental. Toda vez que ele se reveste de símbolos apropriados, o que nem sempre acontece, coloca o indivíduo num estado de possessão cujas consequências podem ser incalculáveis.³

Numa tentativa posterior de esclarecer o conceito, Jung estabeleceu uma distinção entre o “arquétipo como tal”, isto é, “o arquétipo não perceptível, apenas potencialmente presente, e o arquétipo ‘representado’, realizado e perceptível”.⁴ Podemos comparar esse conceito do “arquétipo como tal” com o conceito do físico da “forma pura, nada além da forma”, desprovida de — e anterior a — qualquer substrato material, mas subjacente a formas reais.⁵

O “arquétipo como tal” torna-se imagem arquetípica, atitude emocional típica e padrão de ação quando realizado em complexos através dos canais de condicionamento e de experiência pessoal, predominantemente durante a infância. Já discutimos o modo pelo qual o arquétipo realizado — sob a forma de complexos — tende a afetar nossas vidas e verificamos que seu poder pode ser tanto construtivo como destrutivo, dependendo da forma de realização e da atitude tomada pelo consciente.

No processo de realização dentro da situação humana individual, devemos diferenciar atributos humanos não apenas individuais e pessoais mas também típicos ou gerais. Não percebemos essa distinção em nós mesmos, a menos que façamos um esforço, mas é fácil documentar o aparecimento espontâneo de imagens mitológicas nos sonhos das crianças — como o homem-bode (ver Capítulo 3) — ou o aparecimento de temas totalmente desconhecidos ou incognoscíveis no material dos adultos — como a cauda ou o pênis do Sol.

A comunicação mútua e a organização social seriam impossíveis sem a existência de imagens e conceitos comuns a todos. Por outro lado, até que conscientemente decidamos separar aquilo que é típico e aquilo que é individual em nós mesmos, estaremos sempre misturando os dois elementos de modo inadequado: tentaremos resolver problemas individuais em termos coletivos e lidar com impulsos coletivos e não pessoais como se fossem reações individuais. Por exemplo, digamos que certa pessoa tem a seguinte noção da mãe: é uma mulher que sempre interfere, que nunca dá ao filho a chance de encontrar seu próprio caminho, que asfixia toda a vida do filho, que envenena todos os seus relacionamentos e que, por pura magia, sempre sabe como interferir misteriosamente no momento crítico. Muito provavelmente essa “experiência” da mãe e do maternal se baseia numa experiência pessoal com uma mãe superprotetora. Assim, é o precipitado de uma realização distorcida do arquétipo do abrigo protetor na experiência pessoal desse indivíduo. Mas, quando observamos cuidadosamente essa história pessoal e chegamos a conhecer a mãe, podemos descobrir que a descrição é bastante exagerada, até mesmo distorcida. Em vez da bruxa-malévola, pode haver apenas uma mulher comum, preocupada e ansiosa, desprovida das capacidades mágicas que a visão do filho ou da filha lhe atribui. Qual a origem então do terror mágico da bruxa? Esse aspecto é um precipitado da experiência humana geral do poder

mágico esmagador que toda criança vivencia em relação à mãe. A incorporação do poder da vida em seu terror misterioso na figura de uma mãe, que assim é vista inevitavelmente como uma bruxa boa ou má, é geralmente humana. Por trás da mãe individual e da nossa reação emocional à maternidade — a casca do nosso complexo de mãe — existe o núcleo arquetípico, isto é, a mãe típica ou arquetípica, a bruxa mitológica ou Grande Deusa. Ao relacionarmos-nos com ela ou com qualquer mulher sobre a qual essa característica arquetípica (ver Capítulo 12) seja projetada, é bem provável que sejamos incapazes de distinguir entre a pessoa real e nossas projeções pessoais e mitológicas.

O “arquetipo como tal”, a planta-baixa invisível, precipita um núcleo mitológico arquetípico e uma casca personalizada. Contudo, as imagens, emoções e padrões de comportamento — expressos tanto no núcleo como na casca — não apresentam uma distinção clara enquanto as vivenciamos. A razão disso é que o material típico, arquetípico do núcleo tem uma extensão mais geral de significados que o material da *concha* pessoal. Por exemplo, a imagem onírica de uma águia, de um falcão ou corvo, se destituída de associações pessoais — isto é, simplesmente como pássaros ligeiros ou agressivos — pode ser relacionada com a esfera do sentimento de elevação espiritual, de ascensão às alturas através da conscientização. Enquanto pássaros comumente conhecidos, esses três estão associados na mitologia às experiências humanas gerais transcendentais que foram denominadas deuses: Zeus (águia), Hórus (falcão) e Odin (corvo). Se o pássaro onírico aparece como um periquito ou um pardal machucado, que foi o animal de estimação da pessoa durante sua infância, em vez de um típico pássaro mitológico, o tema tornou-se personalizado numa modificação individual do padrão geral, matizada pela emoção. Em vez de subir às alturas, o pássaro individualmente modificado pela pessoa pode apenas murmurar ou ser aleijado; assumirá a forma de qualquer imagem que expressar da maneira mais adequada aquilo que aconteceu às aspirações da pessoa durante os anos formativos da infância. Na *concha* personalizada de um complexo, aquilo que é típico se torna variado, acentuado, fragmentado, inflacionado ou distorcido.

Tanto as imagens e padrões pessoais como os gerais podem ser chamados simbólicos quando vivenciados como elementos que apontam para além do objeto, da pessoa ou da situação concreta que eles parecem refletir (o pássaro ou a mãe da pessoa), para um campo de energia insondável em si próprio, exceto quando assim é representado e manifestado. A imagem da mãe torna-se um símbolo quando não é considerada (ou não é apenas considerada) como referência a uma pessoa imaginada ou real, quando vista como referência a uma dimensão da vivência psíquica, à área do “maternal”, as energias portadoras, nutrientes — e destruidoras — na vida e em nós mesmos. O “vazio” desconhecido e incognoscível, a “forma pura sem substrato material”, o potencial fecundo de energia realiza-se assim nos materiais da experiência física e se torna perceptível nas imagens daquilo que é cognoscível. Os complexos pessoais e típicos são os pontos focais, as formas de vivência psíquica real, e através deles podemos retroceder e tocar o geral e até mesmo o ponto de origem do vazio.

As palavras *realização*, *simbolização* e *evocação*⁶ (termo usado por Neumann) referem-se essencialmente ao mesmo processo, através do qual um núcleo intrínseco de significação deixa sua marca na matéria ao se expressar em

imagens, emoções, padrões de comportamento — experiências que estão disponíveis, ou pelo menos acessíveis, ao consciente.

A palavra *realização* expressa simplesmente o fato de que a incorporação do potencial em alguma forma do real ocorreu (como tal e *per se*) inconscientemente ou na percepção consciente e racional; essa incorporação não precisa ser vivenciada simbolicamente pela pessoa na qual ocorreu. “O fato de uma coisa ser ou não ser um símbolo depende sobretudo da atitude da consciência ao considerá-la”,⁷ isto é, se o consciente é ou não capaz de intuir um significado para o qual aponta a experiência ou imagem concreta.

A *simbolização* refere-se a uma diferenciação particular do consciente. Exprime uma atitude em relação às manifestações do processo de realização que considera a experiência disponível como uma semelhança ou uma correspondência com um manancial, de outra forma inacessível, que subjaz a essa própria experiência.

Os fatores arquetípicos que formam os núcleos dos complexos são os temas gerais do funcionamento humano, os modos pelos quais as forças motrizes da existência são vivenciadas pela humanidade. Eles não podem ser equiparados a certos fatores ambientais predizíveis. Ao formar as cascas pessoais dos complexos (isto é, das nossas próprias vulnerabilidades emocionais e predisposições comportamentais enquanto modificações e variações de temas gerais), qualquer fator arquetípico pode interagir com qualquer elemento ambiental.

As circunstâncias ambientais associadas podem, em maior ou menor grau, harmonizar-se ou opor-se em relação aos temas gerais, constelando graus variáveis de aspectos construtivos ou destrutivos, ou, no caso da falta de um dos pais, por exemplo, ativá-los de um modo relativamente fraco. A tensão relativa entre os fatores pessoais e arquetípicos num complexo determinará o grau do efeito dinâmico ou destruidor na personalidade como um todo.

Os pais e as outras personificações de campos de energia arquetípica tendem a ser vistos como representantes parciais — que realizam e servem de intermediários à totalidade hipotética — e podem assim ser vistos como parte de um significado maior. Nossos relacionamentos com os arquétipos assim constelados e representados afetam nossos relacionamentos não apenas com as pessoas que carregam as imagens para nós, mas também com o mundo todo. A amplitude dinâmica de seu funcionamento inclui: como pai — espírito, Logos, ordem, lei, atividade; como mãe — vida, emotividade, receptividade; como herói — ousadia, iniciativa, etc.⁸ Na medida em que a atividade ordenadora e a receptividade emocional são sentidas como pertencentes aos princípios masculino e feminino respectivamente, os primeiros contatos de vida com o pai e a mãe determinam os padrões básicos para o desenvolvimento da nossa positividade e do nosso sentimento. Quando existem problemas nessas áreas, eles devem ser confrontados e conscientemente reexaminados em termos desses encontros originais, antes que um desenvolvimento posterior seja possível.

Em termos dessas constelações de atributos, humanos e típicos, qualquer coisa que estiver reprimida ou ausente no indivíduo se fará sentir mais cedo ou mais tarde de alguma forma, se isso for de algum modo vital para seu desenvolvimento. A psique objetiva tende a compensar a unilateralidade das nossas histórias pessoais. Se for abordada de modo adequado, ela pode nos mostrar nossa

situação presente e as áreas que ainda precisam de realização; além disso, também tende a fornecer a pressão que por fim pode nos compelir a algum tipo de reação ou reavaliação. É possível que essa pressão nos leve a um estado neurótico quando precisamos fazer algo e não sabemos para que lado ir, ou não somos capazes de aceitar ou canalizar os ímpetos que surgem dentro de nós. A psicone pode ser uma ameaça quando a energia das imagens, das forças emocionais e dos padrões de comportamento que surgem é bastante forte para dominar o sistema de referência racional e consciente.

O ponto de vista consciente, portanto, tem grande importância. Quanto mais negamos ou tentamos racionalizar o complexo, tanto em seus aspectos pessoais como arquetípicos, maior é o risco de que ele possa destruir, invadir ou perturbar a consciência com seu poder compulsivo. Se, por outro lado, “cedemos fácil demais” aos ímpetos arquetípicos, fracassando ao levar em consideração racional as limitações e necessidades da existência concreta, se nos identificamos com os arquétipos em suas manifestações irracionais, então normalmente falhamos na tarefa de fornecer canais adequados para sua expressão construtiva; podemos também pagar por isso com psicopatologias. Uma ilustração disso é o romance *A paixão grega* de Kazantzakis, na qual os atores escolhidos para interpretar a cena da Paixão não conseguem distinguir o drama arquetípico da vida pessoal e, como resultado do fato de se considerarem Judas, Cristo e Maria Madalena, tomam-se de fato essas figuras. O resultado é a loucura e a destruição. Entretanto, há uma terceira possibilidade. Os padrões da capacidade típica do homem de se relacionar com a vida, que representam nossos talentos espontâneos e possibilidades criativas, intermediados pelo anseio arquetípico de manifestação, tornam-se acessíveis ao consciente. O pré-requisito é que o consciente, embora mantendo sua posição na realidade externa e sua percepção das limitações pessoais, não tenha medo de confrontar os poderes interiores como realidades e de fazer experiências com seus anseios em termos daquilo que é realisticamente possível.

Arquétipos como Padrões de Emoção e de Comportamento

Nos capítulos anteriores, tentamos mostrar como as imagens mitológicas que exprimem padrões subjacentes tendem a determinar o que poderia ser designado como padrões de vida, tanto para os indivíduos como para grupos culturais. Essas imagens funcionam como *leitmotifs*, ao exprimirem subtons básicos de significado em termos daquilo que se revelaria idealmente como uma conexão religiosa com a realidade fundamental. Esse modo de funcionamento humano tornou-se problemático hoje, especialmente agora que nossos símbolos e formas religiosas tradicionais estão perdendo sua força expressiva. Ao mesmo tempo, muitos indivíduos começam a descobrir, em sonhos ou fantasias, imagens poderosas que estão em desacordo com as crenças tradicionais — aquelas crenças que eles ainda podem possuir conscientemente e que determinam a orientação do seu grupo cultural. A maioria das pessoas racionaliza essas imagens de modo superficial e as ignora ou as sentimentaliza em novas crenças e cultos. Em nenhum dos casos as imagens fornecem uma orientação para um redirecionamento signi-

ficativo dos anseios emocionais e instintivos. Assim, nossa situação atual caracteriza-se por uma ruptura entre as imagens simbólicas não compreendidas de forma adequada — ou mesmo ignoradas — e os anseios, que seguem então o seu próprio curso de um modo aparentemente caótico e destrutivo. Além disso, a incapacidade de compreender as imagens deixa um vazio que é preenchido por racionalizações moralistas ineficazes. Mais importante ainda, deixamos de notar que essas imagens exprimem não apenas idéias míticas ou escatológicas mais ou menos abstratas. Elas nos fornecem também indícios simbólicos para a compreensão do modo pelo qual as energias arquetípicas (das quais eles são os aspectos representacionais) tendem a motivar-nos enquanto padrões de emoção e de comportamento.

A apresentação de três casos reais que se desenvolveram em ambientes semelhantes pode de certa forma esclarecer a questão do crescimento do complexo e da interação dos fatores arquetípicos e ambientais e nos dar uma vaga idéia do mistério fundamental que envolve as manifestações individuais do eterno.

Três rapazes cresceram em circunstâncias essencialmente semelhantes. Todos tinham uma mãe dominadora e autoritária e um pai fraco, super-racional e legalista, incapaz de fornecer uma orientação adequada; desse modo, na situação familiar, a forte masculinidade provinha da mãe.

Dos três, o primeiro tinha uma estrutura de ego muito frágil, sujeito a devaneios e a escapismos pouco práticos; era excessivamente emocional e de modo algum capaz de firmar sua posição. Eis o sonho dele:⁹

Ele está no quarto de brinquedos de sua infância, brincando com um soldadinho. Enquanto brinca, por acaso vê a Lua através de uma janela aberta. Naquele momento, corta um pedaço, ou (como lhe parece ao relatar o sonho) todo o pênis do soldado. O soldadinho transforma-se no pedaço de madeira. Ele quebra o pedaço e o atira sob uma árvore. Vê então que do pedaço de madeira jorra sangue e se sente profundamente chocado.

O segundo homem era de calibre diferente. Apesar de acalantar a idéia de ser um pouco rebelde, não estava muito certo de como se rebelar ou se realmente deveria fazê-lo. Toda vez que se revoltava, sentia-se atormentado por uma consciência pesada, pois a todo momento defrontava-se com os *deveria* e os *não deveria*, e com obstáculos racionais. Esse homem teve o seguinte sonho:

Um soldado numa armadura antiga dirige-lhe um aceno; ao segui-lo, o paciente chega a um lugar onde está sentado um ancião vestindo roupas brancas. O soldado lhe dá uma foice; com a arma o paciente deve cortar fora os órgãos genitais do velho. Ele hesita bastante, mas enquanto isso o velho mostra-se impaciente e lhe diz para andar logo com o serviço. Depois que o paciente realiza a tarefa, o velho examina os resultados e demonstra sua satisfação. O paciente fica espantado com o fato de que não jorra sangue.

O terceiro exemplo é o caso mencionado no Capítulo 1. Esse homem tornou-se muito rebelde em oposição à mãe dominadora; rejeitara valores sentimentais e emocionais de um modo bastante sumário e decidira confiar exclusivamente em seu próprio julgamento racional e força de vontade. Ele sofria não de uma fraqueza do ego; mas sim de uma hipertrofia de um ego pretensioso. Ele sonhou com uma espada ou adaga em forma de foice ou de lua, e com a voz dizia: “Esta é a espada com a qual o herói (Siegfried) foi morto” (ver p. 20).

Esses sonhos nos mostram três diferentes interações arquetípico-ambientais. Aqui, ambientes semelhantes parecem ter ativado formulações diferentes do arquétipo do herói. Na época em que os sonhos ocorreram, os três rapazes estavam conscientes de seu impasse pessoal; o primeiro sabia que seu ego era fraco, o segundo percebia que alguma ação ou atividade se faria necessária, e o terceiro tinha uma vaga noção do fato de que era excessivamente rebelde e voluntarioso. Além disso, todos reconheciam que seus relacionamentos de infância haviam formado suas atitudes. Agora, no que é que esses sonhos contribuem, se é que contribuem para alguma coisa? Quando são interpretados de acordo com o modo psicanalítico tradicional, isto é, “sintomaticamente”, apontando apenas para distorções pessoais, a resposta se mostra bastante negativa; eles parecem reafirmar aquilo que já é bem conhecido, ou seja, a presença de um medo de castração e/ou um anseio de autodestruição. Essa explicação pode ou não ser válida. De qualquer modo, a essa altura, isso não auxilia um posterior desenvolvimento terapêutico; não acrescenta nada que seja praticamente útil às descobertas do paciente ou do terapeuta. Entretanto, a situação muda de imediato quando reconhecemos o caráter mitológico ou arquetípico dos sonhos. Quando os consideramos simbolicamente, podemos entendê-los não apenas como afirmações de desejos pessoais limitados, ou temores ou sintomas, mas como afirmações “objetivas” da psique que apontam para padrões humanos de reação, arquetípicos e gerais, que, independentemente das idéias pessoais do paciente e até em oposição a elas, acabam sendo ativados em cada caso. Podemos então tentar canalizar o fluxo de energia psíquica para a direção específica que ela necessita tomar. Com esse propósito precisamos reconhecer os temas mitológicos expressos nesses sonhos, temas que abrangem centenas de anos, da Antiguidade até o presente. Como ocorre freqüentemente com material mitológico, as associações pessoais dos nossos pacientes eram escassas. Nessas ocasiões, o analista tem de recorrer ao seu próprio conhecimento de mitologia.

Surpreendentemente o primeiro sonho pode ser interpretado como o mito de Átis e Cibele.¹⁰ Cibele era a Grande Deusa, Mãe da Ásia Menor. Era uma deusa da Lua e seu filho Átis era seu amante. Quando ele decidiu casar-se com uma princesa humana, a Mãe apareceu na festa de casamento e fez com que todos os convivas — principalmente o filho — ficassem loucos. Em seu desvario, Átis castrou-se sob a árvore da mãe, ou, de acordo com outra versão, enforcou-se na árvore e morreu para renascer na primavera seguinte. Ele era um deus da vegetação. As comemorações do festival de Átis incluíam um “Dia de Sangue”, quando seus seguidores se castravam e atiravam seus órgãos genitais aos pés da imagem de Cibele no altar, para serem, a partir daí, seus devotos e sacerdotes.

Nesse sonho, à medida que a Lua surge, o paciente executa o ritual da castração. Ele quebra, destrói e castra o soldado (a figura de sua masculinidade, seu próprio potencial de herói), que se transformou num mero pedaço de madeira ou falo, e o sangue, a verdadeira energia da vida, é perdido. O sonho diz: O mito em cujos termos você reage à vida é o mito do filho-amante, daquele que está irremediavelmente preso nas garras de uma mãe dominadora e, desse modo, não é uma pessoa, mas apenas um meio de satisfação instintiva, um falo; e ao concordar com isso, você mesmo destrói o seu falo, a sua masculinidade, para servir à mãe.

De que modo isso é psicologicamente verdadeiro? De que modo essa pessoa vive sua vida pessoal *como se* fosse um devoto da mãe, uma simples satisfação fálica e vítima da mãe? Ele assim o faz, em primeiro lugar, ao continuar a agir como se ainda fosse o seu bebê, ao escapar das realidades da vida e ao entregar-se a uma inércia de devaneios e fantasias meditativas. Isso porque devemos lembrar que os arquétipos tomam forma não apenas em imagens oníricas e relacionamentos pessoais, mas também no modo através do qual vivemos a vida como tal. Portanto, o sonho diz: enquanto você estiver aprisionado e apaixonado pelo mundo da mãe, de um modo que quebra a atitude soldadesca da vontade e da iniciativa, você se castra e não é capaz de tornar-se uma pessoa de verdade: você pertence à Mãe, ao mundo da Lua, ao inconsciente. Sua capacidade masculina para obter a força de ego, a independência e a racionalidade controlada encontra-se perdida no ciclo interminável do mundo matriarcal do funcionamento apenas vegetativo e inconsciente. Como homem e como pessoa, o indivíduo degenera-se, a menos que desperte desse encantamento matriarcal (o sonho não diz que esse estado é final, como às vezes pode acontecer).

Há um tema de castração também no segundo sonho. Mas aqui o sangue não jorra; não há idéia de tragédia ou destruição, mas sim de realização. A aprovação é demonstrada quando o paciente cumpre a ordem do soldado e executa a castração. Esse sonho refere-se a Urano bem como a Kronos.¹¹ Urano era pai de Kronos e tinha o estranho hábito de esconder os filhos no útero de Géia, a Mãe Terra; mas Kronos destronou e castrou Urano com uma espada em forma de foice. Kronos devorou sucessivamente os filhos até que um deles, Zeus, por sua vez, castrou o pai e atirou seus órgãos genitais no mar. Da união dos genitais de Urano com a Mãe Oceano surgiu Afrodite.* Nesse conjunto de mitos, algo também é despotencializado, mas a partir dessa despotencialização surge o potencial para o amor. Tanto Urano como Kronos, enquanto pais que não permitem que seus filhos vivam e se tornem homens, representam um princípio que limita e deseja restringir o crescimento através de seu poder conservador, rígido e inflexível. É uma falsa espiritualidade, um tradicionalismo rígido, que impede para sempre o desenvolvimento do indivíduo ao manter esse desenvolvimento no nível do potencial (no útero). Essa é a força fálica, a energia agressiva masculina, que, em sua unilateralidade rígida, impede o desenvolvimento.

Assim, o sonho do segundo homem informa-o de que ele deve usar o poder da sua imaginação (a foice em forma de Lua) para derrubar a tradição racional restritiva, os falsos ideais limitadores, e começar a descobrir novos caminhos com a ajuda da imaginação. Ele é convocado pelo instinto heróico que existe nele mesmo (o soldado) a derrubar, a despotencializar, a castrar o arquétipo do princípio paterno a fim de obter o merecido respeito. O próprio patriarca aprova; o arquétipo do espírito exige esse ato para sua própria redenção nessa forma moderna do mito.

O terceiro sonho, que já discutimos no Capítulo 1, avisa o paciente de que a posição extrema de identificação com o herói provoca a contraforça do pólo

* Há, aqui, uma pequena confusão do autor quanto à mitologia: Kronos castrou o pai Urano, de cujos genitais nasceu Afrodite. A luta entre Zeus e Kronos, seu pai, teve outras características (N.T.).

materno de um modo compensatório e perigoso. Siegfried, o herói-Sol identificado com o consciente, é morto no mito germânico porque insulta a guerreira morena do castelo circundado de fogo; ele esquece que está noivo dela. Esquece o inconsciente, e assim é abatido pelo seu próprio duplo moreno não realizado (Hagen). Esse sonho aponta de forma enigmática para a espada da Lua. O mundo ignorado da mãe pode matar; ele não deve ser menosprezado, mas conciliado.

Os três sonhos revelam uma falta de equilíbrio a ser corrigida. Entretanto, a reação da psique objetiva ocorre em termos de padrões arquetípicos bastante diferentes em cada caso (no filho-amante, no filho que destrona o pai e no herói que pode ser morto), embora os três homens estivessem expostos essencialmente ao mesmo tipo de problemas ambientais pessoais. Os sonhos revelam essa informação em termos de situações humanas universais que têm respostas universais inerentes aplicáveis a essas situações pessoais particulares. Os três pacientes provinham de ambientes dominados por mães autoritárias, mas eles — ou melhor, suas predisposições inconscientes — reagiram de modos diversos, em termos da diferença da predisposição arquetípica de cada um.

O primeiro sentia-se esmagado como indivíduo e reagia em termos do padrão filho-amante, através do qual a individualidade é sufocada por meio da emotividade. Ele precisaria utilizar mais senso prático e disciplina de vontade a fim de superar seu fascínio pelo inconsciente e sua dependência emocional em relação à mãe. O segundo era exortado a reagir em termos do mito do herói. Ele se sentia ameaçado, não tanto pelo mundo das emoções como por sua reação inadequada a ele em termos de rigidez patriarcal. Ele precisava utilizar a iniciativa emocional e a fantasia, os poderes do arquétipo da mãe, para se libertar dos efeitos paralisadores do conformismo, da autoridade e da tradição. O terceiro era ameaçado pela força que teria ajudado os outros dois; a excessiva atitude de herói — juntamente com o pouquíssimo respeito pelo mundo das “Mães” — ameaçava arruinar a adequação do seu funcionamento humano.

Nos três casos, exige-se uma integração das capacidades emocionais. Mas a maneira pela qual isso deve ser conseguido é bem diferente em cada caso. Os padrões arquetípicos indicam, tanto ao terapeuta como ao paciente, a direção que o desenvolvimento psicológico deve tomar e as inclinações naturais, as linhas de força, a estruturação dos “campos energéticos” constelados. São esses elementos, e não as idéias do terapeuta ou do paciente, que devem ser seguidos se desejamos que o desenvolvimento leve a uma realização da verdadeira identidade do paciente. Eles indicam os sistemas de referência dentro dos quais é possível um desenvolvimento orgânico.

Arquétipo e Ambiente

Nossos exemplos nos mostraram que fatores ambientais não apenas instruem um padrão de adaptação estereotipada sobre a *tabula rasa* do indivíduo, como um behaviorista ortodoxo poderia presumir. Os fatores ambientais fornecem variações de configurações reais para padrões pré-formados e específicos típicos da espécie; e, mais do que isso, parece haver um padrão altamente específico para cada indivíduo, demonstrado na coletânea variada de facetas específicas que são

realizadas. O desenvolvimento dos três indivíduos diferentes ilustra três interações diferentes entre determinados elementos no ambiente e determinados elementos na psique; ambientes semelhantes aparentemente evocam variantes e modificações diferentes dos arquétipos do herói, do pai e da mãe. O universal manifesta-se nas formas individuais — uma determinada personalidade parece “convocada” a encarnar facetas altamente especializadas da amplitude total de arquétipos humanos. Ela viverá essas formas quer as conheça quer não, mas seus aspectos mais construtivos só poderão ser contactados se ela as conhecer de fato e se for capaz de compreendê-las.

É interessante notar aqui que até o trabalho behaviorista experimental já levou ao reconhecimento dos padrões típicos pré-formados específicos da espécie. Num artigo intitulado “The Misbehavior of Organism”,¹² Keller e Marian Breland descrevem suas experiências com porcos. Eles tentaram condicionar esses animais para fins publicitários — por exemplo, treiná-los para recolher moedas e colocá-las num cofre de porquinho. Eles contam que os porcos foram condicionados muito rapidamente.

... eles têm um apetite voraz. . . e, sob vários aspectos, estão entre os animais mais maleáveis com os quais trabalhamos. Entretanto, esse comportamento-problema específico surgiu em todos os porcos, um de cada vez, normalmente depois de um período de semanas ou meses, tornando-se pior a cada dia. No início, o porco recolhia avidamente um dólar, carregava-o para o cofrinho, voltava, recolhia outra moeda, carregava-a rápida e precisamente, e assim por diante, até que a cota estivesse completa. Em seguida, num período de semanas, o comportamento tornava-se cada vez mais lento [apesar de continuadas recompensas]. O porco podia correr avidamente para recolher cada dólar, mas na volta, em vez de carregá-lo e depositá-lo simples e destramente, ele fazia sempre as mesmas coisas com a moeda: deixava cair, remexia com o focinho, deixava cair novamente, empurrava com o focinho, recolhia, atirava para o alto, deixava cair, remexia mais um pouco, e assim por diante. . .¹³

O que surgia era um comportamento suíno arquetípico! O artigo não utiliza o termo arquetípico; simplesmente afirma que o porco começou a se comportar como porco. Isso perturbou o condicionamento. A mesma coisa aconteceu com galinhas e guaxinins. O artigo conclui:

Três das suposições tácitas mais importantes. . . parecem ser: que o animal chega ao laboratório como uma *tabula rasa* virtual, que as diferenças de espécies são insignificantes, e que todas as respostas são mais ou menos igualmente condicionáveis a todos os estímulos.

Achamos óbvio, a partir do relato anterior, que essas suposições não são mais sustentáveis. Depois de quatorze anos de condicionamento e observação contínua de milhares de animais, concluímos com relutância que o comportamento de qualquer espécie não pode ser adequadamente compreendido, previsto ou controlado sem o conhecimento dos seus padrões instintivos, da sua história evolutiva e do seu nicho ecológico.¹⁴

Renomados biólogos reconhecem agora que há um alto grau de correspondência entre as predisposições específicas e os aspectos específicos do ambiente. “Todos os animais, dos mais simples aos mais complexos, são adaptados a seus

mundos particulares com igual completude. Um mundo simples corresponde a um animal simples, um mundo bem articulado a um animal complexo.”¹⁵

Assim as predisposições “interiores”, os padrões de reação, os anseios, as possibilidades perceptivas não apenas se adaptam a fatores ambientais “exteriores” e com eles interagem de modo acidental — o animal não manifesta fome ou anseios sexuais e depois, por sorte, acaba encontrando no mundo comida e parceiros sexuais — mas a estruturação interna do animal é, *a priori*, dirigida aos elementos correspondentes em seu próprio mundo exterior particular; ele forma com eles um todo funcional. Assim também as predisposições psíquicas não são fatores “interiores” isolados que poderiam ser separados do mundo “exterior”, mas mundo e arquétipo correspondem um ao outro, e “aquilo que nossa consciência chama de mundo e aquilo que chama de psique não são apenas dois aspectos da realidade total única, mas dois caminhos de desenvolvimento do todo que são da mesma classe.”¹⁶

Contudo, no homem, a especificidade não é apenas uma característica da espécie, mas também do indivíduo. Portanto, devemos enfatizar uma vez mais que nem as predisposições arquetípicas nem os fatores ambientais pessoais condicionadores podem ser determinantes quando *separados* uns dos outros. Do ponto de vista clínico, não há dúvida de que as experiências da infância e o relacionamento com os pais têm efeitos profundos na personalidade emergente da criança. A partir de casos como os das “crianças-lobo”, sabemos que personalidade humana alguma se desenvolve se a criança não tem um ambiente de relacionamento humano. Crianças que foram totalmente rejeitadas pelos pais (há casos de crianças trancadas num quarto durante anos) não são capazes de se desenvolver em termos humanos. Em outras palavras, os determinantes arquetípicos não se manifestam quando não são realizados pelo ambiente correspondente apropriado.

No entanto, as correspondências são tão individual e particularmente específicas que esquematizações simples são impossíveis. Fatores ambientais aparentemente idênticos podem evocar respostas arquetípicas variáveis, do mesmo modo que elementos ambientais variáveis podem evocar a mesma resposta arquetípica. Por exemplo, o herói vencedor tende a ser suscitado em resposta a um pai muito fraco ou em rebelião contra um pai excessivamente repressivo. Não existe um relacionamento linear simples e previsível do tipo biunívoco, para um, entre o estímulo ambiental e a resposta arquetípica ou entre a padronização arquetípica e o desdobramento ambiental. Contudo, descobrimos um tipo muito individual de adaptação e correspondência perfeita no dinamismo dos fatores arquetípicos e pessoais à medida que o diálogo entre o consciente e a psique objetiva se desenvolve durante a análise.

Estágios de Realização

É importante saber tudo o que for possível a respeito do modo como ocorre um processo de realização e como o mundo fenomenal interage com a capacidade de resposta arquetípica e dá origem à percepção, ao sentimento e à ação — em outras palavras, como o modo inato humano de vivenciar o “arquétipo como tal” torna-se realizado em imagens, emoções e ações.

De início, a criança desenvolveu-se em termos de experiências sensoriais e intuitivas (pré-simbólicas). Entre os preceitos da criança e a intuição simbólica do adulto maduro surge um espectro graduado de realizações, uma expansão da vivência consciente, que poderia ser descrita em três estágios. Em relação ao mundo exterior, temos, de início, preceitos, depois conceitos abstratos, e, por fim, experiências simbólicas intuitivas; em relação ao mundo interior, estamos de início identificados com as respostas automáticas do tipo reflexo, depois desenvolvemos uma compreensão e uma racionalização consciente, racional e intencional das nossas emoções e impulsos, e finalmente podemos desenvolver a capacidade de vivenciar a significação simbólica.

A primeira fase, aquela do funcionamento perceptual e do automatismo reflexo total que ocorrem na identidade mágica dos sonhos exterior e interior da primeira infância, prepara o cenário; as realizações básicas e iniciais dos arquétipos ocorrem então em termos da interação de identidade ambiental da criança. Os complexos, as unidades do funcionamento psíquico manifesto, são assim formados.

Na segunda fase, que vai aproximadamente dos cinco anos até a metade da vida (45-50 anos) e que, de fato, para muitas pessoas, abrange toda a vida adulta, os arquétipos exteriorizam-se ao modelar nosso sistema de referência racional que erroneamente consideramos como adquirido consciente ou deliberadamente. Contudo, nossas convicções e idéias conscientes são apenas criações da psique inconsciente, estruturas arquetípicas “preenchidas” com material ideativo consciente. Mais tarde, temos condições de perceber a discrepância entre os ideais do ego consciente e o funcionamento inconsciente das camadas mais profundas das quais o ego se diferenciou. Podemos então tentar corrigir a unilateralidade das realizações originais através de uma compreensão racional dos fatores ambientais que as determinam. Confrontamo-nos então como objetos e, em termos do *reductio ad primam figuram* de Freud, somos capazes de compreender as influências da infância que nos moldaram e que muitas vezes distorceram nossas reações. Através da reeducação consciente, uma parte desse desequilíbrio pode ser corrigida.

Na terceira fase, aquela da intuição simbólica, pode-se ter uma vaga idéia do elemento de significação no teatro da vida que está sendo representado através dos impasses da infância, dos conflitos interiores e exteriores dos adultos e da visão madura potencial dos atores e temas transpessoais daquele drama que, com seus inevitáveis conflitos, é o mistério da existência.

A fim de compreender o conjunto total — da marca mais simples ao padrão de realização mais desenvolvido, isto é, a percepção simbólica de significado — temos de notar que a evolução ocorreu em relação à evolução mais elementar que partilhamos com os animais e com a qual começamos quando crianças: o *padrão de comportamento*, instintivo, inconsciente, semelhante ao reflexo, no qual a percepção, a emoção e a ação operam dentro do campo unitário, ainda não perturbado pelo consciente.

O zoólogo Portmann¹⁷ descreve o vôo de acasalamento da borboleta Kaisermantel, no qual o reconhecimento da fêmea pelo macho ocorre oficialmente. Às vezes, o macho equivoca-se com uma folha que cai ou com outra borboleta, mas nunca com uma borboleta amarela ou branca. Um estímulo sensorial padronizado

é a atração, e os estímulos olfativos preparam as borboletas para o acasalamento, enquanto estão pousadas em flores ou folhas. Um novo estado inicia-se quando os ovos começam a amadurecer no corpo da borboleta fêmea. Ela passa a procurar as folhas da violeta, pois as violetas são o alimento dessa espécie. Ela não põe os ovos em folhas perecíveis, mas sob a casca da árvore mais próxima. Logo as lagartas surgem e tecem o casulo em torno de si próprias. Na primavera, estão perto dos novos brotos de violetas; o conhecimento inconsciente da mãe garantiu essa medida de sobrevivência.

Os elementos importantes no comportamento dessas borboletas são os estados interiores ou “estados de espírito” variáveis, os anseios interiores que exigem expressões diferentes. A busca é uma compulsão de procurar algo específico, cuja natureza é predeterminada na expectativa interior do animal, de uma forma que desconhecemos.

A borboleta Kaisermantel nunca sentiu o seu próprio cheiro ou viu a si mesma ou à sua espécie; sua lagarta nunca experimentou uma folha de violeta. Contudo, a experiência do parceiro sexual e da planta que deve ser seu alimento é preparada de um modo predeterminado em sua estrutura nervosa, de um modo semelhante ao de um aparelho receptor de rádio sintonizado e preparado para uma transmissão específica. As experiências novas e vitais do indivíduo não são realmente novas para o sistema superindividual da espécie. O “reconhecimento” daquilo que lhe “pertence” é preparado.¹⁸

Esses “padrões” de resposta inatos têm às vezes uma forma muito definida e específica. Em tais casos, apenas uma correspondência extremamente definida do fator ambiental poderá ativá-los. Em outros casos, o esquema inato parece ser bem mais “aberto” e pode ser marcado por diversos estímulos variáveis. Por exemplo, o filhote de ganso seguirá e escolherá como seu protetor a primeira criatura viva que vir depois de sair do ovo. Normalmente será sua própria mãe, às vezes uma galinha, mas até um ser humano poderá assumir esse papel.

Além disso, essa imprimibilidade pressupõe um padrão estrutural à espera de ser ativado. No caso do gansinho, as características de Gestalt exigidas (características de forma) são relativamente vagas. Em outros casos podem ser muito precisas. Também é de grande interesse o fato de que não apenas a satisfação das necessidades de relacionamento com os outros de sua espécie é efetuada desse modo, mas também a imagem do inimigo típico pode ser inata, herdada. Assim, os filhotes de pato encolhem-se quando a réplica de uma ave rapina é colocada acima de sua jaula. Os constituintes importantes dessa imagem são apenas um pescoço curto e uma longa cauda. Se invertermos a posição da réplica, isto é, com a cauda para frente, não ocorre o mesmo efeito. Isso ilustra a maneira muito definida pela qual tais padrões são pré-formados no sistema nervoso central. Aqui está marcado algo verdadeiramente *a priori* que corresponde à imagem de um arquiinimigo nunca antes encontrado pelo indivíduo em sua própria experiência.

Ao descrever o comportamento do jovem cuco, que procura e consegue encontrar outros de sua espécie, embora criado num ninho de pássaros estranhos, Portmann usa a expressão: “A busca do objeto externo nunca visto antes”.¹⁹ Seus exemplos ilustram a prontidão de respostas de estados comportamentais e emo-

cionais, padrões estruturais “à espera de ser ativados”, ou, como designamos o processo, de ser realizados. Portmann enfatiza que não ignora as diversas situações nas quais a experiência e o hábito determinam o comportamento de um animal, mas que está demonstrada aqui a existência de tais “padrões de comportamento pré-formados” no sistema nervoso e sensorio de animais orientados para os elementos esperados do ambiente — os padrões estruturais que tornam possível o reconhecimento de algo “nunca visto antes”. A realização desses padrões ocorre através da “atuação” num campo unitário onde a percepção, a emoção e a ação são uma só coisa e sem consciência no sentido que aqui adotamos. Essa também é a primeira forma de realização nos bebês e crianças pequenas.

Os processos análogos encontrados num nível mais alto são descritos por Jung como aquelas vivências conceituais e simbólicas, onde a imagem, a idéia e o símbolo são formas de realização das estruturas arquetípicas pré-formadas.

O organismo confronta a luz com uma formação nova, o olho, e a psique conhece o processo da natureza com a imagem simbólica, que o apreende do mesmo modo que o olho capta a luz. E, da mesma maneira que o olho presta testemunho à atividade criativa peculiar e independente da matéria viva, a imagem primordial expressa o poder criativo da mente, o qual é único e não condicionado.

A imagem primordial, portanto, é uma expressão recapituladora do processo de vida.²⁰

E Jacobi diz:

Quando o arquétipo manifesta-se no aqui e no agora do espaço e do tempo, ele de algum modo pode ser percebido pela mente consciente. Então falamos de um *símbolo*. Isso significa que todo símbolo é ao mesmo tempo um arquétipo, e que é determinado pelo “arquétipo *per se*” não-perceptível. A fim de aparecer como um símbolo, deve ter, em outras palavras, “uma planta-baixa arquetípica”. Mas um arquétipo não é necessariamente idêntico a um símbolo. Como uma estrutura de conteúdo indefinível, como um “sistema de prontidão”, “um centro invisível de energia”, etc. (caracterizamos anteriormente o “arquétipo como tal” nesses termos), o arquétipo é contudo sempre um símbolo potencial, e toda vez que uma constelação psíquica geral, uma condição adequada de consciência, estiver presente, seu “núcleo dinâmico” estará *pronto para realizar-se e manifestar-se como um símbolo*.

A psique “é, de fato, a única experiência imediata que podemos ter e o *sine qua non* da realidade subjetiva do mundo. Os símbolos que ela cria são sempre baseados no arquétipo inconsciente, mas suas formas manifestas são moldadas pelas idéias adquiridas pela mente consciente. Os arquétipos são os elementos estruturais e numinosos da psique; eles possuem uma certa autonomia e uma energia específica que os capacita para atrair e retirar, da mente consciente, aqueles conteúdos que melhor se adaptam a eles próprios”. “O inconsciente fornece, por assim dizer, a forma arquetípica, que é em si mesma vazia e, portanto, irrepresentável. Mas, do lado consciente, ela é imediatamente preenchida pelo material de representação que lhe é próximo ou semelhante, e assim torna-se perceptível.”

Isso porque, assim que o núcleo humano coletivo do arquétipo, que representa o material bruto fornecido pelo inconsciente coletivo, entra em contato com a mente consciente e seu caráter modelador, o arquétipo assume um “corpo”, “matéria”, “forma plástica”, etc.; ele se torna representável, e só então se torna uma imagem concreta — uma imagem arquetípica, um símbolo. Para defini-lo do ponto

de vista funcional, podemos dizer que o arquétipo como tal é energia psíquica concentrada, mas que o símbolo fornece o modo de manifestação através do qual o arquétipo se torna discernível. Nesse sentido, Jung define o símbolo como a “essência e a imagem da energia psíquica”. Conseqüentemente, *nunca* seremos capazes de encontrar o “arquétipo como tal” *diretamente*, mas *apenas indiretamente*, quando é manifestado na imagem arquetípica, num símbolo, ou *num complexo ou sintoma*. Enquanto alguma coisa permanecer inconsciente, nada se pode afirmar sobre ela; logo qualquer afirmação acerca do arquétipo é uma “inferência”.²¹

Assim, na realização arquetípica, o esquema gestáltico vazio mas pré-organizado — a forma pura sem substrato material²² — manifesta-se em substratos materiais, isto é, imagens, emoções e ações capazes de se tornar conscientes na medida em que são parte do sistema de referência da existência material, o mundo fenomenal.

Contudo, devemos nos lembrar de que a forma de vivenciar esse substrato material tende a emergir em termos dos três estágios enumerados anteriormente — a identidade criança-ambiente, o sistema de referência racional e a intuição simbólica. Assim pode ser uma expressão de vida simples, inconsciente e automática comparável às respostas instintivas do animal. Pode ser consciente, sob a forma de conceitos ou idéias, sentimentos e ações racionais. Esses dois níveis de substratos de realização também podem estar em conflito ou pelo menos em desacordo entre si em graus e aspectos variáveis. Normalmente, essa é a situação que subjaz aos nossos conflitos na idade adulta quando descobrimos que um aspecto de um arquétipo foi realizado e fixado como hábito num complexo, mas é excluído pelas idéias racionais, sentimentos ou ações, ou está em conflito com eles. Então é provável que surja como um sintoma ou complexo patogênico. Um exemplo: podemos ter sido educados para realizar o arquétipo do herói, para atingir um ideal de ego de boa vontade para com todos os homens, semelhante à boa vontade de Cristo. Contudo, como adultos, quando nos deparamos com a expectativa de nos manter firmes e agir agressiva e independentemente, descobrimos que somos impedidos de agir assim por culpas e fobias aparentemente irracionais. Por fim, quando conscientemente vivenciada como um símbolo, como um padrão de significado “transracional”, a realização arquetípica atinge seu nível mais alto. Aqui, o substrato material aponta para além de si mesmo, por assim dizer, para além da limitação tempo-espaco material da consciência, para uma “terceira” posição, aquela do significado que é capaz de reconciliar os conflitos entre a primeira e a segunda posições, isto é, a realização não-racional (instintiva) e a realização racional, respectivamente.

Mas o mais importante a essa altura é que podemos começar a compreender que fenômenos tão diversos como respostas instintivas, idéias, afetos, emoções, hábitos comportamentais, complexos, sintomas e experiências simbólicas são aspectos ou manifestações do mesmo processo: *a realização de arquétipos*.

Leis do Processo de Realização

A rede material cristaliza-se em torno do “veículo de significado” através das leis de associação, os princípios organizadores básicos da mente como ela

concebe o mundo dos sentidos. Essas leis assumem duas formas: (1) *similaridade*, ou correspondência, em configuração, aparência ou função; e (2) *contigüidade*, ou coexistência em tempo ou espaco, isto é, simultaneidade ou ordem seqüencial. O efeito evocativo da similaridade, sua capacidade de evocar reações idênticas a situações meramente semelhantes, é algo com o qual estamos relativamente familiarizados. Menos conhecidos, entretanto, e talvez mais importantes, são os efeitos da contigüidade.

Através da contigüidade, qualquer característica que por acaso coincida com uma situação ou padrão arquetípico fortemente modulado pelo afeto torna-se uma parte funcional dele, embora não seja essencial a seu significado. Por exemplo, o bigode que papai usava, ou a cor de sua gravata favorita, tendem a evocar a memória, o sentimento e os padrões de comportamento associados a papai e fazer com que a pessoa reaja “como reagiria em relação a papai” sempre que um bigode preto ou gravata ou mesmo a cor da gravata seja vista na vida posterior, independentemente do fato de aparecer ou não em conexão com homens semelhantes a papai. A intensidade da reação dependerá do impacto emocional da situação condicionadora original e do volume de conflito entre a emoção e aquilo que se poderia considerar como o “intento” pertinente do arquétipo.

Assim, a associação por contigüidade inclui o fenômeno de *condicionamento* como foi descrito originalmente por Pavlov. Quando um cão é alimentado e ao mesmo tempo um sino toca, e quando subseqüentemente apenas o som do sino basta para ativar a secreção do suco digestivo, então a expressão arquetípica da alimentação em sua realização como um instinto de alimentação típico geral e um padrão de reação alimentar passou a incluir o sino em sua rede associativa como uma modificação individual por meio da contigüidade. Ou então um instinto de defesa típico será ativado e modificado quando a visão da carne se associa a um choque elétrico; subseqüentemente, apenas a visão da carne dá início a uma reação de defesa. Assim, o condicionamento é uma modificação associativa do aspecto comportamental, emocional ou representativo típico dos complexos “universais”, tomando-os individuais e possivelmente até patológicos, se estiver em excessivo desacordo com a base típica ou o intento funcional.

A probabilidade de surgir um complexo patológico é maior quando a contigüidade anula a correspondência no processo de condicionamento, quando as formas de realização não apenas modificam mas são diretamente antagonistas ao padrão arquetípico fundamental. Nas experiências de Pavlov, os cães atados com arreios em posições incômodas acabavam por adormecer quando estavam muito cansados. Finalmente, adormeciam logo que a “tortura” era aplicada. Tortura e sono tornaram-se assim associados. Mas, num outro tipo de experiência, uma chicotada com o fornecimento de alimentação deixava o animal medroso não apenas com relação ao chicote mas também ao alimento; isso provocava inibição e anorexia quando da visão do alimento. O reflexo da alimentação dissociou-se então da sua própria capacidade de satisfação, por meio do condicionamento particular no qual o medo e a reação de defesa tornaram-se associados, pela contigüidade, à satisfação do apetite.

Formas extremadas de tal condicionamento patológico são descritas por Werner Engel em seu trabalho sobre os efeitos psicológicos das experiências nos campos de concentração.²³ Quando o trabalho e a tortura se relacionavam de

forma inevitável, os valores positivos do trabalho e da autoridade eram anulados através dessa união condicionada de elementos incompatíveis. Dois padrões de resposta diferentes — o anseio de se expressar através do trabalho e o anseio de evitar o perigo e a tortura — tornavam-se inextricavelmente associados e portanto formavam um complexo patogênico. Muitas vezes, acontecia que uma pessoa submetida a esse condicionamento era forçada a assumir uma inércia permanente; depois de libertada do campo de concentração, ela continuaria a reagir com pânico à necessidade de trabalho. Além disso, para alguns, a experiência no campo de prisioneiros, onde a sobrevivência significava sofrimento continuado, fundiu num único complexo a vida e o sofrimento, e resultou em falta de vontade de viver, mesmo depois da libertação.

Nenhum condicionamento em seres humanos e em animais pode ser ilimitado e arbitrário, como afirmava o behaviorismo em sua forma mais extremada; vimos isso claramente na experiência com os porcos. As disposições *a priori* impõem limites e demarcam os canais de expressão dos animais e também nos seres humanos.

Indução Psíquica

É importante ter em mente que o funcionamento da associação é a expressão não apenas de um evento simplesmente mental (como normalmente é considerado). Também aponta para um processo energético através do qual uma imagem mental ou uma formulação das linhas de energia — os campos de realização dos arquétipos — torna-se aparente. De modo semelhante à limalha de ferro num campo magnético, as associações apontam as direções para a ação da emoção motivadora e dos impulsos irresistíveis. A experiência da associação demonstrou que os dois canais associativos, a similaridade e a contigüidade, são verdadeiras “linhas de transmissão” de energia psíquica; pois, como um gatilho, os elementos associados (sejam eles imagens, conceitos, emoções ou ações) invariavelmente ativarão a carga de libido do complexo total ao qual estão ligados. Portanto, tocar um ponto da ligação associativa é sempre como tocar um fio de alta tensão que invariavelmente conecta à origem da carga energética, isto é, ao arquétipo e ao complexo e aos padrões de imagem, emoção e comportamento.

Lidamos aqui com um fenômeno que pode ser chamado de *indução psíquica*, comparável à indução observada quando uma partícula de ferro é atraída e organizada no campo de força de um ímã e torna-se ela própria uma fonte de energia magnética. E é como se não apenas a limalha de ferro mas também aparas de madeira que estivessem por acaso espalhadas por ali também se tornassem carregadas (estas sendo análogas aos elementos contíguos). Assim, a parte carrega a carga energética, a libido do todo — *pars pro toto*, a lei da dimensão mágica do inconsciente, que é constantemente demonstrada na psicologia primitiva e psicótica.

Todos os elementos associados com os campos de energia arquetípica expressam e também ativam o núcleo arquetípico do feto como um todo, como a experiência clínica freqüentemente demonstra. Isso significa, por exemplo: na medida em que nossa vivência do paterno foi limitada a uma realização apenas

de um déspota ditatorial, isso pode resultar num complexo patogênico de pai que se exprimirá em medo e ressentimento diante de qualquer pessoa semelhante encontrada mais tarde na vida; no entanto, também nos sentiremos atraídos por tal pessoa, atraídos por ela em nossa busca desconhecida e não consciente daquilo “nunca visto antes”, a outra parte não realizada do arquétipo — vamos dizer, a estabilidade e a proteção. Assim, nossa busca de estabilidade e proteção será efetuada precisamente nos lugares errados, onde jamais poderá ser encontrada, seja no homem excessivamente despótico ou na pessoa meramente autoritária que usa um bigode preto parecido com o de papai. O resultado é um conflito profundo de emoções ambivalentes, que em geral produz um “dilema”. Ceder à atração aumenta o medo e a ansiedade; resistir à atração resulta em depressão e insatisfação, acompanhadas dos medos vagos e da ansiedade que delas resultam. Além disso, encontramos-nos inadvertida e involuntariamente envolvidos em nossos julgamentos e intentos racionais, e em oposição a eles.

Isso significa que nosso contato com o aspecto realizado do arquétipo de alguma forma associado com o pai real tende a ativar não apenas a resposta do seu complexo realizado correspondente, mas também o arquétipo total; as partes que *não* foram realizadas mas que lutam pela realização são tocadas através dos canais já disponíveis, embora sejam insuficientes e inadequados para uma expressão apropriada. Ocorre um tipo de efeito de vácuo, com uma sucção compensatória em direção à porção não vivenciada, a “busca do objeto externo nunca visto antes”. Somos então atraídos por um anseio do pai, mãe, amante, etc. “ideal”, que se torna ainda mais inatingível ou irrealista à medida que aumenta a discrepância entre a experiência real ou a ausência dela e os elementos não realizados.

Quando a realização é muito insuficiente, o impulso para a encarnação inerente do dinamismo arquetípico não realizado cria uma atração inconsciente compensatória proporcionalmente poderosa; o envolvimento em qualquer situação que corresponda aos elementos formais não realizados ocorre de modo reiterado, junto com o dilema que o acompanha. Podemos então buscar eternamente o pai ideal que propicie estabilidade ou a mãe afetuosa e protetora que nunca foi vivenciada na infância e assim nos encontramos envolvidos com os mais improváveis homens e mulheres, em especial aqueles que de fato se assemelham ao boêmio fraco que tivemos como pai, ou à megera que conhecemos como mãe. Continuamente ludibriados pela aparência superficial, esperamos desse tipo de pessoa aquilo que nunca foi vivenciado, e estaremos fadados a conhecer a decepção.

A seguir, quando o fracasso da realização foi relativamente parcial, há apenas um esforço para verter novo vinho em velhas garrafas; o princípio de inércia leva a uma tentativa de colocar o desconhecido em recipientes conhecidos, o que azeda a nova experiência.

Inércia Psíquica

A lei da inércia de Newton — a lei fundamental dos corpos — segundo a qual todo corpo se mantém em seu estado de repouso, ou de movimento, a menos que seja obrigado a mudar esse estado por forças exercidas sobre ele, apa-

rentemente afeta não apenas “corpos”, mas também qualquer coisa que apareça no tempo e no espaço. Na psique, a inércia é vista como uma tendência para a formação de hábitos e para a ritualização.

Um exemplo impressionante de inércia psíquica é descrito pelo zoólogo Lorenz.²⁴ Lorenz tinha uma gansa, Martina, que ele havia criado desde que saíra do ovo. Como os gansos não se apegam aos cuidados humanos, o zoólogo tentou ensinar à gansa a subir a escada que levava até o quarto dele, onde ela dormia. Ele a fazia entrar pela porta da frente, mas nesse lugar ela entrava em pânico, e, em vez de segui-lo diretamente para a escada que ficava à direita, corria até uma janela grande à esquerda a fim de alcançar a claridade do lado oposto à porta. Depois que se acalmava, andava obedientemente atrás dele até a escada. Nas noites subsequentes, ela continua a repetir esse padrão, indo primeiro até a janela antes de subir a escada, mas cada vez hesitava um pouco menos na janela até que finalmente vinha pela diagonal e aproximava-se da escada pela esquerda, e não diretamente da porta. Uma noite, Lorenz esqueceu de pôr a gansa para dentro na hora habitual. Quando afinal, ele abriu a porta, ela disparou impaciente por entre as pernas dele, direto para a escada, em vez de vir diagonalmente da esquerda. No primeiro degrau ela parou assustada, esticou o pescoço, grasnou, e parecia prestes a levantar vôo. Limitou-se a uma breve pausa, virou-se, retrocedeu quase em pânico até a porta. Então recomeçou seguindo seu percurso costumeiro pela diagonal. Dessa vez, ao atingir o quinto degrau, ela parou, sacudiu-se e “cumprimentou” — dois sinais de que estava tudo bem — prosseguindo então até a porta do quarto. Desse modo, Lorenz descobriu que um hábito tomara-se um ritual que não poderia ser quebrado sem causar grande medo.

Essa lei da inércia, característica de todos os complexos, não apenas nos faz tentar verter vinho novo em velhas garrafas, mas é também essencial para o sentido de estabilidade e permanência que é a base da consciência. A consciência, afinal, ocorre em termos de permanência no tempo e espaço. De fato, parece que a consciência e o sentido de um ego repousam sobre esse princípio de inércia que garante uma constância e uma estabilidade da vivência; ele fornece um conjunto de padrões para o julgamento e a comparação. Apenas com valores constantes é que podemos construir e estruturar um mundo no qual somos capazes de nos orientar. Nosso senso de identidade exige uma estrutura estabelecida de memória, imagens e experiências em termos das quais podemos sentir e nos expressar como “Eu”. Logo, a realização do potencial arquetípico sob a forma de padrões de hábito e de imagens permanentes moldados a partir de experiências pessoais parece servir como sistema de referência para o desenvolvimento da consciência e de um ego, o foco central da consciência. Graças a esse modo de desenvolvimento de consciência do ego, tudo aquilo que foi realizado tende a tornar-se fixo e permanente, até rígido, como parte essencial e base para desenvolvimento e para estabilização do ego.

Quanto mais ameaçado foi o ego pela ausência de certa constância na infância, pela falta de amor e afirmação, mais a instabilidade resultante é compensada pela rigidez, pela excessiva inércia psíquica. As formas originais de realização da energia arquetípica em complexos, com seus detalhes associados — as primeiras imagens de si próprio em inter-relação com o mundo —, tendem a permanecer rigidamente fixadas, até estereotipadas, sistemas de referência *a priori*, graças

aos quais a consciência se orienta. Consideramos e abordamos a vida tendo em mente os valores e o condicionamento ocorridos na infância, isto é, tendo em mente nossos complexos. Isso explicaria por que nosso sentido de ser e de segurança estão tão ligados a nossos sistemas de referência costumeiros e realizados pessoalmente, não importando quão obstrutivos e destruidores eles possam ser. Todo desafio a nossos padrões de hábitos pessoais e nossos valores costumeiros é sentido como uma ameaça de morte e de extinção de nós mesmos. Invariavelmente, tais desafios evocam reações de ansiedade defensiva, algumas vezes produzindo o fanatismo neurótico e até psicótico com os quais estamos tão familiarizados nos indivíduos, grupos e massas. Essas reações de defesa até possuem um caráter quase religioso, pois dizem respeito à nossa relação mais profunda com a existência e com seu mistério. As inovações, as influências culturais “estrangeiras” novas ou diferentes normalmente evocam rejeição e fanatismo religioso, independentemente dos seus méritos ou deméritos. Nesse contexto podemos também entender o simbolismo da morte e do renascimento ligado a qualquer processo de transformação e à insistência na necessidade de “morrer” como um complemento necessário desta fixidez da existência no ego isoladamente. A prática da terapia de choque estilhaça o complexo distorcido de ego até o ponto da extinção; então o contato pode ser restabelecido com a esperança de formar novos padrões. A lavagem cerebral causa o mesmo tipo de estilhaçamento ou regressão do ego através da privação, da inanição, do ostracismo social por companheiros de cela, do ataque insistente e impiedoso a pontos de vista básicos e à percepção corporal; isso provoca uma experiência de fragmentação do ego semelhante à morte, que é então seguida pela reconstrução em termos da nova ordem estrutural desejada.

Como é de se esperar, vivenciamos a inércia psíquica de maneira mais evidente quando os arquétipos dos pais estão envolvidos. Tentativas de oposição aos padrões estabelecidos na infância podem infundir terror no adulto porque esses padrões foram incorporados sob o fascínio daquilo que toda criança vivencia como a autoridade mágica ou divina dos pais. Os pais representam os elementos fundamentais da vida e são os “grandes mestres” da humanidade. Nesse sentido, são os representantes de Deus na Terra. Aquilo que foi evocado e incutido na criança por eles, em especial os modos de vivenciar a vida natural (a mãe) e a ordem (o pai), não pode ser desafiado sem medo ou pavor de paralisia, se é que pode mesmo ser desafiado. Os complexos condicionados pela mãe e pelo pai continuam a funcionar como se a prensagem de um disco a partir de um disco-matriz tivesse ocorrido no indivíduo e como se a cópia do disco continuasse então a tocar pelo resto da vida.

Um exemplo pode esclarecer a sutileza desse processo. Uma paciente relatou uma história na qual foi comprar um vestido; quando encontrou um que lhe agradava não conseguiu realmente se decidir a comprá-lo. Parecia que lhe caía bem demais ou que ela gostava demais dele; ela o julgava muito bom ou excessivamente elegante para ela. Um ou dois dias depois, seu julgamento racional prevaleceu e ela decidiu-se, afinal, a comprá-lo. Mas então foi assaltada por uma apreensão bastante irracional acerca de voltar à loja e encarar a vendedora. Temia que a vendedora a recebesse com um furioso: “Eu lhe disse! Você não tem gosto; só me faz perder tempo!” À medida que a paciente fazia associações com tudo

isso, tornou-se claro que estas eram as reações de sua mãe em relação a ela no passado. Quando criança, ela fora forçada a achar que apenas roupas sem imaginação, sem charme e com aparência de saco eram adequadas para uma garota decente. Seu próprio interesse por roupas mais femininas e atraentes era condenado como sendo de mau gosto. Quando, depois de fracos protestos iniciais, ela cedia ao modo de pensar da mãe, era invariavelmente caracterizada da maneira descrita acima, que agora projetava na vendedora. Assim, "seu disco fora prensado", e mesmo sendo já uma mulher madura, sua capacidade de escolher era refreada, o que a impedia de encontrar seus próprios padrões.

Realização na Infância

A fim de esclarecer nossa visão do processo de realização, pode ser útil resumirmos as diversas formas que ele costuma assumir com relação aos arquétipos constelados pela unidade familiar original (primeiro pai e mãe, mas também irmão e irmã). A realização dos arquétipos da mãe e do pai pode ser relativamente favorável, em conformidade com um relacionamento harmonioso com homens e mulheres, autoridades, o sentido pessoal de responsabilidade, etc., na infância e na vida posterior. A tensão do relacionamento entre fatores arquetípicos e pessoais é suficiente então para fornecer força de motivação, mas não é excessiva ou ausente como quando a realização ocorre em circunstâncias desfavoráveis nas quais as figuras paternas e maternas são destrutivas, opressivas ou simplesmente não estão presentes.

Uma realização desfavorável causará relacionamentos discordantes marcados por uma atitude defensiva, retraimento ou atração inadequada em termos das expectativas condicionadas. Por exemplo, se a mãe de um homem funciona como uma mártir santificada, então sua expectativa do tema de vida de apoio, amor e carinho maternal contém o tema do martírio. Uma mulher martirizada é atraente tanto interna como externamente, como companheira e como figura da alma, embora a visão consciente possa ser completamente oposta. O refrão inconsciente segue mais ou menos assim: uma mulher, para ser digna, tem de ser uma mártir ou tem de ser transformada em mártir. E a *anima*, a mulher interior do homem, que é realizada através do modo que ele vivenciou a mãe, faz com que ele próprio aja como um mártir, inconscientemente e até mesmo contra sua vontade.

Um aspecto da realização desfavorável que talvez não seja suficientemente levado em consideração pode surgir devido a um relacionamento aparentemente exclusivo e harmonioso com os pais, ou até devido a uma atmosfera doméstica exclusivamente agradável criada por uma ausência ilusória de desavença familiar. Quando as manifestações arquetípicas tornam-se muito glorificadas por meio de uma realização positiva irrealista, muitas vezes os aspectos negativos não podem ser aceitos quando são encontrados posteriormente na vida. Também, diante de tanta "bondade" os próprios aspectos negativos da pessoa parecem ainda mais desprezíveis e perversos; eles têm de ser reprimidos sem piedade. O equilíbrio humano completo no qual nossas vidas operam é que é ideal para a realização compara o preto com o branco. Desnecessário dizer; esse equilíbrio ideal raramente é encontrado, se é que isso jamais ocorre.

Um problema especial ocorre quando a personificação do arquétipo é retardada pela relativa ausência da "chave", as experiências pessoais precipitadas: um pai ou mãe fracos ou ausentes, por exemplo, ou a ausência de uma situação típica. A chave ausente ou fraca não consegue abrir a fechadura. Permanece o anseio irresistível de encarnação da imagem — de fato, ele é intensificado por meio da falta de descarga energética que normalmente ocorre no "reconhecimento" daquilo que é procurado e na interação com esse elemento. Já que o condicionamento através de uma experiência humana inexistente ou é frustrado, a expectativa de imagem não se tornou associada com as dimensões, limitações e fraquezas humanas, nem foi por elas modificada. Permanece arcaica, mágica ou inteiramente mitológica e sem contato com a realidade. A expectativa torna-se tão exagerada e irrealista que nenhuma situação ou pessoa real consegue satisfazê-la. Repetidas tentativas frustradas de encarnar a imagem condicionam o anseio; torna-se um retraimento, semelhante a um reflexo, face a novas tentativas similares. A energia que é retirada do mundo externo permanece focalizada exclusivamente na imagem primitiva inconsciente com sua numinosidade arcaica. A ausência de uma atmosfera doméstica protetora e afetuosa, digamos, pode resultar numa busca regressiva e bastante irrealista, na verdade numa exigência (muitas vezes exagerada ao extremo), da chave que falta, que assim se torna uma obsessão pelo resto da vida. Devido ao exagero irrealista das exigências que não aceitam as possibilidades realistas, elas não conseguem encontrar nem mesmo uma satisfação relativa ou mínima, portanto aumentam e cria-se então um círculo vicioso. A buscar para sempre o amor que nossos pais não conseguiram nos dar, podemos fazer exigências tão irrealistas a nossos parceiros que um relacionamento se torna impossível. Então nos sentimos mais uma vez privados do amor pelo qual ansiamos e nossa exigência aumenta, com a repetição do impasse dela resultante.

Outro exemplo desse fenômeno é encontrado no sonho de um rapaz cujo pai era fraco e tímido e que nunca aceitava correr risco algum. O paciente sonhou que queria tomar parte num jogo de futebol, mas notou que os jogadores estavam armados até os dentes com revólveres e pistolas, e que tinham a intenção de usar. Em razão disso, decidiu fugir e esconder-se em Copenhague.

O simbolismo do jogo de bola é o da batalha da vida e da individuação. A bola, o elemento focalizador da libido, move-se para cá e para lá no conflito de opostos. Aqui os jogadores aparecem sob uma forma arcaica — os antigos ritos lúdicos eram, de fato, ritos de vida ou de morte, com armas de verdade; o jogo e a luta eram sinônimos.²⁵

Essa assustadora implicação das imagens arcaicas insuficientemente realizadas continua a afugentar nosso paciente da competição da vida. Ele encontra refúgio em Copenhague, à qual associava o Tivoli, isto é, um parque de diversões, a única forma à qual seu anseio de jogar havia se tornado condicionado na ausência de um pai batalhador. O resultado era a inércia devido a um hedonismo regressivo infantil, às vezes interrompido por erupções de uma agressividade assustadora e descontrolada.

Outro paciente, cujo pai raramente fazia um ato de presença e que, na verdade, depois do divórcio acabou desaparecendo por completo, sonhou que *após recusar-se a participar de um jogo de futebol na escola, verificou que se encon-*

trava num porão, diante de um rato enorme. O animal, cheio de ódio, mostrou-lhe os dentes e ameaçou pular na sua garganta e matá-lo.

Aqui o poder fálico do dente que morde (o rato) aparece na sua forma mais inumana, regressiva, ctônica e infernal, no Hades, por assim dizer, pairando de forma destrutiva, já que sua encarnação através do jogo condicionador da vida não ocorreu. Esse paciente nunca havia encontrado sua masculinidade; logo, ele se recusava a jogar por não confiar em sua força. A energia agressiva não-assimilada voltou-se contra ele, por assim dizer, já que não fora ativada para estar *com* ele. Isso o levou a uma depressão suicida. O sonho descrito acima ocorreu quando o paciente saiu de um estado de coma resultante de uma tentativa de suicídio.

Recapitulemos: o primeiro encontro entre a criança e os pais ou figuras paternas não apenas realiza mas também serve de intermediário — entre a numinosidade irresistível da urgência arquetípica e a capacidade de vivência humana. Para a criança, o pai e a mãe parecem figuras divinas poderosíssimas; são as primeiras representações do divino sobre a Terra; Deus não é apenas a projeção do pai, como Freud a via de forma exclusiva, mas o pai e a mãe carregam as projeções dos arquétipos masculinos e femininos do divino.

Ao vivenciar os pais em suas fraquezas e limitações humanas, em sua falibilidade, acessibilidade e humor, a criança vivencia o fato de que os “poderes” interiores e exteriores não são absolutos (se fosse o caso, as únicas alternativas seriam a exteriorização obediente não condicionada ou a resistência igualmente absoluta). Podemos abordá-los e manter um relacionamento com eles, e desse modo sua carga energética pode ser assimilada pela personalidade consciente em vez de permanecer fixada nos complexos interferentes. Ela aprende que os anseios arquetípicos não precisam ser necessariamente e sempre considerados em seu significado manifesto e ser atendidos de forma não-crítica. A criança aprende a não confundir os anseios simbólicos com a realidade prática concreta. Exteriorizar um mitologema literalmente seria loucura total. É sempre uma questão do quanto pode ser conscientizado em termos daquilo que é humana, prática e eticamente possível. Portanto, também podemos resistir aos arquétipos e com eles barganhar — a fim de assimilá-los de maneiras realisticamente possíveis, mas jamais devemos negligenciá-los de forma inconsequente.

Daí resulta que a inacessibilidade dos pais através da ausência, do distanciamento, da rigidez ou da brutalidade torna ainda mais difícil para uma pessoa aprender como lidar com os seus complexos, suas forças interiores, já que nas primeiras realizações desses complexos através dos pais, não aprendeu como abordá-los, como relacionar-se ou lidar com eles.

Realização na Vida Adulta

No nível do adulto, a realização arquetípica ocorre principalmente em termos das atitudes do indivíduo para com seu trabalho, seus semelhantes, amigos, inimigos, competidores, pessoas amadas e o seu grupo social. Apenas numa segunda fase ele se torna um problema para si próprio. As atitudes em relação ao trabalho e aos semelhantes foram então predeterminadas por seu relacionamento

com a família, o pai e a mãe, condicionadas em termos de produtividade social agressiva e inter-relacionamentos emocionais respectivamente. Mas o adulto jovem em geral os considera como expressões de sua escolha voluntária e de seu pensamento individual, e racionaliza-os em termos das convicções dos ideais do ego, *Weltanschauung*, por meio das quais tenta então estabelecer sua identidade pessoal. Desse modo, ele tende a ignorar a base arquetípica desses mesmos sentimentos, julgamentos e conceitos racionais. Isso porque eles próprios se baseiam em seus complexos ou, conforme vão sendo reformulados e adquiridos, tendem então a ser condicionados pelos padrões coletivos dominantes (ou em oposição a eles), por padrões filosóficos, políticos, religiosos ou simplesmente coletivos, elegantes ou hollywoodianos predominantes, todos eles variantes de temas arquetípicos, indo e vindo segundo seus próprios ritmos autônomos.

O funcionamento adulto opera então em dois níveis: aquele dos complexos determinados na infância e que ainda persistem e aquele dos julgamentos, sentimentos e idéias conscientes, que são, no entanto, parcialmente determinados por complexos e também parcialmente adquiridos sob a influência de fatores pessoais há pouco constelados, em especial dentre eles o anseio de criar um sistema de referência individual, independentemente daquilo que é sentido como tradicional e adquirido na infância, ou em oposição a isso. Esses dois níveis estão muitas vezes em conflito, ou pelo menos em desacordo um com o outro. E esse conflito é projetado de modo a parecer uma difícil oposição ou frustração vindas “de fora”.

Uma pessoa emocionalmente reprimida como resultado do condicionamento ocorrido na infância pode, quando adulta, “acreditar” na espontaneidade emocional e forçar-se a agir como se a tivesse. Isso produz uma aparência pouco convincente incapaz de gerar a resposta emocional ansiada nos outros. É provável que ela ponha a culpa pela falta de espontaneidade emocional não em si própria — isso ela acredita já ter superado — mas nos outros.

O homem que vivenciou o pai despótico que usava bigode preto não apenas tem uma certa imagem de pais e uma certa expectativa das manifestações exteriores do mundo da lei, da ordem e da disciplina; ele *mesmo* agir de modo ditatorial e arbitrário em situações que exigem uma reação paternal ou disciplinada. Rejeitará qualquer situação que canaliza o arquétipo por meio da responsabilidade e da estabilidade, que não fazem parte de sua vivência realizada, enquanto ao mesmo tempo procura esses atributos onde não pode encontrá-los. Contudo, é no mundo externo e nas outras pessoas que ele vê e combate aquilo que, de fato, é o seu próprio padrão de reação “embutido”; os complexos não conscientizados são então projetados como “sombra” (ver Capítulo 10), dando origem a ilusões e conflitos intermináveis.

Se queremos resolver esses conflitos e ilusões, torna-se necessário compreender a formação dos complexos no passado e aceitar responsabilidade por nossas ações, já que resultam dos complexos no presente. A vida e as pessoas devem ser abordadas através da diferenciação entre as imagens que nos informam (muitas vezes erroneamente) acerca das pessoas e objetos externos, e o significado que deles deve ser extraído, quando considerados como imagens da nossa própria estruturação psíquica interna. Começamos aí a perceber os problemas externos como reflexões ou projeções da nossa própria natureza interna. A vida,

à medida que se desenvolve para nós, informa-nos: “Assim sois vós.” Nossos encontros durante a vida nos fornecem uma visão simbólica hipotética do tipo “como se” dos nossos *selves* não reconhecidos.

O amadurecimento psíquico exige que nos tornemos capazes de reconhecer a unilateralidade dos nossos complexos distorcidos e as projeções a eles ligadas; exige ainda que desenvolvamos a capacidade de realizar e integrar pelo menos alguns aspectos das porções até então não realizadas dos arquétipos e que suportemos os conflitos surgidos da experiência das contradições mútuas e ambivalências inerentes dos arquétipos em termos dos nossos complexos. Isso se torna possível quando testamos nossa realidade em encontros de relacionamento e somos capazes de considerar uma abordagem simbólica dos nossos impasses e encontros problemáticos e matizados pelo afeto como se eles nos apresentassem uma imagem refletida das nossas próprias naturezas não conscientizadas. A necessidade de incorporar aquilo que o condicionamento unilateral da pessoa deixou de lado vai revestir de atração — até de fascínio — aquelas pessoas que apresentam essas características.

Num certo sentido, toda projeção pode ser encarada como passo “intencional” rumo à realização. (Por sua vez, se o processo de realização tiver de perder seu caráter absoluto e irresistível, acabará sendo realizado também como projeção.) Por exemplo, a tendência tirânica que se torna parte da nossa constituição através de um encontro com um pai tirânico pode posteriormente nos repelir quando encontrada sob a forma de firmeza e disciplina em outras pessoas. Faz-se então necessária a conscientização de que o elemento repelente é a projeção do aspecto unilateral do arquétipo do “paterno” que foi realizado em nós. Ao comparar e reconhecer a tensão do conflito entre a arbitrariedade tirânica (que projetamos e agora reconhecemos como parte da nossa constituição) e a firmeza e disciplina de outra pessoa (o “gancho” da projeção), temos condições de chegar a ver e começar a vivenciar aquela parte do arquétipo que nos faltava e que poderíamos continuar a rejeitar, pois não tínhamos condição alguma de reconhecê-la.

Realização na Segunda Metade da Vida

Apesar das nossas tentativas mais heróicas, não conseguimos atingir a perfeição. Permanece o conflito entre aquilo que exige conscientização e aquilo que é possível entre a realização parcial ocorrida na infância e as porções não vivenciadas e não satisfeitas.

Nesse momento, as imagens arquetípicas nos oferecem aquilo que está potencialmente contido no reconhecimento de que nosso modo de funcionamento é unilateral e não representa a totalidade do modo de vivência típico do homem. Para a pessoa cujo complexo paterno foi realizado por meio de uma experiência ditatorial, o mundo do paternal existe exclusivamente sob essa forma. Para ele, por exemplo, o mundo da ordem, da disciplina e da iniciativa manifesta-se na arbitrariedade despótica, e, portanto, o é. A possibilidade de que poderia vivenciar essa manifestação unilateral como apenas a melhor expressão possível de um arquétipo transcendental abrangente nem mesmo lhe ocorre quando está

dominado por um complexo patológico. A parte que se destina à realização apresenta para ele o todo desconhecido e ele não se dá conta de que qualquer coisa além disso poderia ser conhecida. As imagens para ele podem falar então em termos do “Velho Sábio”, mostrando-lhe aquilo que lhe faltava e ainda tem de lutar para incorporar, ao tentar alcançar a inteireza.

Nessa fase de investigação a respeito da nossa unilateralidade pessoal, podemos reconhecer a atividade do inconsciente como envolvida com o desenvolvimento; ela não apenas critica e obstrui, mas também nos mostra quais são os novos elementos que procuram expressão. Os sonhos e as fantasias apontam para os aspectos particulares não vividos e não conscientizados antes que uma realização simbólica se tome possível.

A simples compreensão interpretativa não consegue substituir o processo de vida. Para desenvolver a capacidade de aceitar os outros, devemos primeiro vivenciar a aceitação; para poder ousar, devemos primeiro vivenciar a ousadia de um outro ser humano. Demasiada ênfase na compreensão antes da vivência, ou numa interpretação prematura, pode até extinguir uma experiência de vida crucial. Por outro lado, a falta de interpretação das nossas projeções e a incapacidade de compreender o caráter simbólico das nossas imagens, anseios emocionais e impulsos irresistíveis podem levar a atos irracionais ou destrutivos e nos encaminhar ocasionalmente para os mesmos impasses.

Nessa realização dos elementos não vivenciados antes, notamos duas fases: poderíamos chamá-las de realização concreta e realização simbólica.

Realização concreta

Os novos elementos, da maneira que os encontramos de início, são relativamente primitivos e compulsivos; podemos perceber que o fascínio por uma pessoa que constela aspectos de sentimentos inteiramente novos é talvez exagerado, contudo não somos capazes de nos libertar do seu poder. E, de fato, é possível que isso tenha de ser vivido até o fim no interesse de uma vivência consciente na concretude real. Muitas vezes, é bastante difícil determinar aquilo que deve ser vivenciado simbolicamente e aquilo que deve ser vivido na realidade concreta externa; por assim dizer. Um caso de amor pouco convencional, por exemplo, pode ser vivido no reconhecimento de que talvez seja o meio para um movimento mútuo em direção à inteireza, uma realização do potencial crescente em cada pessoa enquanto existir entre os parceiros a característica irresistível, ou pode exigir por fim um compromisso pleno em termos cotidianos. Num outro tipo de situação, nosso chefe autoritário pode tornar-se mais tolerante uma vez que reconhecemos nossa própria natureza ditatorial projetada nele — embora também possamos descobrir que a situação ainda é inviável apesar da nossa maturidade psicológica maior. De qualquer modo, é importante tentar dar ao aspecto simbólico o devido reconhecimento e tentar compreender o significado daquilo que está acontecendo em termos das projeções envolvidas.

O encontro pessoal é indispensável para a realização e para a conscientização do nosso potencial inato. A satisfação humana, o desenvolvimento de maturação e a realização individual não podem ocorrer apenas através do retraimen-

to analítico introvertido; exigem o encontro de um *Eu* com um *Tu*. Mas o encontro também não é capaz de levar a um relacionamento verdadeiro a menos que ocorra simultaneamente com uma busca introspectiva interior.

Podemos ajudar nosso crescimento psíquico se formos capazes de reconhecer que o herói ou o monstro, a protetora altruisticamente amorosa ou a bruxa devoradora, não são necessariamente as únicas características presentes nas pessoas que encontramos. . . nem mesmo nossos pais “são” apenas bruxas, tiranos ou modelos de sabedoria. Os relacionamentos que nos excitam, nos atraem ou nos repelem personificam os “grandes temas” arquetípicos que foram trazidos à percepção de modo mais ou menos adequado durante a infância por nossos encontros familiares; agora eles nos confrontam ocasionalmente, fazendo com que renovemos antigos encontros ou completemos ou compensemos aquilo que ainda está incompleto. Assim, nossos encontros emocionais com os outros, quando significativos, sempre constelam projeções.

Realização Simbólica

Afinal, atingimos os limites daquilo que, em termos de mudança ou conquista, ainda parece possível, tanto subjetivamente, devido à nossa incapacidade relativa para exteriorizar tudo o que exige expressão, como objetivamente, quando os costumes, padrões ou limitações externas demonstram ser um obstáculo intransponível, quando a incorporação direta seria simplesmente absurda ou destrutiva, ou quando somos confrontados com o impasse de virtudes, medos e necessidades conflitantes igualmente válidas. Então é o significado que pode para tornar-se parte das nossas vidas e não a expressão concreta daquilo com o que nos confrontam as imagens e projeções. Muitas vezes aquilo que é vivenciado como um impasse demonstra ser uma iniciação à experiência simbólica.

Muitos dos nossos impulsos, particularmente quando inconscientes, são animalescos, primitivos, compulsivos e potencialmente destrutivos para nossa estatura humana. A conscientização e a compreensão profunda de suas implicações simbólicas reduzem a compulsividade e podem levar a uma transformação dos impulsos. A conscientização das projeções e dos significados simbólicos envolvidos permite-nos *representar* mais do que *exteriorizar* cegamente, isto é, fornecer expressão consciente aos anseios irresistíveis dentro do âmbito daquilo que é possível, construtivo ou pelo menos mutuamente aceitável. O homem descrito no Capítulo 1 não precisou mais prostrar-se diante de cada mulher a fim de ser sexualmente potente depois que compreendeu e foi capaz de vivenciar o respeito pelo mundo do feminino.

Contudo, como podemos lidar com os impasses que ocorrem quando descobrimos que somos confrontados com o terror de conflitos aparentemente insolúveis? O que devemos fazer se estamos seguindo uma abordagem válida que nos coloca em conflito com outra, igualmente válida? Quando nos damos conta daquilo que está acontecendo, devemos continuar a seguir o velho e inadequado padrão condicionado, ou devemos tentar quebrá-lo e encontrar novos caminhos? Podemos perceber, por exemplo, que nosso padrão antigo envolve ser intencionalmente dominador. Se tentamos lutar contra ele, dizendo a nós

mesmos que devemos parar de ser dominadores, continuamos e enfatizamos a atitude dominadora ao aplicá-la contra nós mesmos — e sem nenhum resultado.

É quando nos deparamos com tais situações de conflito, para as quais uma solução racional não parece possível, que uma experiência simbólica pode nos levar além do impasse. Primeiro, entretanto, é essencial que os elementos do conflito ou do impasse sejam compreendidos conscientemente e reconhecidos no sentido de ser vivenciados como partes da própria constituição da pessoa e de sua maneira de reagir, e que sejam vistos em sua significação simbólica que aponta para nosso conflito de personalidade inerente mais fundamental. Então descobrimos que compreensão e boa vontade não são suficientes; a compulsão e a ansiedade continuam (talvez até de forma mais dolorosa por causa da conscientização). Descobrimos agora que o impasse deve ser suportado, que nosso ego é incapaz de fornecer uma solução. Os conflitos psicológicos não podem ser resolvidos pela simples vontade, pela escolha consciente de um lado, e pela tentativa deliberada de impor novos esquemas. Por outro lado, aquilo que conseguimos compreender conscientemente, e que tem para nós um significado real, pode então ser suportado. Apenas o sofrimento sem significação é insuportável. Quando tentamos escolher um lado ou jogar um lado contra o outro, invariavelmente aumentamos a força opositora e portanto derrotamos nosso próprio esforço. Um conflito psicológico só pode ser trabalhado através da manutenção dos dois lados, com uma extrema conscientização dos significados e das implicações; através da crucificação, por assim dizer, na dor dos opostos conflitantes *sem nos identificar* com nenhum deles. Isso significa que devemos evitar tentar exteriorizar ou mudar qualquer um dos lados de forma indiscriminada ou inadequada. Não é necessário que nos sintamos obrigados a resolver o impasse ou eliminá-lo.

Isso levanta novamente a questão da diferença entre a disciplina e a repressão. Diante de um conflito aparentemente insolúvel, consciência e disciplina são necessárias. A repressão é algo diferente; é o ato de fechar os olhos a fim de evitar o sofrimento da disciplina. A repressão sempre suscitará uma contra-atividade compensatória do inconsciente, que, pela porta dos fundos, forçará sobre nós exatamente aquilo que estamos tentando reprimir. Por outro lado, se for necessário, a disciplina consciente — o planejamento deliberado, o controle ou direcionamento dos nossos atos levando em conta seus efeitos, ou a renúncia da ação — pode ser tolerada e é eminentemente humana. Logo, devemos de início permitir que surja aquilo que foi reprimido, de modo que possamos vivenciá-lo conscientemente; mas, aí talvez seja necessário controlar seu aspecto destrutivo e colocá-lo sob nossa disciplina consciente.

Quando padecido dessa maneira, o conflito de anseios, sentimentos, deveres, etc. em oposição, suscita por fim aquilo que Jung chama de símbolo reconciliador. Isso surge, não da imaginação ou da fantasia do analista, nem do espírito inventivo do paciente, mas espontaneamente do próprio inconsciente, e o símbolo é muitas vezes também um tema arquetípico. É a expressão do modo pelo qual a psique objetiva transcende o impasse de conflitos irresolúveis através da ação renovadora, resolutiva ou reconciliadora dos arquétipos.

Um executivo de meia-idade, muito bem-sucedido em sua vida profissional, sentia que se aproximava de um sentimento sempre crescente de depressão

e de uma sensação de falta de significado, que resultavam em inércia e isolamento. Tentou enfrentar esse estado esforçando-se cada vez mais. No entanto, isso apenas agravou a situação. Contudo, se permanecesse num estado de inércia, nada aconteceria. Por outro lado, quando insistia, segundo sua forma habitual, em esforçar-se a exercer mais atividades, a depressão apenas se acentuava. Foi no meio desse dilema, para o qual o analista não tinha nenhuma resposta pronta, que o paciente teve o seguinte sonho:

“Estava na cama com uma moça e havíamos acabado de ter uma relação. Então ouvi uma voz que dizia em húngaro — a minha língua materna — que eu não merecia o *fa* ou *fasz*, não tenho certeza qual, talvez ambos.”

Em húngaro *fa* significa madeira, *fasz* significa pênis. Portanto, ele não merecia o pênis que é madeira. Ele se dava conta de que, no sonho, o queria muito e era a moça que não permitia que ele o tivesse. Num primeiro momento, isso parece ser um sonho de castração. Entretanto, não havia dúvida quanto à potência ou vigor da sua masculinidade, em termos de agressividade enérgica; de fato, ele era um garanhão e o sonho mostrava claramente que seu desempenho na cama fora muito satisfatório.

A linguagem obscura desse sonho alude mais uma vez a um tema arquetípico. O falo de madeira é um objeto de culto bastante difundido. Na Índia, durante o festival da primavera, os homens dançam com falos de madeira. No antigo Egito, o falo de madeira era carregado como um objeto de culto processional e representava o falo de Osíris. Osíris foi mutilado por Seth, seu irmão maldo, que personifica o desejo animal. Osíris foi desmembrado e espalhado em milhares de pedacinhos por toda a Terra. Encontrado por sua irmã Ísis depois de uma longa e tediosa busca, teve seu corpo reconstituído. Faltava, entretanto, o seu falo, e Ísis o substituiu por um falo de madeira — não nascido de forma natural, mas criado — que significava uma criatividade que não é da carne mas do espírito, o falo da imortalidade. Com esse falo, Osíris gerou, com sua irmã, a criança chamada Hórus, o novo sol nascente — a consciência.

O paciente associava a jovem do sonho à busca do sucesso meramente superficial, ao oportunismo impaciente e ao materialismo. Logo, essa jovem — seu oportunismo extrovertido — queria privá-lo de um falo, que era a significação da profundidade espiritual, o poder criativo que faltava ao paciente, que só pode ser encontrado através da procura meticulosa e da renúncia às satisfações materiais imediatas. O sonho então afirma: no seu relacionamento atual com sua fascinação inconsciente com o sucesso, você nunca encontrará a criatividade, que só pode ser encontrada através do sofrimento e da busca paciente. Não é uma questão de fazer ou não fazer, de esforçar-se mais ou desistir, mas sim de encontrar um significado mais fundamental tanto no fazer como no não-fazer.

Todos nós, pelo menos em alguns momentos, estamos inclinados a sentir que a realidade das nossas vidas está aquém da nossa imagem intuitiva de algum tipo de completude. Contudo, desse modo, perdemos de vista o fato de que a imagem da totalidade destina-se ela própria a ser uma imagem simbólica, que aparentemente nunca deve ser atingida literal ou finalmente — uma estrela-guia que determina uma direção ao viajante e não um objetivo a ser atingido concretamente. O modo de aproximar-se da completude parece então consistir em dar um passo de cada vez em termos precisamente daquilo que é, ao mesmo tempo,

como se estivesse relacionada com um padrão abrangente. O símbolo da totalidade como uma suposição, mas, num outro sentido, também pode tornar-se uma experiência real mais do que uma simples suposição. Podemos descobrir que, mesmo quando nos sentimos fragmentados, um sentido de totalidade surge da tentativa de ver e aceitar *todos* os elementos, tanto os destruidores como os dinâmicos, da forma como se apresentam em determinado momento, exclusivamente na balança de julgamento do significado que deve, de quando em quando, ser mais uma vez descoberto. Um elemento que não deve ser ignorado é, evidentemente, o mundo dos padrões convencionais — mas este é apenas um, e deve ser considerado em sua perspectiva com os elementos individuais negligenciados. Toda vida humana se desenvolve em torno do conflito. Este pode ser entre a individualidade e as circunstâncias; mas também pode acontecer dentro da própria individualidade como um conflito de padrões, de virtudes, de anseios e de necessidades — como um conflito de impulsos arquetípicos com outros impulsos arquetípicos —, e como um conflito entre realizações iniciais fragmentadas ou distorcidas dos arquétipos e seus anseios inatos de totalidade e de harmonia. A aparente inevitabilidade do conflito entre os “poderes” arquetípicos pode fazer-nos viver a vida como um impasse sem esperança e sem sentido. Mas também podemos descobrir que o conflito é a expressão de um padrão simbólico ainda a ser intuído. Ele pode ser vivido como se fosse um drama teatral, o jogo da vida ou dos deuses, com o propósito de vivenciar o significado fundamental. Todo drama progride partindo do conflito, passando pela crise, para chegar ao impasse ou à lise, e exige um vilão — do mesmo modo que toda música precisa de consonância e dissonância, de vozes uníssonas e de vozes conflitantes. Quando conseguimos sentir, junto com Goethe, que “tudo o que é transitório é apenas um símbolo”, então a significação pode ser encontrada não apenas na criatividade, na alegria e no amor, mas também no impasse, no sofrimento e no conflito. Então a vida pode ser vivida como uma obra de arte; a pessoa não a vê em termos de um elemento apenas — forma ou conteúdo ou “ser fiel para com os materiais”, mas também pode vir a encará-la em termos da interação de cada elemento nele existente em determinado momento, todos eles facetas diferentes daquilo que denominamos o mito da vida da pessoa. A percepção consciente na vivência que a pessoa tem do maior número possível dessas facetas é obviamente uma tarefa fundamental, uma tarefa que requer grande coragem e grande capacidade para a experimentação imaginativa consigo mesmo — suportando e aguardando, amando e sofrendo.

O Mitologema da Busca do Símbolo

A totalidade da vida pode ser vista como uma busca do símbolo. Esse tema desafia-nos sob as diferentes facetas e variações daquilo que — para usar a expressão de Goethe — poderíamos chamar de *Urphenomenon* ou *Urmythos*, um mito arquetípico; isto é, um fenômeno básico fundamental, um tema aborígene, no qual a vivência humana tende a se exprimir. As mitologias, imagens e padrões de Gestalt particulares de sentimento e ação podem então ser considerados como variações individuais do tema básico.

Esse *Urmythos* tende a ser postulado como sendo constituído de certos elementos:

Um sentido do absoluto ou do vazio, que é a vacuidade e a plenitude e a nulidade e o absoluto da existência, todos em um.

A diferenciação em elementos separados; a criação, que é a separação ou divisão do uno em dois e em muitos; a luta que então surge do conflito dualista; a necessidade da redenção.

Busca e sofrimento, amor e desejo como anseio de união.

Conquista, descoberta, satisfação e união.

Perda e renúncia.

Redenção, a ilusão da existência: redenção pela conscientização do "jogo" da vida.

Volta ao uno ou união com ele, voluntária ou involuntariamente.

O eterno retorno; o renascimento e os ciclos da eternidade.

Esses elementos são expressos numa profusão de mitos. As histórias da criação começam todas com o vazio absoluto. O livro do Gênesis fala da diferenciação do vazio em Céu e Terra, o caos grego e o Tiamat caldaico são separados de modo semelhante. Surgem os Pais do Mundo, o Céu e a Terra; a criação significa a chegada da luz — da consciência que separa ou divide o *Uno* aborígine. Então há a ameaça ou o perigo de voltar à não-diferenciação, como nos mitos do dilúvio. Os diferentes mitos exprimem a batalha da luz contra as trevas, do bem contra o mal; o herói abate o dragão das trevas e do caos, o herói exerce seu próprio poder e empreende a busca de uma postura consciente frente ao Grande Enigma ou ao poder encantador da regressão. Aquele que traz a luz sofre, corteja a princesa, vivencia o perigo, a traição, o ciúme, a felicidade ou a renúncia. O herói passa pela provação ou tortura ou ameaça de aniquilação, encontra a sabedoria e o amor, é crucificado, morre e renasce. Esses são os temas fundamentais dos quais todos os mitos são uma parte ou uma variação, algumas vezes enfatizando o aspecto feminino da experiência, mas com maior frequência afirmando-a do ponto de vista masculino. (Na nossa cultura cristã, uma expressão conhecida desse tema grandioso é o "Credo" da Missa: a afirmação da crença em Deus, o Criador, do qual o Filho foi encarnado, que viveu, sofreu, morreu e ressurgiu e voltará.)

A busca do herói ou da heroína e o seu encontro com antagonistas mitológicos pode ser resumido, em linguagem psicológica, como o encontro do ego com os elementos formais típicos e sempre recorrentes da psique. Para a pessoa que trabalha com o inconsciente, surgem os problemas da adaptação inicial aos mundos exterior e interior (tipos psicológicos); o grupo coletivo continente (a persona); o conflito com a parte reprimida ou inaceitável da personalidade da pessoa (a sombra); a necessidade de estabelecer um relacionamento com os elementos contra-sexuais secundários na psique — masculinos (anima) ou femininos (animus); e, finalmente, o encontro com o núcleo suprapessoal da personalidade total e do significado de vida da pessoa (o Self). Na medida em que a persona, a sombra, a anima, o animus e o Self são configurações psíquicas típicas que se exprimem como complexos personalizados e têm núcleos mitológicos, eles podem

ser considerados arquétipos. Nas fantasias e sonhos reais, eles são representados em imagens pessoais ou mitológicas, dependendo do aspecto que é enfatizado. Assim, a anima pode aparecer como Maria de tal ou como uma deusa da vegetação, a sombra como um rei cruel ou como o farmacêutico da esquina. Entretanto, sua integração sempre exige a assimilação tanto da dimensão especificamente pessoal como da dimensão religiosa ou mitológica geral.

Tipos Psicológicos

As principais maneiras pelas quais o ego encontra o mundo exterior e o mundo interior do inconsciente encontram expressão naquilo que Jung classifica como tipos psicológicos. A estrutura do próprio complexo de ego será discutida num capítulo posterior.¹ Em relação aos tipos, Jung observa:

É o tipo psicológico da pessoa que, desde o princípio, determina e limita o seu julgamento. Meu livro [*Tipos Psicológicos*] foi portanto um esforço para tratar do relacionamento do indivíduo com o mundo, as pessoas e as coisas. Discutem-se nele os vários aspectos do consciente, as diferentes atitudes que a mente consciente pode adotar em relação ao mundo, e assim constitui uma psicologia do consciente encarada por uma perspectiva que pode ser denominada de ângulo clínico.²

Ao longo de muitos anos, tive de tratar inúmeros casais e enfrentar a tarefa de tornar mutuamente plausíveis os pontos de vista do marido e da esposa. Quantas vezes, por exemplo, não precisei dizer: "Olhe, sua esposa tem uma natureza muito ativa e não se pode esperar que toda a existência dela seja centrada nas tarefas domésticas." Esse é o início de uma teoria de tipos, um tipo de verdade estatística: há naturezas ativas e naturezas passivas. . . Existe um grande grupo de homens que, no momento da reação a determinada situação, de início se retraem um pouco como se exprimissem um "não" silencioso, e só depois é que são capazes de reagir; e há outro grupo que, na mesma situação, apresenta uma reação imediata, aparentemente confiante de que seu comportamento está obviamente certo. O primeiro grupo seria portanto caracterizado por uma certa relação negativa com o objeto e o segundo, por uma relação positiva.³

Isso constitui uma exposição simples da questão dos tipos como tal, assim como das atitudes de introversão e extroversão. Os tipos são classes, grupos de pessoas com padrões de reação e atitudes típicas semelhantes que constituem

um viés essencial que condiciona todo o processo psíquico, estabelece as reações habituais, e assim determina não apenas o estilo de comportamento, mas também a natureza da experiência subjetiva. E não apenas isso, mas também denota o tipo de atividade compensatória do inconsciente que podemos esperar encontrar.⁴

Jung chama tal reação habitual de *função* psíquica, que ele define como

...uma determinada forma de atividade psíquica que permanece teoricamente a mesma sob circunstâncias variáveis... uma forma fenomenal de libido, que permanece teoricamente constante... Distingo quatro funções básicas no total, duas racionais e duas irracionais — isto é, o *pensamento* e o *sentimento*, a *sensação* e a *intuição*.

Não posso oferecer razão alguma *a priori* para selecionar apenas essas quatro como funções básicas; posso apenas apontar para o fato de que essa idéia formou-se com base em muitos anos de experiência. Diferencio essas funções umas das outras, porque elas não são nem mutuamente relacionáveis nem mutuamente redutíveis.⁵

Extroversão e Introversão

Os tipos são, em primeiro lugar, extrovertidos ou introvertidos. O extrovertido é uma pessoa cuja consciência está predominantemente dirigida para os objetos externos — para o mundo externo. O introvertido é predominantemente orientado para o sujeito — para o mundo interior da psique; para ele, a realidade psíquica é uma experiência relativamente concreta, algumas vezes até mais concreta que a realidade externa.

Até Jung salientar que esses dois tipos existem e têm psicologicamente idêntica validade (na realidade, precisam um do outro), a introversão era usada praticamente como sinônimo de autismo ou de tendência esquizofrênica. Nos antigos manuais de psiquiatria, a pessoa esquizóide costuma ser chamada de introvertida ou autista, os dois termos referindo-se ao mesmo estado psicológico. De maneiras menos óbvias, nossa cultura ainda demonstra uma profunda desconfiança em relação ao introvertido e essa atitude tem sérias implicações para a criança introvertida, que, invariavelmente, se encontra em desvantagem. O mundo da adolescência é um mundo extrovertido, que depende largamente de indícios adaptacionais tranquilizadores fornecidos pelo ambiente; e além de ter de nadar contra essa forte correnteza, o introvertido verifica que deve lutar contra um sistema educacional que suspeita desse tipo de adaptação e o desencoraja. Ele é exortado a ser um indivíduo, mas deve ter cuidado se tentar sê-lo. Muitas depressões de adolescentes devem-se a essa atitude cultural. O adolescente introvertido não consegue encontrar com facilidade seu lugar nesse mundo se não estiver "por dentro" como todo mundo. Existe, entretanto, certa justiça, pois freqüentemente na segunda metade da vida é o extrovertido que enfrenta maiores dificuldades, porque, à medida que os valores mais externos retrocedem, é mais provável que ele tenha de enfrentar a falta de significação. É provável que o introvertido vivencie uma sensação de liberdade quando descobre a validade de sua função dominante; ele experimenta pela primeira vez um sentimento de que pode ser ele próprio, finalmente, e é capaz de respirar.

Tanto a introversão como a extroversão estão presentes em toda personalidade. Na medida em que a adaptação consciente se move em direção a uma, a outra opera de uma maneira compensatória, como parte e através do inconsciente. Isso significa que o introvertido sofrerá reações compensatórias provenientes de seu lado primitivo, inadaptado e extrovertido, e vice-versa. O resultado disso é que um teme a esfera na qual o outro se sente à vontade. O introvertido instintivamente se afasta do mundo externo; ele tem medo do objeto. As pessoas e os objetos têm um modo peculiar de fazê-lo tropeçar. Ele desconfia deles e espera o pior deles. O extrovertido tem medo do sujeito; ele desconfia do mundo interior. Ele subestima seu Self interior e projeta essa falta de autovalorização; a queixa típica do extrovertido é que ninguém o aprecia ou o leva a sério.

O *introvertido* e o *extrovertido* descrevem os dois tipos básicos; esses temas têm suas variações nas funções de percepção e de julgamento. As funções de percepção são as de *sensação* e *intuição*; as funções de julgamento são o *pensamento* e o *sentimento*. Jung chamou as segundas de funções “racionalis”. Esse termo, mais uma vez, deu origem a alguns mal-entendidos porque, em linguagem coloquial, quando dizemos “racional”, queremos dizer a forma lógica do pensamento consciente. O sentimento não poderia ser qualificado de racional em uso comum. Assim, em nome da clareza, prefiro descrever as funções pensamento e sentimento como funções de julgamento, de apercepção ou de interpretação.

O pensamento e o sentimento, então, têm a ver com o sistema de ordem ou de valor ao qual submetemos as descobertas ou os resultados das funções de percepção. O pensamento e o sentimento organizam os resultados da sensação e da intuição dentro de algum tipo de sistema ordenado.

A reflexão diz respeito à inter-relação objetiva dos elementos que são percebidos. Quando dizemos que quatro pés com uma prancha equilibrada em cima ficarão de pé e servirão de apoio aos pratos que ali colocarmos, estamos realizando um ato de reflexão. Relacionamos os vários elementos entre si e fizemos uma afirmativa da qual não fazemos parte. Esses são os fatos objetivos; isso é assim e isso não é assim, e isso nada tem que ver conosco. É, em outras palavras, um julgamento objetivo.

“A reflexão”, diz Jung, “estabelece conexões conceituais entre as dadas apresentações.”⁶ Estabelece conexões de ordem conceitual entre as representações que chegam até nós como resultado da percepção, seja através da intuição, seja através dos sentidos. A reflexão estabelece uma seqüência de conexões ordenadas entre os fatos observados e é, nesse sentido, uma manifestação do impulso arquetípico em direção à ordem e ao significado. Essa é uma das manifestações do aspecto logos do arquétipo do Yang (ver Capítulo 11); as pessoas têm, em certas ocasiões, uma necessidade bastante compulsiva de estabelecer conexões ordenadas e de presumir que estas também são inerentes à natureza.

Discutimos os dois tipos de pensamento com certa minúcia no Capítulo 1.⁷ Jung diferencia entre a reflexão ativa, que é determinada pela vontade, e a reflexão passiva, que é intuitiva e associativa.

A *reflexão ativa* submete as representações a um ato deliberado de julgamento racional e a uma seqüência ou ordem deliberada, por meio da qual aquilo que parece necessariamente seguir um determinado acontecimento é considerado como sendo *causado* pelo acontecimento. É importante compreender que a suposição da causalidade lógica é imposta nos fatos dados. Essa suposição oferece-nos muita dificuldade quando lidamos com seqüências de fatos que não são prontamente receptivas a esse tipo de abordagem, isto é, aqueles fatos que Jung denominou de não-causais, acausais ou sincronísticos.

A *reflexão passiva*, como já notamos, foi denominada de pensamento autista. É o pensamento de fantasia ou o pensamento intuitivo, sobre o qual Jung diz:

As conexões conceituais estabelecem-se, e formam-se julgamentos que podem até contradizer meu objetivo — é possível que lhes falte harmonia total com meu

objetivo consciente, portanto também para mim pode estar faltando um sentido de direção, apesar de que, através de um ato de apercepção ativa, eu tenha condições subseqüentemente de chegar a um reconhecimento de sua diretividade.⁸

Em outras palavras, descubro que as representações se seguem de uma maneira diferente da maneira que eu pretendia, e que essa maneira não é nada lógica. Penso na minha caneta-tinteiro, depois na tia que me deu a caneta, no chapéu verde dela, no pássaro que era tão verde como o chapéu, na gaiola na qual o pássaro vivia, no cheiro da gaiola, no vizinho e assim por diante. Esse é o pensamento associativo e passivo. Tem, como mostra a interpretação prática de sonhos, uma direcionalidade e uma intencionalidade próprias, definidas e inexoráveis. Em muitas situações, ele nos levará àquilo que precisamos saber de modo mais definido do que o pensamento lógico dirigido, apesar de seu objetivo ser muito inesperado.

Os dois tipos de pensamento não podem ser acoplados simultaneamente, mas a mesma pessoa pode se sentir completamente à vontade em ambos. O tipo introvertido reflexivo intuitivo normalmente pode usar ambos com facilidade.

A reflexão passiva é comparativamente inconsciente e tem uma conexão relativamente tênue com a atividade do ego. Assim, uma função que em geral consideramos ser a mais conscientemente desenvolvida pode, na verdade, operar em relativa inconsciência. A reflexão não é necessariamente algo que o sujeito realiza ele mesmo, de forma ativa; pode também ocorrer a ele através da psique objetiva. A reflexão tende a ser uma atividade consciente, volitiva, mas pode também ser autônoma, no sentido de que assume a forma de fantasias associativas inconscientes. Em outras palavras, é um preconceito presumir que são nossos *selves* conscientes que necessariamente “fazem” o pensamento ou o sentimento. Os sentimentos acontecem como estados de espírito, o pensamento ocorre independentemente da nossa vontade consciente. Nem o pensamento nem o sentimento precisam estar relacionados com o sujeito consciente. Portanto, é um erro presumir que podemos controlar nossos pensamentos, sem mencionar nossos sentimentos, apenas pela resolução de assim o fazer. Os *slogans* populares relativos aos pensamentos positivos e negativos e ao poder do pensamento positivo tendem a nos induzir depressa demais a dar as costas àqueles pensamentos e sentimentos que não correspondem às nossas especificações. Às vezes, isso pode ser necessário, mas se usado habitualmente, como uma maneira de evitar a confrontação consciente de pensamentos ou sentimentos indesejáveis, é uma forma de repressão. Podemos então não mais possuir esses sentimentos rejeitados, eles é que nos possuem. Não somos capazes de optar por ter pensamentos ou sentimentos que não aparecem, nem somos capazes de optar por não ter aqueles que realmente aparecem. Podemos no máximo fortalecer a carga energética de certos pensamentos e sentimentos, e direcionar outros para canais mais aceitáveis; mas isso é possível apenas através da confrontação consciente, e não através da abstenção. Se tentamos ignorar a tendência principal dos elementos autônomos, mais cedo ou mais tarde eles exercerão seu contra-efeito.

Uma função pensamento plenamente realizada exigiria o desenvolvimento da capacidade para o pensamento direto através de canais lógicos, assim como a capacidade para seguir conscientemente as tendências da atividade de fantasia.

O *sentimento* tem a ver com a expressão do valor que damos àquilo que percebemos. Quando dizemos que não gostamos desta mesa ou que aquela mesa nos agrada, atribuímos um valor pessoal àquilo que percebemos. O sentimento, portanto, é um julgamento de valor subjetivo. Não somos capazes de julgar objetiva e subjetivamente ao mesmo tempo; não podemos simultaneamente nos incluir e nos excluir no julgamento. Se, por exemplo, um juiz decidir subjetivamente, ele absolverá ou condenará o homem com o qual simpatiza ou antipatiza; mas, se for objetivo, manterá os seus sentimentos fora da questão. Pensamento e sentimento são mutuamente exclusivos em simultaneidade; na medida em que nos inclinamos na direção de um, ignoramos o outro. O sentimento classifica os conteúdos percebidos em termos do seu valor para o observador. O sistema de ordem assim estabelecido é mais de envolvimento do que de distância objetiva. Exprime a nossa interação com coisas e pessoas em gradações de rejeição ou aceitação.

Existe uma forma mais vaga de sentimento, que chega até nós como estados de espírito. Esses também são reações de valor, mas não são totalmente conscientes. Inconscientemente aceitamos ou rejeitamos uma situação, estamos satisfeitos ou não, confortáveis ou incomfortáveis. Quanto menos nos damos conta de sentimentos específicos — quanto menos desenvolvemos e usamos conscientemente nossa capacidade de sentimento —, mais estamos sujeitos a estados de espírito.

A *sensação* é a percepção concreta de objetos e pessoas por meio dos nossos cinco sentidos. Ela fornece a estrutura básica das nossas vidas e, em seu estado não amalgamado, transmite-nos a experiência daquilo que comumente encaramos como realidade em sua forma mais direta e mais simples. Os nossos sentidos nos dizem aquilo que é. A *intuição*, por outro lado, nos diz aquilo que, segundo todos os indícios óbvios, *não é*, pelo menos no que diz respeito aos sentidos. Talvez não sejamos capazes de ver, de ouvir, de cheirar, de tocar ou de degustar alguma coisa, mas percebemos possibilidades e probabilidades como se elas fossem presenças. A intuição é uma forma de percepção que chega a nós diretamente do inconsciente. No entanto, essa função, como o pensamento não dirigido, pode ser desenvolvida e usada de maneira consciente, embora o seu método de operação não esteja dentro do controle consciente.

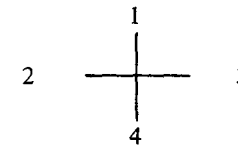
Uma representação resumida das quatro funções poderia ser fornecida em termos de um juiz numa audiência. O réu é apresentado e o juiz nota que ele é alto, bem proporcionado, louro e de olhos azuis, que traja um terno escuro risca de giz, e que tem certos maneirismos nervosos específicos. Esse juiz está usando a função da sensação. Ou ele pode ver o réu pela primeira vez e ter a impressão de que o homem é inocente e nesse caso ele pode estar utilizando sua intuição (ou seu viés — nesse caso seu “palpite” terá um matiz emocional auto-confiante). Pergunte-lhe mais tarde de que cor era o terno e provavelmente ele não se lembrará. Ou ele pode ouvir o caso e concluir que, a partir das provas apresentadas, seria razoável deduzir que o homem é provavelmente culpado. Portanto, ele esteve pensando e possivelmente excluiu alguns elementos intangíveis que talvez falem uma linguagem completamente diferente. Ou se o homem faz o juiz lembrar-se por demais de seu detestável cunhado, talvez ele diga irritado: “Seis meses de prisão!” Dificilmente ele seria um juiz imparcial, se suas emoções se intromettessem desse modo.

Temos dois pares de opostos: sensação-intuição e pensamento-sentimento (qualquer uma dessas quatro funções pode exprimir-se de uma maneira introvertida ou extrovertida). Uma representação esquemática tosca do seu inter-relacionamento num dado indivíduo assume a forma de uma cruz, com qualquer uma das funções no topo da cruz na posição superior, isto é, mais consciente:



O oposto da função mais favorecida pela consciência é a menos desenvolvida; Jung denomina essa função de função inferior. Ela permanece num estado primitivo inconsciente, é compulsiva e, portanto, interfere com o funcionamento consciente.

A forma mais usual de adaptação tende a ser dupla; isto é, uma função de percepção e uma função de julgamento tendem a ser relativamente bastante desenvolvidas. O “tipo intuitivo” normalmente é capaz de usar o pensamento ou o sentimento quase tão bem quanto a intuição. Assim, a cruz funcional pode ser representada como desenvolvida numa ordem de 1, 2, 3, 4, com 1 e 4, 2 e 3 como opostos:



Assim, no caso de uma pessoa com uma intuição altamente desenvolvida, a função da sensação tenderá a ser a mais inconsciente, com o pensamento e o sentimento equilibrados em segunda e terceira colocações de relativa consciência. Considerando que classificaríamos o número 4 de função inferior, o número 3, o oposto da função auxiliar secundária, poderia ser classificado de relativamente não-desenvolvido, isto é, não-diferenciado. A função inferior pode ser desenvolvida, mas apenas com grande dificuldade, e sempre terá de ser levada em consideração como um possível ponto cego. Em certos momentos (especialmente quando a intuição é inferior) podemos estabelecer com ela apenas uma relação simbolicamente.

A polaridade de extroversão e introversão é também relacionada às funções superior e secundária. Se as funções superior e secundária são extrovertidas, as funções inferior e não desenvolvida serão extrovertidas, e vice-versa. Uma pessoa do tipo introvertido intuitivo sentimental apóia-se mais acentuadamente na intuição introvertida e, como função auxiliar, utilizará o sentimento introvertido. Seu pensamento, como o oposto do número 2, será menos desenvolvido e será um pensamento extrovertido; seu uso da sensação (extrovertido) será inadequado.

Devemos enfatizar o fato de que os elementos inconscientes não desaparecem. Uma função pensamento inferior, por exemplo, não representa uma incapaci-

cidade para pensar ou mesmo uma ausência de pensamento. Significa que o pensamento ocorre sem participação consciente, portanto, num nível primitivo. Além disso, os fatores inconscientes operam de um modo que é compensador aos elementos conscientes e, quando negligenciados em demasia, podem interferir diretamente no funcionamento consciente. Logo, as funções inferior e não-desenvolvida tornam-se o meio de expressão do inconsciente, tanto pessoal como coletivo. Nossas funções inadequadas são a porta de entrada pela qual nossas dificuldades, problemas, frustrações e sofrimentos atingem ou nos alcançam. Quando o ego se encontra num estado de excessiva identificação com a função superior, as funções inadequadas podem ter um efeito sabotador sobre a personalidade consciente. As funções inadequadas são os enteados irresistivelmente problemáticos, e a maior parte da análise circula em torno deles em seus diversos aspectos e constelações.

Os tipos funcionais, portanto, devem também ser compreendidos em termos de sua estrutura compensatória; todo tipo funcional é equilibrado pelo seu oposto no inconsciente. Por exemplo, a pessoa cuja função pensamento é desenvolvida mais conscientemente terá de procurar sua capacidade de sentimento no seu inconsciente. Ela funciona através de ambos os pólos da oposição, um fazendo o outro calar, e o outro falando mais alto, e muitas vezes causando alvoroço. Portanto, uma compreensão do tipo funcional exige uma compreensão da operação da função oposta à adaptação principal, isto é, a função inferior,

a função que permanece em atraso no processo de diferenciação. Isso porque a experiência mostra que é muitíssimo difícil – devido à inclemência das condições gerais – alguém conseguir desenvolver simultaneamente todas as suas funções psicológicas. As próprias condições da sociedade impõem ao homem que se esforce em primeiro lugar e antes de mais nada no sentido de diferenciar aquela função com a qual é mais dotado por natureza, ou que ofereça o meio mais eficaz de sucesso social. Muito freqüentemente, de fato até como regra geral, um homem se identifica mais ou menos completamente com a função mais favorecida, portanto, a mais desenvolvida. É essa circunstância que dá origem aos tipos psicológicos. Entretanto, como consequência de tal processo unilateral de desenvolvimento, uma ou mais funções permanecem necessariamente para trás no desenvolvimento. Portanto, tais funções podem ser apropriadamente denominadas de “inferiores” no sentido psicológico, embora não no sentido psicopatológico, já que essas funções retardadas não são de modo algum mórbidas, mas apenas atrasadas quando comparadas com a função mais favorecida.⁹

Como os complexos, os modos inferiores de funcionamento não são mórbidos em si mesmos; apenas quando a tensão entre as áreas desenvolvidas e não-desenvolvidas da personalidade, ou entre o desenvolvimento real e o potencial se torna destruidora é que podemos descrever a situação como patológica. Tendemos a fazer uso da nossa função preferida, praticando-a e desenvolvendo-a numa adaptação habitual; o ego torna-se mais ou menos idêntico à “função superior”.

Do mesmo modo que o leão abate seu inimigo ou sua presa com a pata dianteira, na qual reside sua força, e não com a cauda como o crocodilo, nossas reações habituais são normalmente caracterizadas pela aplicação da nossa função mais eficiente e digna de confiança; é uma expressão da nossa força. Contudo isso não impede que reajamos ocasionalmente de um modo que revela nossa fraqueza específica. A predominância de uma função nos leva a ela-

borar ou procurar certas situações, enquanto evitamos outras; e, portanto, a viver experiências que nos são peculiares e diferentes das experiências das outras pessoas. Um homem inteligente fará sua adaptação ao mundo através da sua inteligência, e não como um pugilista de sexta categoria, embora, de vez em quando, num acesso de raiva, ele possa fazer uso dos seus punhos. Na luta pela existência e pela adaptação, todos usam instintivamente suas funções mais desenvolvidas, que se tornam assim o critério das suas reações habituais.¹⁰

Enquanto o consciente se identifica com a função superior, a função inferior torna-se o meio através do qual os complexos exprimem as atitudes de oposição ou de complementação do inconsciente. Um tipo sentimental será importunado pelos seus complexos sob a forma de pensamento inferior não-diferenciado (por exemplo, opiniões dogmáticas); um tipo sensitivo será sujeito a intuições negativas ou repressivas (ansiedades, medos intuitivos, presságios); um tipo pensamento será levado ou dominado por estados de espírito não conscientizados, muitas vezes negativos; e um tipo intuitivo enfrentará dificuldades porque fechou os olhos aos duros fatos da vida cotidiana.

A confrontação da função inferior significa que nos dispomos a encarar uma parte negligenciada da nossa inteireza. Essa função constela o problema da individuação; não há individuação, nem “tornar-nos o que somos”, a menos que reconhecamos a função inferior e nos relacionemos com ela.

Usamos de modo impróprio nossa função diferenciada a fim de nos proteger; nós a utilizamos para extinguir a vida quando ela ameaça tornar-se embaraçosa. Até certo ponto, essa proteção é bastante valiosa, mas, quando chegamos àquele ponto na vida em que o desenvolvimento da personalidade se torna um problema inevitável, então não temos mais o direito de extinguir a vida. Aí devemos aceitar a vida. . . E, via de regra, as pessoas – em particular aquelas que estão em análise – são simplesmente forçadas, graças ao desenvolvimento lógico da análise, a aceitar seus destinos individuais, sua situação particular com todas as suas vantagens e defeitos. Isso poderia ser chamado de “individuação”.

Agora, nessa grande busca. . . podemos chegar a um beco sem saída se tentamos fazer isso através da nossa função diferenciada. Ela nos foi útil para nos libertar do inconsciente original – isto é, do passado – a fim de que pudéssemos nos estabelecer como uma unidade ou figura social separada. Mas, quando surge a questão acerca da totalidade, da complementação da personalidade. . . Temos de ouvir também outras funções e, em particular, a função inferior, porque então descobrimos que na vida existem situações com as quais não conseguimos lidar apenas com uma função. Em geral, na vida humana, uma pessoa com uma função pensamento diferenciada encontrará uma situação que não consegue resolver apenas com a mente, ela precisará de sentimento. Um intuitivo chegará a um impasse quando a sua intuição não lhe servir de nada; ele precisa da sensação, a função da realidade, a fim de ser capaz de continuar a vida, porque deixou muitas situações sem solução, e finalmente é dominado por elas, é aprisionado pelos problemas não solucionados que ficaram para trás, e apenas a sua função da realidade pode ser de alguma valia. Quanto aos tipos sensitivos, vemos como acabam entrando num buraco, que é apenas e tão-somente a realidade; e também que necessitam desesperadamente da intuição a fim de sair desse buraco e experimentar o sentimento de que a vida é realmente vida.¹¹

Quando a psicopatologia se desenvolve na primeira metade da vida, ela normalmente expressa a incapacidade da pessoa para estabelecer um controle firme

sobre a adaptação externa e para alcançar um desenvolvimento realista do ego através do aproveitamento máximo de suas funções superiores. Na segunda metade da vida, dos quarenta anos em diante, o perigo surge quando não se presta a devida atenção às funções inadequadas que agora fazem pressão para serem admitidas, ainda que nossas vidas possam estar adaptadas de modo satisfatório em termos da realidade externa. Agora a tarefa torna-se descobrir um significado espiritual mais profundo naquelas realidades e modos de vivência que parecem tolos e irracionais em termos da mera adaptação prática cotidiana, e que agora se apresentam a fim de obter reconhecimento, em geral de formas ameaçadoras.

No entanto, essa é uma descrição simplificada do problema do tipo na individuação; às vezes, só descobrimos aquilo que nossas funções inferiores e não-desenvolvidas de fato são, no final de uma longa estrada de sofrimento. Quando “assumimos nossos destinos individuais”, *todas* as nossas funções parecem problemáticas e nosso relacionamento com elas é inconsciente em graus variáveis. A individuação exige uma clareza crescente com relação à hierarquia funcional mais natural para nós enquanto indivíduos únicos, e isso só pode emergir lentamente em conjunção com o esclarecimento de todos os outros fatores envolvidos em nossa constituição psíquica.

Podemos cair também na armadilha de presumir que o conceito de inteireza significa a realização completa de uma capacidade de funcionar conscientemente em todos os quatro modos, tanto introvertida quanto extrovertidamente, mas isso não é nem possível nem comensurável com a realidade básica da estrutura humana, que inclui tanto a luz como a escuridão. Nossas vidas desenvolvem-se e expandem-se graças aos conflitos entre as funções superiores e inferiores. Nossos fracassos provêm das funções inferiores, mas, se conseguirmos aprender a reconhecer o significado dos acidentes e dos sofrimentos que causam, poderemos crescer em direção a uma inteireza que reside na conscientização da existência e na persistência dos nossos lados obscuros. Quem pensa que é completa ou mesmo adequadamente consciente assemelha-se ao tolo de Sócrates, que não percebe a sua tolice. Sócrates acrescenta: se o tolo se tornasse consciente de sua tolice, ele seria sábio, pelo menos até certo ponto.

Pode ser útil delinear rapidamente os oito tipos diferentes, baseados na descrição que Jung faz deles em seu livro *Psychological Types*.¹² Para fins didáticos, essas descrições serão exageradas e unilaterais. As personalidades serão descritas como tipos claros com uma função desenvolvida, o que significa que tenderão para a patologia ou a caricatura. Felizmente, raras vezes encontramos tais casos extremos na vida real.

(1) Tipo extrovertido pensamento

O tipo extrovertido pensamento está relacionado com a racionalidade externa, isto é, coletiva. Pessoas desse tipo preocupam-se com a compreensão de fatos objetivos em termos de idéias comumente aceitas. São pensadores pouco originais porque devem seguir padrões coletivos estabelecidos. São os famosos pensadores objetivos, materialistas, convencionais e pouco inspirados que muitas vezes incorporam

a idéia atual do método científico. Normalmente são homens; autômatos exatos, precisos, secos e pedantes que tentam inserir tudo dentro de formulações intelectuais racionais. São os reformadores teóricos e os supostos altruístas; em seu sistema de referência, tudo pode ser decifrado e planejado racionalmente, e eles presumem que tudo pode ser executado da maneira como foi planejado. Não são capazes de compreender o que há de errado com o mundo, por que é que não fizeram a coisa certa muito tempo atrás — a coisa certa sendo aquilo que é racional, lógico e claro para eles. São pessoas que têm resposta para tudo. Parecem icebergs — e todos os que lidam com eles devem estar alertas para a possibilidade de haver um enorme bloco de sentimento introvertido abaixo da superfície. Esse lado inferior tem um caráter negativo. Essas pessoas são extremamente cruéis e desatenciosas em suas relações com os outros. Elas não conseguem reconhecer o fato de que suas únicas expressões emocionais refletem necessidades e anseios inconscientes. Não se dão conta de que possuem sentimentos. Na verdade, possuem muitos sentimentos que são expressos com necessidades vagas, prontamente racionalizadas e, assim, justificadas, adquirindo desse modo um caráter divino, quase absoluto. Essas pessoas costumam ser tiranas e têm pouca consideração para com os que lhes estão mais próximos — esposas, filhos, outros parentes e amigos — e, como são motivadas por emoções inconscientes, apresentam-se teimosamente como agressivas e defensivas, e, portanto, dogmáticas, cheias de ressentimentos e amos, e, de certa forma, desprovidas de integridade. Devido à sua emotividade inconsciente, sua mão direita não costuma saber o que a esquerda está fazendo. Podem considerar-se totalmente íntegras mas, sem o perceber, são bastante evasivas e desonestas quando se trata de enfrentar situações que exigem sentimentos.

Por fim, sua racionalidade toma-se um credo e uma religião para elas. Ninguém é tão dogmático e tão teimosamente perigoso como o homem que “sabe” o que é “certo”. Essa formação de credo de sua racionalidade é a expressão de uma ameaça de invasão por um lado irracional que não lhes dá outra escolha exceto preparar rígidas defesas. (Cabe repetir que o problema de um lado irracional com o qual não conseguimos nos relacionar conscientemente é uma das principais dificuldades para a maioria de nós hoje.)

(2) Tipo extrovertido sentimento

O tipo extrovertido sentimental adapta-se em termos da emotividade externa, da escala de valores coletiva. Na forma extrema, esse tipo é excessivamente preocupado com relacionamentos e sentimentos externos e, portanto, por demais dependente da aprovação dos outros. Como consequência, não tem um conceito acerca de si próprio, exceto em termos da aprovação, do amor e da apreciação que os outros manifestam em relação a ele. Essas pessoas vivem preocupadas com o decoro social; Jung chega mesmo a dizer que o pensamento delas não tem fibra,¹³ porque está subordinado de forma até cruel àquilo que é correto e adequado. Têm medo de que pensamentos independentes possam estar em oposição aos sentimentos de outra pessoa, e que tais pensamentos também possam ser inadequados se forem contrários àquilo que é aceito de maneira geral. As pessoas

que funcionam desse modo estão excessivamente preocupadas em manter uma atmosfera “agradável”, em que todos concordem entre si.

A sua função pensamento inferior caracteriza-se por uma falta de sutileza; tudo tem de ser preto ou branco. O processo e os resultados de uma reflexão cuidadosa são desvalorizados; em vez de pensamentos lógicos, essas pessoas têm opiniões, de preferência sobre os outros. Portanto, são tipos superficiais, dogmáticos e preconceituosos. Essas pessoas obviamente não são reformadoras; nunca pisarão voluntariamente nos calos dos outros. Encontradas com certa frequência em situações de convívio social, na maioria das vezes, são mulheres. Seu lugar funcional na sociedade provavelmente será o da pessoa extremamente sociável que se destaca por reunir pessoas e tomar festas animadas.

(3) Tipo extrovertido intuitivo

Podemos quase dizer que o extrovertido intuitivo percebe através do inconsciente como se fosse através da percepção extra-sensorial. Ele fareja possibilidades, ramificações e conexões, e está sempre à procura do novo. Pode observar um objeto ou uma situação e intuir um possível uso bastante inesperado para esse objeto ou situação. Costuma ter faro fino para a bolsa de valores, já que é capaz de antecipar certos empreendimentos. Na sua forma extremada esse tipo torna-se profundamente entediado e angustiado com qualquer coisa que seja antiga e familiar. Ele está sempre um passo à frente, vivendo no amanhã. “Não me confinem.” Aquilo que foi realizado já é uma chateação ou uma jaula, pois ele está à frente dos outros e de si próprio e, em sua fascinação constante por aquilo que é novo e diferente, tende a tornar-se muito irresponsável. Os extrovertidos intuitivos são os fomentadores, os especuladores, os iniciadores; são pessoas que começam de forma brilhante e raramente terminam. Podem ser políticos habilidosos, mas também aventureiros irresponsáveis. O seu nêmesis repousa na sensação introvertida, que é a sua função inferior; tendem a avaliar de modo incorreto e a não notar as limitações e condições concretas, portanto muitas vezes avaliando erroneamente sua própria posição dentro da situação imediata. Por conseguinte, os especuladores são muitas vezes aqueles que ficam sem um tostão. Essas pessoas também se descuidam de sua própria saúde — de seu próprio corpo — e logo podem emaranhar-se em situações de impasse ou trabalhar até cair mortas.

(4) Tipo extrovertido sensação

Indivíduos do tipo extrovertido sensação são os realistas completos que se preocupam apenas com objetos e fatos concretos. Tendem a ser extremamente secos, objetivos e práticos — ou podem ser interessados ao extremo na estética e nos prazeres sensuais. Os epicuristas ou artistas desse tipo julgam a vida em termos do quão estimuladoras e excitantes as coisas são. Sua sensualidade não precisa ser particularmente refinada; eles podem abordar uma situação com o intento de extrair satisfação apenas através dos sentidos; isto é, as pessoas e as

coisas são tão-somente objetos a serem usados; os sentimentos e as significações são ignorados. Portanto, esse tipo tende a ser bastante brutal e rude em suas formas extremadas. Uma versão é o homem de sociedade, o esteticista sem escrúpulos, para quem os acontecimentos são apenas lindos espetáculos, não importando quanto sofrimento possa estar envolvido. Esses homens podem ser exploradores sexuais — o sexo oposto serve simplesmente como objeto do qual extraem satisfação.

Já que a intuição introvertida é a função inferior, esse tipo está cheio de intuições negativas sobre si próprio e normalmente as projeta sobre os outros. Ele vivencia então as intuições projetadas sob a forma de vago ciúmes, ansiedades e medos, superstições e pressentimentos. Desconfia que “eles” estão tramando em segredo contra ele, que “eles” estão de algum modo trapaceando, com más intenções. Ao mesmo tempo, é provável que os extrovertidos do tipo sensação sejam bastante convencionais e sem imaginação, tanto no seu modo de pensar quanto no seu sistema de moralidade (até o homem de sociedade possui o sistema convencional logo abaixo da superfície). Na maioria dos casos, são os cidadãos comuns e sem imaginação que enxergam os fatos imediatos e nada além, que fazem exatamente aquilo que lhes é dito, como todo o mundo deveria fazer, mas são presas fáceis dos rumores, suspeitas e histerias. É evidente que, em suas formas mais refinadas, eles podem ser artistas ou observadores talentosos, já que possuem uma percepção excelente da realidade externa. Em tais casos, terão uma intensa alegria de viver e uma tremenda energia, utilizada para recriar o mundo que vivenciam e abordam através dos sentidos.

(5) Tipo introvertido pensamento

Os tipos introvertidos pensamento são os teóricos e filósofos que direcionam seu pensamento para as conceituações e conexões internas. Para eles, os fatos externos simplesmente exemplificam e corroboram suas especulações filosóficas. São pensadores originais, mas também podem tornar-se enfatuados com suas especulações até o ponto do absurdo. Nesse caso, sua “originalidade” é tão extrema que os outros não são capazes de segui-los porque a sua preocupação com seus próprios sistemas conceituais ignora a realidade. Odeiam ser importunados por fatos concretos, pois, afinal, têm suas lindas teorias. A existência é para eles apenas uma abstração.

O sentimento extrovertido, sua função inferior compensatória, atormentará os casos extremos desse tipo com reações emocionais bizarras e inadequadas, e com avaliações errôneas e ingênuas em relação às pessoas. Podem ser egotistas sentimentais que ignoram de modo desumano os sentimentos daqueles próximos a eles, em nome do amor pela humanidade ou a serviço de uma grande idéia.

(6) Tipo introvertido sentimento

Essas águas calmas mas profundas são normalmente mulheres. Seu sentimento está contido dentro delas e tende a separá-las das outras pessoas. O obser-

vador de fora pode considerá-las insensíveis, porque seu sentimento é contido de forma tão intensa a ponto de ser direcionado para uma pessoa ou objeto externo apenas com grandes dificuldades. Suas tensões são todas internas; conseqüentemente, podem parecer banais, infantis e, muitas vezes, melancólicas. Parecem frias e distantes, e é difícil abordá-las, já que estão atentas em primeiro lugar às suas próprias reações subjetivas. Na verdade, devido à intensidade do seu mundo interior e à sensação que experimentam de serem dominadas pelo seu poder, elas tendem a proteger-se dos contatos externos. É provável que sejam tímidas e inarticuladas, que achem a comunicação difícil. Mantêm os outros à distância porque aquilo que é evocado não é sem importância para elas. Ocasionalmente, o acúmulo de borbulhante intensidade interior pode explodir em atos aparentemente heróicos, dramáticos ou drásticos.

A função pensamento do tipo introvertido sentimento é primitiva, concretista e ligada aos fatos. Os indivíduos desse tipo são ingênuos nas avaliações que exigem reflexão e relutam em empenhar-se nisso. Esse pensamento extrovertido inferior muitas vezes é projetado sob uma forma negativa, que faz com que a pessoa seja susceptível em demasia ao que os outros pensam, em especial sobre ela. Isso pode torná-la quase paranóica em certas ocasiões; assim, é comum ela estar sujeita a intrigas, rivalidades e histerismos. De modo semelhante ao tipo extrovertido sentimento, ela tende exclusivamente a um tipo de julgamento e a um dogmatismo rígidos.

(7) *Tipo introvertido intuitivo*

As pessoas do tipo introvertido intuitivo vivenciam e percebem a vida em termos do inconsciente; para elas, o mundo dos arquétipos é uma realidade concreta. Percebem idéias, imagens e possibilidades interiores, estão harmonizadas com a atmosfera psíquica. Esse tipo inclui o médium, o místico e o excêntrico sintonizados com o mundo das imagens e que não estão a par da realidade prática concreta. Também estão incluídos aí os fundadores de novas crenças que oferecem a única salvação para a humanidade através da enésima dimensão da enésima irmandade. Os introvertidos intuitivos são aqueles que tropeçam nos fatos, aqueles que cozinham o relógio enquanto olham o ovo para ver as horas; o objeto externo está em guerra com eles. Tendem a avaliar mal as circunstâncias concretas e a não notar as limitações externas. São impacientes com aqueles de entendimento lento e se tornam facilmente desamparados e medrosos em face de circunstâncias externas. Não confiam nos fatos concretos ou os rejeitam, e tendem a afastar-se deles, preferindo deixar o feito e a glória para os outros, enquanto se ocupam de suas grandes visões.

(8) *Tipo introvertido sensação*

É característico do tipo introvertido sensitivo reagir tão subjetivamente aos projetos e às pessoas, que tende a confundir a realidade externa com o modo como a vê. Percebe tão profundamente em termos de sua interpretação interior

das impressões sensoriais, que suas respostas podem parecer arbitrárias e bizarras. Como diz Jung, são as pessoas que nos fazem pensar qual é a razão da nossa existência, no que lhes diz respeito; elas reagem em relação a nós em termos da sua própria resposta desconexa, que geralmente tem muito pouco a ver conosco enquanto pessoas. Essa subjetividade pode levar a uma dissociação neurótica compulsiva da realidade externa a ponto de chegar à desconfiança paranóica.

Sua preocupação subjetiva com as sensações faz com que as pessoas desse tipo desvalorizem o objeto. Portanto, se forem artísticas, serão abstracionistas ou pelo menos serão capazes de trabalhar de forma muito criativa em termos do material. Normalmente não são artistas; apenas parecem distantes e estranhas para as outras pessoas. Tendem a proteger-se da realidade externa; enquanto parecem calmas e imperturbáveis, na verdade são apenas distantes. É impossível comovê-las exceto em seus próprios termos, que podem estar fora de sintonia com os fatos. O nêmesis do introvertido sensação aparece na forma de intuição extrovertida. Esse tipo tem faro para tudo que é melancólico, perigoso ou ambíguo em seu ambiente.

Podemos estremecer com essa enumeração de tipos puros e não adulterados (apresentados aqui em suas formas extremas) a menos que nos lembremos que ninguém é um único tipo. Utilizamos essas classificações funcionais para indicar a "opinião da maioria", a tendência preponderante da orientação consciente da libido. E para evitar presumir que os tipos ou padrões de adaptação consciente são facilmente discerníveis, poderíamos considerar a observação brincalhona de Jung, no sentido de que às vezes o tipo de uma pessoa só pode ser avaliado com segurança cerca de trinta anos após sua morte.

Contudo, é útil ter esse conceito das possíveis formas que a adaptação pode assumir a fim de facilitar a compreensão da orientação habitual envolvida na adaptação consciente, e da relação e do grau de equilíbrio existente entre os modos habituais e os modos menos usados de funcionamento. Essa observação confronta-nos mais uma vez com o paradoxo de que o consciente não é tão consciente como parece. Raramente nos damos conta da nossa orientação tipológica, da maneira como o nosso consciente normalmente se adapta aos acontecimentos interiores e exteriores. Além disso, e de forma paradoxal, essas adaptações do consciente são tudo, menos uma questão de escolha consciente e deliberada. O consciente não é livre para escolher a maneira que deseja para se adaptar à vida, porque tanto o consciente como seus modos de adaptação são produtos do inconsciente sendo por ele determinados. Quando descobrimos que nossa orientação consciente mais fundamental está ligada a um determinante inconsciente, podemos nos sentir tão chocados como o Burguês Fidalgo de Molière quando foi informado um dia de que falara em prosa toda a sua vida. Ele não havia escolhido isso! Quando descobrimos nossa pré-formação constitucional específica tendemos a nos sentir chocados do mesmo modo, pois podemos até ter sido forçados pela educação ou aprendizado na infância a aceitar uma adaptação que vai contra o nosso feitio, e essa pode ser a causa das nossas dificuldades ou insatisfação conosco mesmos. Em tais casos extremos, é comum descobrimos que o ego é formado em oposição à predisposição constitucional, é um pseudo-ego, e que o verdadeiro potencial do ego está a cargo do "alter-ego", a sombra,¹⁴ que

não está na consciência e que age sem controle consciente. Ai nossos aspectos "obscuros" trazem consigo nossas melhores potencialidades; possuímos uma personalidade de-sombra que é, na verdade, superior à consciência do ego.

Falamos da função mais altamente desenvolvida da pessoa como seu *tipo* funcional. (Se ela sabe disso e a utiliza, já é outro assunto.) As funções exprimem nossas limitações assim como nossas capacidades, independentemente dos nossos esforços para nos opor a eles ou da nossa falta de consciência em relação a eles. Não podemos escolher, por exemplo, se abordaremos as situações com a predominância do sentimento ou do pensamento, no máximo, conseguimos perceber qual é a resposta necessária que não nos ocorre. Nossas respostas parecem ser determinadas para nós pela interação da predisposição constitucional e do condicionamento. O reconhecimento do tipo funcional é de fundamental importância para nós, se quisermos compreender a nós e aos outros. Muitas vezes, quando dois tipos funcionais notadamente diferentes mantêm um envolvimento — e com muita frequência eles de fato se envolvem, em particular quando são de sexos opostos, pois aí é provável que sejam atraídos um pelo outro — eles não conversam um com o outro, mas um a despeito do outro. Podemos quase dizer que estão fadados a se encontrar a fim de tentar aquilo que é aparentemente impossível: a comunicação entre si. Muitas vezes, um acha que o outro não o está compreendendo, e julga que o outro está reagindo de um modo irracional, imaturo e irresponsável, e essa discussão pode repetir-se *ad infinitum*.¹⁵ É como se um francês e um chinês se encontrassem, cada um falando a sua própria língua e um achasse o outro completamente estúpido ou indecente por não responder como esperado. É importante que reconheçamos nossas próprias limitações funcionais, pois isso significa que compreenderemos essas dificuldades na comunicação e tentaremos alguma outra abordagem — como os dois estranhos terão de perceber que devem aprender a língua um do outro. No entanto, tampouco podemos esperar produzir espontânea ou imediatamente aquilo que ainda não está à disposição do consciente — de novo independentemente do fato de pensar ou sentir que *temos de* reagir de determinado modo. Isso não significa, entretanto, que devemos nos resignar para sempre a determinadas limitações funcionais atuais ou que essas limitações podem ser usadas como alibis. O inconsciente é apenas uma explicação, nunca uma desculpa. Mas isso não significa que em nossas limitações funcionais confrontemos aqueles aspectos das nossas personalidades que têm a necessidade, bem como a capacidade, de crescimento.

É bom lembrar que há diferenças individuais na capacidade e no potencial, independentemente do grau de desenvolvimento da função; os homens *não* são feitos iguais. Um tipo pensamento específico pode ter uma função de sentimento não desenvolvida mas, em comparação com um determinado tipo sentimento, o primeiro pode ter capacidade para dez vezes mais sentimento. Uma pessoa de maior capacidade provavelmente terá uma tarefa maior pela frente; e assim talvez uma vida mais difícil; mais cedo ou mais tarde, ela será importunada por aquelas forças dentro de suas próprias profundezas que buscam realização. Eis aqui a base natural do conceito de *noblesse oblige*. A coroa do rei também é a sua cruz.

O que esperar como resultado do confronto com as funções inferiores e de sua conscientização? Muitas vezes há o temor de que a função superior seja danificada por um tipo de efeito de deslocamento, se uma função inferior for

trazida mais para perto do consciente. De fato esse temor é infundado: é provável que um equilíbrio total melhor se desenvolva. Como enfatizou Jung, na citação anterior, a função superior tende a ser maltratada ao ser utilizada em situações e áreas onde não caberia legitimamente. Uma pessoa dotada de uma função pensamento superior pode tentar resolver por meio da reflexão uma situação que exige sentimento, numa tentativa de substituir um pelo outro; dessa maneira, a reflexão se torna irrealista.

É preciso enfatizar uma vez mais que a função inferior é inferior devido a um desenvolvimento insuficiente e não a uma capacidade deficiente. Um tipo sentimento é perfeitamente capaz de reflexão; ele apenas não se dará a esse trabalho. Assim, de forma habitual e automática, ele presta atenção apenas nos sentimentos. O tipo pensamento é capaz de sentimento, porém este ocorre muitas vezes apesar dele (ele não faz o sentimento; o sentimento é que o faz, sob a forma de emoção inconsciente).

O tipo da pessoa começa a desenvolver-se muito antes de surgir a capacidade de compreensão. Não é o resultado da compreensão, mas a premissa da orientação; são as lentes (muitas vezes embaçadas) através das quais percebemos a realidade que nos é peculiar. A orientação tipológica seleciona o material a partir do qual se compõe a compreensão *desse* indivíduo. Na época e cultura atuais, a influência ambiental é exercida primeiro em direção à extroversão, à reflexão e à sensação. Muitas vezes notamos que uma adaptação tipológica distorcida foi forçada a ajustar-se a esses moldes. Os tipos mais sujeitos a sofrer em relação a isso — vítimas do atual viés cultural ocidental — são os pensamento e intuitivo introvertido. Ainda crianças, podem sentir-se malcompreendidos sendo facilmente desviados para uma tentativa de adaptação funcional que não lhes pertence genuinamente.

A Persona

O termo latino *persona* refere-se à máscara do ator da Antiguidade, que era usada nas peças ritualísticas solenes. Jung usa o termo para caracterizar as expressões do impulso arquetípico para uma adaptação à realidade exterior e à coletividade. Nossas personas representam os papéis que desempenhamos no palco do mundo; são as máscaras que carregamos durante todo esse jogo de viver na realidade exterior. A persona, como uma imagem representacional do arquétipo da adaptação, aparece em sonhos nas imagens de roupas, uniformes e máscaras.

Na infância, nossos papéis são determinados pelas expectativas paternas. A criança tende a se comportar de modo a receber aprovação dos mais velhos, e esse é o primeiro padrão de formação do ego. Esse primeiro padrão de persona é constituído por julgamentos de valor e códigos de comportamento culturais e coletivos, do modo que são expressos e transmitidos através dos pais; a essa altura, as exigências dos pais e as exigências do mundo externo em geral parecem idênticas. No decorrer do desenvolvimento psicológico adequado, é necessário que ocorra uma diferenciação entre o ego e a persona. Isso significa que temos de nos tornar conscientes de nós mesmos enquanto indivíduos separados das exigências externas feitas em relação a nós, temos de desenvolver um senso de responsabilidade e uma capacidade de julgamento não necessariamente idênticas aos padrões e expectativas externas e coletivas, embora, é claro, esses padrões devam receber a devida atenção. Temos de descobrir que usamos nossas vestimentas representacionais para proteção e aparência, mas que também podemos nos trocar e vestir algo mais confortável quando é apropriado, e que podemos ficar nus em outros momentos. Se as nossas vestes grudam em nós ou parecem substituir a nossa pele é bem provável que nos tornemos doentes.

Temos de aprender a nos adaptar às exigências culturais e coletivas em conformidade com nosso papel na sociedade — com nossa ocupação ou profissão e posição social — e ainda ser nós mesmos. Precisamos desenvolver tanto uma máscara de persona como um ego adequados. Se essa diferenciação fracassar, forma-se um pseudo-ego: o padrão de personalidade se baseia na imitação estereotipada ou numa atuação meramente zelosa em relação ao papel atribuído coletivamente à pessoa na vida. O pseudo-ego é um precipitado estereotipado dos padrões coletivos; uma pessoa “é” o professor universitário ou o juiz ou a dama de sociedade, em vez de um indivíduo que atribui ao papel o seu devido valor nos momentos necessários. Tal pseudo-ego é não apenas rígido, mas também extremamente frágil e quebradiço; a necessária energia psíquica de apoio proveniente do inconsciente não está acessível, mas sim em oposição ao consciente, já que tal ego está completamente separado das intenções do Self. O pseudo-ego está sujeito

a pressões constantes que vêm de dentro, e não tem meio de ajustar o seu equilíbrio precário; freqüentemente, ele beira o limite da psicose. Os elementos ameaçadores da psique objetiva opositora que lhe é contrária provavelmente serão vivenciados em projeções sobre o mundo exterior até o ponto em que surgem as ilusões paranóicas, e o pseudo-ego lida com elas retraindo-se ainda mais na identificação protetora do papel que representa; eis aí novamente o círculo vicioso.

Um exemplo extremo da dissociação psíquica que acompanha o pseudo-ego identificado com a persona é fornecido por Bennet em sua descrição de uma menina que era perseguida por um duplo.¹ Quando criança, ela sentia que deveria ser perfeita para compensar a ausência da irmã morta e, quando atingiu a adolescência, entrou num estado depressivo marcado por repetidas tentativas de suicídio para fugir de “Kathleen”, seu pseudo-ego. Ela se via como “um bebê pequeno e pouco desenvolvido, vivendo ainda o primeiro momento da existência, incapaz de imaginar o amor e o ódio como originários da mesma fonte”. Ela era inteiramente egoísta e carente de amor. “Kathleen, por outro lado, era uma estudante de dezenove anos bem adaptada socialmente, que apreciava a música e a pintura; era uma boa professora, muito interessada em literatura e com conhecimentos de francês e alemão — uma criatura falsa e vazia.”² A identificação com a persona, origem de sua incapacidade de desenvolver um ego genuíno (o bebê pequeno e pouco desenvolvido), é claramente descrita num sonho da moça extraído da descrição de Bennet: “*Eu estava de pé num grande hall. Fazia muito frio e eu estava. . . preocupada temendo ter ido ao lugar errado. . . Senti-me assustada e virei-me para fugir, mas não conseguia escapar. Diante de mim havia um grande espelho no qual eu podia me ver fantasiada. Estava usando um pijama de seda preta. . . Queria arrancar o pijama, não de mim, mas do meu reflexo no espelho. . . Rasguei uma jaqueta depois da outra, e parecia que a coisa não tinha fim pois, ao remover uma jaqueta, outra aparecia.*”³

O sonho descreve o mundo frio e despersonalizado (o *hall* frio) no qual ela se sente assustada pela vaga noção de que está no “lugar errado”, como na realidade está. Ela não consegue fugir porque não consegue se apoderar de si mesma; ela não está em contato consigo mesma, mas com sua imagem refletida. Logo, a identificação com a persona não pode ser “tirada”, não pode ser superada. Por baixo de cada jaqueta há uma outra jaqueta; a individualidade nua não pode ser alcançada na fria atmosfera de uma mera realidade refletida.

Uma pessoa em tal estado precisa do impacto do sentimento individual, o qual desenvolve um sentido da própria identidade individual da pessoa. Mas ela se protegerá, com uma coleção impressionante de “vestimentas”, contra a possibilidade de ter a sua verdadeira pele tocada, contra precisamente esse impacto de sentimento.

Quando a individualidade é assim confundida com o papel social, quando a adaptação à realidade não é suficientemente individual mas inteiramente coletiva, o resultado pode ser um estado de inflação. A vítima se sente esplêndida e poderosa, porque é uma refinada figura de sociedade, mas não consegue ser um ser humano, ou mesmo dar os primeiros passos no sentido de tornar-se humana. Tal confiança exagerada e inflacionada na persona, ou a identidade com ela, resulta em rigidez e em falta de uma genuína sensibilidade. Tal pessoa é apenas o papel

que representa, seja o de doutor, de advogado, de administrador, de mãe, de filha ou qualquer papel que seja representado de forma tão compulsiva. O exemplo de Eichmann mostrou como essa não-personalidade identificada com o papel social é incapaz de desenvolver uma responsabilidade pessoal e moral; ela não possui princípios éticos ou sentimentos pessoais e valores próprios, mas se esconde por trás da moralidade coletiva e dos costumes estabelecidos. Ela não tem conflitos de consciência porque tudo é definido de antemão de uma maneira este-reotipada.

É difícil para esse tipo de pessoa, que normalmente se considera fiel aos princípios mais elevados, dar-se conta de que, de fato, ela é imoral. É muito chocante descobrir que, bem no fundo do seu ser, algo possa exigir uma decisão individual às custas de um risco individual. Existe uma tal tendência humana universal no sentido de confundir as vestes da pessoa com sua pele, que essa diferenciação se torna um problema ético crucial.

No extremo oposto do espectro, quando a formação do indivíduo é inadequada devido a um treino social insatisfatório ou à rejeição das formas sociais como resultado da exclusão do sentimento, ele não consegue ou se recusa a representar com sucesso o papel que lhe é destinado. Tal pessoa sofrerá de falta de segurança, de rebeldia desnecessária e de autoproteção excessiva.

O desenvolvimento da personalidade sofre assim interferência em ambos os extremos; uma persona malformada é tão limitadora quanto seu oposto. Um relacionamento inadequado com o arquétipo da persona pode abranger desde a fixação no seu aspecto puramente coletivo até a incapacidade ou a recusa rebelde de aceitar qualquer exigência ou adaptação coletiva. Exemplos de sonhos que exprimem o primeiro estado são aqueles em que o indivíduo é incapaz de tirar suas roupas, ou fica preso dentro de uma armadura pesada, ou está vestido demais, ou está usando uniformes espalhafatosos e decorados em excesso, ou tem uma pele demasiadamente dura e áspera. A condição oposta, a recusa do coletivo, poderia ser expressa em sonhos nos quais a pessoa está completamente nua numa festa ou que descobre repentinamente, ao andar na rua, que está usando um vestido transparente, ou que aparece numa recepção usando trapos sujos, ou ainda que é uma ostra sem a concha ou uma massa flácida de gelatina.

Se a persona está "colada" de forma rígida demais, se falta à pessoa a distinção necessária entre a pele individual e as vestes coletivas, ela se encontra numa posição precária; é como se a pele não pudesse respirar. Doenças de pele reais podem até coincidir com essas dificuldades. Havia uma moça que apresentava uma séria erupção cutânea na face, que resistia a todas as tentativas de tratamento. No decorrer da análise (iniciada por uma razão completamente diferente), ela descobriu que tinha um sério problema de adaptação; segundo sua afirmação, ao se candidatar a um emprego, ela já havia ocultado o fato de ser judia numa tentativa de salvar as aparências. Psicologicamente falando, era como se ela usasse continuamente uma máscara sobre seu rosto. A reação inconsciente a essa incapacidade de revelar o rosto expressava-se na erupção cutânea real, que desapareceu quando ela se tomou capaz de expor seu rosto psicologicamente.

A coletividade e a individualidade são um par de opostos polares; daí haver um relacionamento de oposição e de compensação entre a persona e a *sombra*. Quanto mais clara a persona, mais escura a sombra. Quanto mais a pessoa estiver

identificada com seu glorioso e maravilhoso papel social, quanto menos este for representado e reconhecido simplesmente como um papel, mais escura e negativa será a individualidade genuína da pessoa, como consequência de ser negligenciada dessa forma. Por outro lado, a preocupação excessiva com a sombra, com o lado "mau" da pessoa — preocupação excessiva com a aparência, com o quanto a pessoa é pouco atraente e desajeitada — pode acarretar uma persona bastante negativa, defensiva e infeliz. Essa persona negativa — isto é, inadaptada — encontrará expressão na inflexibilidade, incerteza ou no comportamento primitivo e compulsivo.

Apesar de, à primeira vista, o ego se encontrar dentro e através da persona, vimos que os dois não foram feitos para permanecer num estado de identidade. Somos atores no jogo social, mas também devemos participar de um outro jogo. Também fomos feitos para ser nossos Selves individuais.

A Sombra

O termo *sombra* refere-se à parte da personalidade que foi reprimida em benefício do ego ideal. Como tudo o que é inconsciente é projetado, encontramos a sombra na projeção — em nossa visão da “outra pessoa”. Como figura dos sonhos e fantasias, a sombra representa o inconsciente pessoal. Ela é como uma combinação das cascas pessoais dos nossos complexos e, portanto, o limiar de todas as experiências transpessoais.

Na prática, é comum a sombra aparecer como uma personalidade inferior. Contudo, sempre pode haver uma sombra positiva que surge quando apresentamos a tendência de nos identificar com nossas qualidades negativas e reprimir as positivas. Posteriormente, voltaremos a este caso específico.¹

O seguinte exemplo de sombra é clássico na situação familiar: uma paciente de meia-idade vive reclamando asperamente da sogra. A descrição que faz dela parece ser correta, em geral, pois o marido, independentemente da pessoa, forneceu uma descrição quase idêntica. A mãe é vista por ambos como dominadora: nunca admite o ponto de vista de outra pessoa, tem o hábito de pedir um conselho e em seguida depreciá-lo, sente-se sempre em desvantagem, abusada, martirizada e, como resultado disso tudo, é quase inacessível. A paciente sente que a sogra se interpõe entre ela e o marido, o filho deve constantemente atender à mãe, e a esposa, em consequência, se sente eclipsada. Sua situação conjugal parece estar num impasse sem saída. Ela tem o seguinte sonho:

“Estou num saguão escuro. Tento alcançar meu marido; no entanto, o caminho está obstruído pela minha sogra. Mas o que é mais assustador é que ela não pode me ver, embora haja um refletor aceso voltado para mim. É como se, no que lhe diz respeito, eu simplesmente não existisse.”

Lembremo-nos mais uma vez de que um sonho sempre aponta para uma situação inconsciente. Ele é complementar e revela aquilo que não conhecemos suficientemente. Um sonho não reafirma uma situação já encarada como adequada e correta por aquele que sonha. Se há dúvida na mente consciente, um sonho pode ajudar a resolver essa dúvida pela reiteração, mas quando um sonho repete algo de que estamos inteiramente convencidos, então um desafio é levantado pelo inconsciente; nossas projeções nos são mostradas. Na superfície, este sonho parece confirmar a queixa consciente da nora. Mas o que diz ele quando procuramos uma projeção inconsciente? Diz claramente a quem sonhou que o refletor está apontado para *ela*, não para a sogra. Ele mostra as características inconscientes que a paciente projeta na sogra e que se interpoem entre ela e o marido. A sogra que há nela impede-a de alcançar o marido. É sua própria necessidade de estar sempre certa, é sua tendência de criar obstáculos e depreciar tudo,

sua tendência de ser a grande mártir, que lhe barram o caminho. O refletor aponta para ela, mas a sogra não a vê; a paciente está tão presa à sogra e identifica-se tanto com as qualidades que lhe atribui, que é incapaz de ver a si mesma como é, de ver sua própria individualidade real. Daí resulta que sua própria individualidade inexistente e, já que ela não pode se ver precisamente, também não pode, na vida real, ver a sogra como ser humano e, portanto, não pode lidar de forma adequada com as táticas obstrutivas que na verdade utiliza. É um perfeito círculo vicioso que inevitavelmente ocorre quando estamos presos numa projeção da sombra (ou numa projeção do animus ou da anima). A projeção invariavelmente embaça nossa visão da outra pessoa. Mesmo quando as características projetadas são características reais da outra pessoa — como neste caso — a reação afetiva que marca a projeção aponta para *nosso* complexo tonalizado pelo afeto, que embaça nossa visão e interfere como nossa capacidade de ver objetivamente e de nos relacionar humanamente.

Imagine um motorista de automóvel que, sem saber, está usando óculos de lentes vermelhas. Ele acharia difícil estabelecer a diferença entre sinais de trânsito vermelhos, amarelos e verdes e estaria correndo constante risco de sofrer um acidente. De nada lhe valeria que algumas ou até mesmo a maior parte das luzes que percebe como vermelhas realmente fossem vermelhas. Para ele, o perigo consiste na incapacidade de diferenciar e separar aquilo que sua “projeção vermelha” lhe impõe. Quando ocorre uma projeção da sombra, não somos capazes de diferenciar a realidade da outra pessoa dos nossos próprios complexos. Não distinguimos fatos de fantasias. Não podemos ver onde nós começamos e onde o outro termina. Não podemos vê-la; nem tampouco podemos ver a nós mesmos.

Eis aqui outro exemplo de sonho. A pessoa que o sonhou é muito liberal, tolerante e aberta — pelo menos supõe sê-lo. Seu sonho:

“Ao voltar para casa, descubro que meu apartamento está ocupado por um fascista que, com sua milícia, pôs tudo de pernas para o ar. Ele prendeu todos os que estavam na casa e acorrentou-os. O lugar é uma bagunça.”

Nosso paciente aberto e progressista é notificado de que há um fascista, um ditador totalitário na sua casa, isto é, na composição da sua personalidade. Essa característica coletivista que exige submissão cega acorrentou a maior parte de suas fauldades vivas e criou uma devastação. É claro que o paciente odeia fascistas; de fato, ele fica muito exaltado e agitado quando essa palavra é mencionada — assim como a nora fica superexaltada e irritada quando pensa na sogra. Em cada caso, o indivíduo é confrontado, em seus sonhos, com aquilo mesmo de que se ressentia; isso se lhe apresenta como uma parte integrante de sua própria personalidade, a qual não pode ser ignorada sem risco. Em ambos os casos, esse elemento é algo que o paciente não deseja considerar como parte da composição de sua personalidade.

Esse tipo de situação é tão clássico que quase se poderia fazer com ela um jogo de salão — caso se desejasse atrair a ruína social. Peça a alguém que lhe descreva o tipo de personalidade que acha mais desprezível, mais insuportável e odioso, impossível de aturar, e ele lhe descreverá suas próprias características reprimidas — uma autodescrição completamente inconsciente e que, portanto, sempre o tortura quando ele recebe seu efeito de *outra* pessoa. Essas mesmas características

são tão inaceitáveis para ele precisamente porque representam sua própria parte reprimida; achamos impossível tolerar nos outros apenas aquilo que não podemos aceitar em nós mesmos. Qualidades negativas que não nos incomodam tanto, que achamos relativamente fácil perdoar — se tivermos de perdoá-las — provavelmente não pertencem à nossa sombra.

A sombra é a experiência arquetípica da “outra pessoa” que, em sua estranheza, é sempre suspeita. É o anseio arquetípico do bode expiatório, de alguém para culpar e atacar a fim de se obter justificativa e absolvição; é a experiência arquetípica do *inimigo*, a experiência da culpabilidade que sempre adere à outra pessoa, já que temos a ilusão de compreender a nós mesmos e de já ter lidado adequadamente com nossos próprios problemas. Em outras palavras, à medida que tenho de ser correto e bom, *ele, ela* ou *eles* se tornam os portadores de todo o mal que não consigo reconhecer em mim mesmo.

As razões disso residem na própria natureza do ego; o desenvolvimento do ego, que descreveremos com mais detalhes em capítulo posterior,² ocorre como o resultado do encontro entre o Self — como tendência potencial da personalidade — e a realidade externa, ou seja, entre a individualidade potencial interior e a coletividade exterior. No primeiro nível da experiência entre o certo e o errado, que é a base da auto-aceitação, as bases da consciência cabem à coletividade exterior e são nela projetadas. A criança se aceita em termos de amoldagem. A harmonia com o Self e portanto com a consciência parece, à primeira vista, depender da aceitação externa — isto é, dos valores coletivos e da *persona*; e esses elementos da individualidade demasiadamente discrepantes dos valores aceitos da *persona* não podem, ao que parece, ser conscientemente incorporados à imagem que o ego tem de si mesmo. Eles se tornam, portanto, sujeitos à repressão. Contudo, não desaparecem; continuam a funcionar como um alter-ego des percebido que parece estar fora da pessoa — em outras palavras, como a sombra. O desenvolvimento do ego repousa na repressão do “errado”, ou do “mal”, e no incentivo do “bem”. O ego não pode se fortalecer se primeiro não aprendermos tabus coletivos, se não aceitarmos os valores do superego e da *persona* e nos identificarmos com padrões morais coletivos.

É muito importante observarmos que essas características (a essa altura reprimidas por serem incomensuráveis com os ideais da *persona* e os valores culturais gerais) podem ser básicas para as estruturas fundamentais da personalidade; porém, por terem sido reprimidas, permanecerão primitivas e, portanto, negativas. Infelizmente, a repressão não elimina as características ou impulsos, nem as impede de funcionar. Apenas as remove da consciência do ego; elas permanecem como complexos. Ao serem postas de lado, também ficam longe da supervisão e, portanto, podem continuar sua existência sem freios, de maneira separadora. A sombra, portanto, consiste nos complexos, nas características pessoais que repousam em impulsos e padrões de comportamento, os quais são uma parte “escura” definida da estrutura da personalidade. Em muitos casos, são facilmente observáveis pelos outros. Apenas nós não conseguimos vê-los. As características da sombra, em geral, estão em evidente contraste com os ideais do ego e com os esforços da vontade. O altruísta sensível pode conter, em si mesmo, um egoísta brutal; a sombra do lutador corajoso pode ser um covarde manhoso; a namorada amorosa pode abrigar uma bruxa cruel.

A existência ou a necessidade de uma sombra é um fato arquetípico humano geral, já que o processo de formação do ego — o choque entre a coletividade e a individualidade — é um padrão humano geral. A sombra é projetada de duas maneiras: individualmente, na forma das pessoas a quem atribuímos todo o mal; e coletivamente, em sua forma mais geral, como o Inimigo, a personificação do mal. Suas representações mitológicas são o demônio, o arquiinimigo, o tentador, o maligno ou o duplo; ou, de dois irmãos ou irmãs, aquele que é moreno ou mau.

A sombra é constituinte do desenvolvimento do ego, produto da divisão que ocorre quando se estabelece um centro de consciência. É aquilo que descobrimos estar faltando quando fazemos um balanço. Ela coincide aproximadamente com aquilo que foi considerado como o inconsciente (primeiro por Freud, e atualmente de modo geral), ou seja, os elementos reprimidos do consciente. Nas representações inconscientes espontâneas, a sombra costuma ser personificada por uma figura que tem o mesmo sexo que o paciente.

O reconhecimento da sombra pode ocasionar efeitos muito marcantes na personalidade consciente. A própria noção de que o mal da outra pessoa poderia estar apontando para nós mesmos apresenta impactos de vários graus, dependendo da força das suas convicções éticas e morais. É preciso ser forte para não recuar ou não ser esmagado diante da visão da própria sombra e é preciso ser corajoso para aceitar a responsabilidade pelo “eu” inferior. Quando esse choque parece ser muito grande para agüentar, o inconsciente costuma exercer sua função compensatória e vem em nosso auxílio com uma visão construtiva da situação, como no seguinte sonho:

“Alguém queria me matar com uma maçã. Então percebi que um dos meus vizinhos, que não tenho em muita alta conta, havia conseguido transformar um pedaço de terra pedregoso e arenoso, que eu considerava inútil, num belíssimo jardim.”

Esse sonho apresenta o problema da sombra de duas maneiras: primeiro, em termos arquetípicos; depois, em termos individuais. O paciente associava a maçã à famosa fruta do primeiro capítulo do Gênesis — o presente do demônio. A pessoa desconhecida que o ameaça com o presente do demônio ou da serpente constela uma forma arquetípica da sombra, o fato humano geral de que *todos* têm de lidar com o problema da sombra. O vizinho real que ele menospreza representa a sombra pessoal. Na verdade, o sonho está dizendo: você tem medo de que a sombra — aquilo que há em você e que oferece a maçã, a discriminação entre o bem e o mal e, portanto, a consciência da tentação do mal que existe em você — jace por matá-lo. E, de fato, ao comer a maçã, o homem acabou conhecendo a morte (Gênesis 3:19); mas a maçã também significa a seguinte inferência: “Sereis como deuses, ao conhecerdes o bem e o mal” (Gênesis 3:5). Portanto, o sonho aponta para o fato de que esse problema pessoal tão chocante para o paciente é um problema geral, fundamental, humano — e portanto arquetípico. O confronto com o mal em si mesmo pode ser uma experiência mortificadora; mas, como a morte, aponta para além do significado pessoal da existência. É importante para a pessoa que sonha compreender isso.

A segunda parte do sonho diz o seguinte: é o seu próprio lado da sombra — aquele que você considera inaceitável em si mesmo, isto é, aquelas qualidades que você associa com o vizinho que despreza — que se apodera de uma área árida

e insatisfatória e a transforma num paraíso. Quando a sombra é reconhecida, é fonte de renovação; o impulso novo e produtivo não pode vir dos valores estabelecidos do ego. Quando há um impasse, uma época estéril em nossas vidas — apesar de um desenvolvimento adequado do ego — devemos nos voltar para o lado escuro, e portanto inaceitável, que não está à disposição do nosso consciente. No *Fausto* de Goethe, quando lhe perguntam “quem é você, então?”, o demônio responde que é

Parte daquele Poder que
o Mal sempre faria, e que sempre faz o Bem.³

(O inverso desta afirmação também é verdadeiro: com muita frequência, quanto mais desejamos o bem, mais criamos o mal — por negligenciar nossas intenções egoístas ou descuidarmos do mal; quando nos tornamos filantropos profissionais, por exemplo.)

Isso nos conduz ao fato fundamental de que a sombra é a porta para nossa individualidade. Uma vez que a sombra nos apresenta nossa primeira visão da parte inconsciente da nossa personalidade, ela representa o primeiro estágio para encontrar o Self. De fato, não há acesso ao inconsciente e à nossa própria realidade *a não ser* através da sombra. Apenas quando reconhecemos aquela parte de nós mesmos que ainda não vimos ou preferimos não ver é que podemos seguir em frente, questionar e encontrar as fontes em que ela se alimenta e a base em que repousa. Por isso, nenhum progresso ou crescimento na análise é possível até que a sombra seja adequadamente confrontada — e confrontá-la significa mais que meramente conhecê-la. Só quando sofrermos o choque de ver a nós mesmos como realmente somos, e não como desejamos ou esperançosamente presumimos ser, é que poderemos dar o primeiro passo em direção à realidade individual. Todo paciente, no início da análise, tem uma experiência desencorajadora: seus sonhos tendem a ser extremamente críticos e negativos. Às vezes, parece que eles nada têm de bom para dizer — com uma exceção. Pode acontecer que a formação do ego tenha sido baseada nas qualidades inferiores da pessoa. Se ela é incapaz de integrar seu potencial positivo e desvaloriza-se em excesso, ou se ela é idêntica ao seu lado negativo (por falta de força moral, por exemplo), então o potencial positivo torna-se a característica da sombra. Nesse caso, a sombra é uma sombra positiva; é, na verdade, o mais claro dos “dois irmãos”. Nesse caso, os sonhos sempre tentam trazer para o consciente aquilo que foi indevidamente negligenciado: as qualidades positivas. Porém, isso ocorre com menos frequência do que o esperançoso e radiante retrato que a pessoa faz de si mesma. Temos esse retrato brilhante porque tentamos nos *desejar* dentro dos padrões coletivamente aceitos.

Há vários tipos de reações possíveis à sombra. Podemos nos recusar a encará-la; ou, uma vez conscientes de que ela faz parte de nós, podemos tentar eliminá-la e corrigi-la imediatamente; podemos nos recusar a ser responsáveis por ela e deixá-la seguir seu caminho; ou podemos “sofrê-la” de modo construtivo, como parte da nossa personalidade que pode nos conduzir para uma saudável humildade e humanidade e, finalmente, a novos *insights* e horizontes de vida mais amplos.

Quando nos recusamos a encarar a sombra ou tentamos combatê-la apenas com a força de vontade, dizendo “vade retro, Satanás”, estamos meramente relegando essa energia para o inconsciente, de onde ela exerce seu poder de uma forma negativa, compulsiva e projetada. Então nossas projeções transformam o mundo que nos cerca em um ambiente que nos mostra nossas próprias faces, embora não as reconheçamos como nossas. Ficamos cada vez mais isolados; em vez de uma relação real com o mundo à nossa volta há apenas uma relação ilusória, pois não nos relacionamos com o mundo como ele é, mas com o “mundo vil e mau” que nossa projeção da sombra nos mostra. O resultado é um estado inflacionado e auto-erótico, alienado da realidade, que geralmente assume a conhecida forma do “se isso e aquilo fossem assim e assado” ou “quando isso tiver acontecido”, ou “se eu fosse mais bem compreendido” ou “apreciado”.

Devido às nossas projeções, vemos esse impasse como má-vontade do meio ambiente; assim, cria-se um círculo vicioso que continua *ad infinitum, ad nauseam*. Essas projeções modelam de tal modo nossas atitudes em relação aos outros que acabamos literalmente ocasionando aquilo que projetamos. De tanto imaginar que somos tão perseguidos pela má-vontade, a má-vontade acaba mesmo sendo produzida pelos outros em resposta à nossa cáustica defensiva. Nossos semelhantes encaram isso como hostilidade espontânea, que provoca sua defensiva e suas projeções de sombra em nós, às quais por nossa vez reagimos como nossa defensiva, causando assim ainda mais má-vontade.

O sonho que segue é um sonho típico, ocorrido durante um tal estado de coisas.

“Eu andava com muito medo de ladrões e encontrei um homem que se ofereceu para me proteger contra eles. Mas, para meu grande espanto, descobri que aquele suposto protetor era ele próprio um ladrão.”

Outro sonho:

“O remédio que eu tanto desejava revelou ser o próprio veneno que tinha causado a minha doença.”

O fato de que a conscientização e a integração da sombra conduzem a uma saída para nosso impasse e até mesmo à totalidade psíquica é expresso nos frequentes sonhos já mencionados,⁴ nos quais uma pessoa aparentemente ameaçadora bate à porta querendo entrar; temos sempre medo de deixá-la entrar, mas, quando é admitida, acaba se mostrando muito útil.

A fim de proteger seu próprio controle e soberania, o ego instintivamente oferece grande resistência ao confronto com a sombra; quando vê de relance a sombra, o ego muitas vezes reage com uma tentativa de eliminá-la. Nossa vontade é mobilizada e decidimos: “Eu não vou mais ser desse jeito!” É então que vem o perturbador choque final, quando descobrimos que, pelo menos em parte, isso é impossível por mais que tentemos, pois a sombra representa padrões de sentimento e comportamento autônomos carregados de energia. Essa energia não pode simplesmente ser detida por um ato de vontade. É necessário recanalizá-la ou transformá-la. Porém, essa tarefa requer ao mesmo tempo consciência e aceitação da sombra como algo que não pode ser simplesmente descartado.

Todos os nossos sentidos morais longamente treinados se revoltam, não apenas contra a admissão mas sobretudo contra quaisquer intercâmbios com o “demônio”. Nele, só podemos ver negritude moral; de fato, se não fosse assim,

ele não teria sido reprimido logo de início e transformado em sombra durante a diferenciação do ego. Esse doloroso problema moral evidencia-se em outro sonho daquele homem que teve o sonho fascista. Ele havia reclamado asperamente da esterilidade de sua existência insípida. Sentia ter dons artísticos, mas não encontrara um meio de entrar em contato com eles. Sonhou o seguinte:

“Finalmente, eu ia encontrar meu irmão há muito tempo ausente, de quem eu sentia saudades. À distância, ele surgiu como uma figura delicada, sensível e artística. Mas quando se aproximou, recuei aterrorizado e enojado, pois pude então perceber que ele era efeminado, fraco, talvez até mesmo homossexual. Aflito e desapontado, afastei-me e evitei encontrá-lo.”

Aquele homem não conseguia reconhecer seu lado fraco e sensível que, à luz de suas habituais convicções, parecer-lhe-ia apenas efeminado, pouco viril e até mesmo degenerado. À distância, ele confundiu sua fraqueza com sensibilidade artística. Mas, ao romper com sua “feminilidade” — ou melhor, com aquilo que não estava de acordo com seu ideal unilateral de masculinidade — ele também rompeu com a possibilidade de reconhecer e canalizar as capacidades reais que poderiam estar adormecidas em seu “outro” fraco e sensível.

Durante o processo de análise, os sonhos continuam a chamar a atenção para a sombra de modo crítico, até que ela seja aceita em suas muitas facetas. Aqui, a aceitação envolve a compreensão das características como informações, como fatos. Não significa que eles tenham de ser exteriorizados ou representados indiscriminadamente. Isso não seria aceitação, mas identificação. É importante que os elementos do inconsciente falem *para nós* e não *através de nós*, enquanto permanecemos na ignorância deles. Quando falam através de nós, nos tornamos idênticos a eles e, nesse sentido, eles são eliminados como assuntos morais ou éticos.

De algum modo, quase todas as pessoas sentem que uma característica já reconhecida necessariamente terá de ser exteriorizada, pois achamos que, mais doloroso do que encarar a sombra, é resistir aos anseios dos nossos próprios sentimentos, suportar a pressão de um impulso, sofrer a frustração ou dor de não satisfazer a um anseio. Por isso, a fim de evitar resistir aos impetus dos nossos próprios sentimentos quando os reconhecemos, preferimos simplesmente não vê-los, para nos convencer de que não existem. A repressão parece ser menos dolorosa que a disciplina. Mas, infelizmente, é também mais perigosa, pois nos faz agir sem estarmos conscientes dos nossos motivos e, portanto, irresponsavelmente. Mesmo que não sejamos responsáveis pelo modo como *somos* e sentimos, temos de assumir a responsabilidade pelo modo como *agimos*. Portanto, precisamos aprender a nos disciplinar. E a disciplina repousa na capacidade de agir contrariamente aos nossos sentimentos quando necessário. Isso é uma prerrogativa eminentemente humana e também uma necessidade.

A repressão, por sua vez, apenas se volta para o outro lado. Quando persistimos nela, acaba sempre levando à psicopatologia; mas é também indispensável à primeira formação do ego. Isso significa que todos carregamos, dentro de nós, os germes da psicopatologia. Nesse sentido, a psicopatologia potencial é uma parte integrante da nossa estrutura humana.

Reafirmando aquilo que já foi abordado num capítulo anterior:⁵ a repressão é o oposto da disciplina. A disciplina implica encarar um problema ou uma

qualidade negativa e decidir resistir-lhe em certas circunstâncias, sabendo porém que uma pessoa não pode resistir a todos os impulsos o tempo todo — assim como não pode enganar a todo o mundo o tempo todo. Os impulsos têm de ser liberados até certo ponto, senão não poderemos vivenciá-los. Mas, uma vez à solta, eles devem ser disciplinados. A sombra tem de ocupar seu lugar de legítima expressão de algum modo, em alguma época, em algum lugar. Ao confrontá-la, escolhemos quando, onde e como podemos permitir que exprima suas tendências num contexto construtivo. E quando não é possível restringir a expressão do seu lado negativo, podemos amortecer seu efeito por meio de um esforço consciente para acrescentar um elemento mitigador ou, pelo menos, uma justificativa. Quando não podemos ou não devemos nos impedir de sofrer, podemos pelo menos tentar fazê-lo gentilmente e estar preparados para suportar as conseqüências. Quando virtuosamente voltamos o rosto, não temos essa possibilidade; então a sombra, entregue a seus próprios esquemas, provavelmente nos arrastará de modo destrutivo ou perigoso. Neste caso, a coisa simplesmente “acontece” conosco, e na maioria das vezes quando é mais embaraçoso, uma vez que não sabemos o que está acontecendo, nada podemos fazer para mitigar seu efeito, e assim jogamos toda a culpa em outra pessoa.

Naturalmente, também há implicações sociais e coletivas no problema da sombra. Elas são arrasadoras, pois é aqui que se encontram as raízes do viés e da discriminação social, racial e nacional. Toda minoria e todo grupo dissidente carrega a projeção da sombra da maioria, seja negro, branco, gentio, judeu, italiano, irlandês, chinês ou francês. Além disso, já que a sombra é o arquétipo do inimigo, é bem provável que sua projeção nos envolva na mais sangrenta das guerras precisamente nas épocas de maior complacência com a paz e com nossa própria equidade. O inimigo e o conflito com o inimigo são fatores arquetípicos, projeções da nossa própria divisão interior, e não podem ser legislados ou banidos dos nossos desejos. Podemos lidar com eles — se é que podemos — apenas ao confrontar a sombra e curar nossa divisão individual. As épocas mais perigosas, tanto coletiva como individualmente, são aquelas em que supomos tê-la eliminado.

A sombra não pode ser eliminada. Ela é o onipresente irmão moreno (ou irmã morena). Quando não conseguimos ver onde ela está, há problemas à vista, porque é certo que ela se encontra atrás de nós. Portanto, a questão adequada nunca é “será que eu tenho algum problema com a sombra, será que eu tenho um lado negativo?”, mas sim “onde é que ela está agora?” Quando não podemos vê-la, é melhor ter cuidado! E é muito útil lembrar a formulação de Jung de que um complexo não é patológico *per se*. Torna-se patológico apenas quando presumimos que não o possuímos; porque então é ele que nos possui.

Jung fala em termos práticos e simbólicos sobre os significados mais profundos do arquétipo da sombra:

O reconhecimento da sombra. . . conduz à modéstia de que precisamos a fim de reconhecer a imperfeição. E é exatamente esse reconhecimento consciente e essa consideração que são necessários onde quer que se estabeleça um relacionamento humano. Um relacionamento humano não se baseia na diferenciação e na perfeição, pois estas apenas enfatizam as diferenças ou trazem à tona o oposto exato; ele se baseia, isso sim, na imperfeição, naquilo que é fraco, indefeso e carente de apoio — a própria origem e razão da dependência. A perfeição não precisa

dos outros, mas à fraqueza sim, pois ela procura apoio e não enfrenta o parceiro com qualquer coisa que possa forçá-lo a uma posição inferior e até mesmo humilhá-lo. Essa humilhação pode ocorrer muito facilmente quando o alto idealismo representa um papel demasiado proeminente.⁶

Talvez isso pareça ser muito simples, mas as coisas simples sempre são as mais difíceis. Na vida real, exigem a grande arte de ser simples; portanto, a aceitação de si mesmo é a essência do problema moral e a prova dos nove de toda a perspectiva de vida da pessoa. Que eu dê alimento ao pedinte, que perdoe a um insulto, que ame meu inimigo em nome de Cristo — todas essas são, indubitavelmente, grandes virtudes. O que eu faço para o menor de meus irmãos, faço-o para Cristo. Mas, e se eu descobrir que o menor dentre todos, o mais pobre dos mendigos, o mais impudente dos ofensores, sim, o próprio demônio, que eles estão dentro de mim e que eu mesmo estou necessitado da esmola de minha própria benevolência, de que eu próprio sou o inimigo que deve ser amado — e então? Então, via de regra, toda a verdade do Cristianismo é invertida: então não há mais nenhuma conversa de amor e sofrimento; dizemos ao irmão dentro de nós: “Raca”, e o condenamos, e temos raiva de nós mesmos. Nós o escondemos do mundo, negamos jamais haver encontrado o pior dos piores em nós mesmos e, fosse ele o próprio Deus que se aproximasse de nós nessa forma desprezível, tê-lo-íamos negado mil vezes antes que um único galo tivesse cantado.⁷

O Masculino e o Feminino

Uma das formas mais básicas nas quais vivenciamos o conflito universal dos opostos em nós mesmos e no nosso encontro com os outros é a polaridade masculino-feminino. Ela se coloca, portanto, em primeiro lugar entre nossos problemas psicológicos. Pode haver um sentido vago e subjacente de unidade, do qual falam os místicos mas, no que diz respeito à nossa realidade diária, nós a vivenciamos em termos de dualidade e conflito: consciente-inconsciente, luz-sombra, espírito-natureza, positivo-negativo e, neste caso, masculino-feminino.

Ao introduzir o conceito de Logos-Eros, Jung iniciou uma abordagem para o entendimento da polaridade masculino-feminino, em termos de implicações arquetípicas mais amplas. Ele diz o seguinte: “O conceito de Eros poderia ser expresso em termos modernos como relacionamento psíquico, e o de Logos, como interesse objetivo.”¹ E mais ainda: “Mas não desejo nem pretendo dar a esses dois conceitos intuitivos uma definição demasiado específica. Estou utilizando Eros e Logos apenas como apoios conceituais para descrever o fato de que o consciente da mulher é mais caracterizado pela qualidade conectiva de Eros do que pela discriminação e cognição associadas com Logos.”²

Na psicologia-analítica, tem havido a tendência de se utilizar esses apoios conceituais iniciais e, provavelmente, no que diz respeito a Jung, experimentais, como se eles fossem caracterizações completas ou definitivas dos arquétipos masculino-feminino. Creio que isso tem sido motivo de confusão, pois, como tentarei mostrar, o conceito Eros-Logos confere expressão a apenas uma parte dos arquétipos masculino-feminino. Além disso, é mais provável que a figura mitológica masculina de Eros se ajuste mais à dinâmica masculina do que à feminina. Na minha opinião, o mitologema do masculino-feminino pode ser abordado com mais proveito em termos dos antigos conceitos chineses de *Yang* e *Yin*. O *Yang* e o *Yin* incluem “masculinidade” e “feminilidade” como princípios gerais ou imagens simbólicas, mas esse uso dos símbolos não deve ser confundido com masculinidade e feminilidade enquanto características diretas dos homens ou das mulheres. No mundo da manifestação concreta, tudo toma parte nas várias proporções de *Yang* e *Yin*, inclusive os homens e as mulheres. Esses princípios básicos são representações puramente simbólicas das energias que incluem aquilo que comumente chamamos masculinidade e feminilidade.

Na filosofia chinesa, o princípio *Yang* é representado como o arquétipo que encerra o elemento criativo ou gerador, ou a energia iniciadora; ele simboliza a experiência da energia em seus aspectos impulsivos de força, impulsividade, agressividade e rebeldia. Apresenta as características de calor, estímulo, luz (sol, raio); é divisor e fálico como a espada, a lança ou o poder de penetração, e até

mesmo despedaçador; ele se move do centro para fora; é representado como paraíso ou espírito; manifesta-se em disciplina e separação, e, portanto, em individualização. Desperta, luta, cria e destrói, é positivo e entusiasmado, mas também restritivo e ascético (outra tendência separadora).

Por outro lado, o princípio Yin é representado como receptivo, dócil, traído, frio, úmido, escuro, concreto, envolvente, continente (caverna e cavidade), doador de forma e gerador, centrípeto, iniciador; não é espírito mas natureza, o mundo da formação, o ventre escuro da natureza que dá à luz os impulsos, os anseios e instintos e a sexualidade; ele é visto no simbolismo da Terra e da Lua, da escuridão e do espaço; é negativo, indiferenciado e coletivo.

É importante notar que o uso dos termos negativo e positivo nesse contexto não implica julgamento de valor, como acontece quando esses termos são aplicados à eletricidade. *Positivo* é utilizado para descrever uma energia assertiva, emanadora e iniciadora; *negativo*, no caso de uma energia receptiva ou passiva. Mais uma vez, devemos enfatizar o fato de que não estamos definindo, mas descrevendo ou retratando a variedade das representações simbólicas. Não podemos definir fenômenos básicos porque não sabemos o que eles “são”. Estamos lidando, aqui, com entidades ou fatos tipicamente vivenciados e encontrados em certas formas; tentamos apresentar tais fatos em termos da “melhor descrição, ou fórmula possível, de um fato relativamente desconhecido; fato, entretanto, que é reconhecido ou postulado como existente”.³

Em seus comentários sobre o *I Ching*, o antigo clássico chinês, Richard Wilhelm, caracteriza o relacionamento entre o Yang e o Yin: o “poder primordial receptivo do Yin. . . é o complemento perfeito do Criativo — o complemento, não o oposto, pois o Receptivo não combate o Criativo, mas completa-o”.⁴

Estamos comparativamente mais familiarizados com expressões dos princípios Yang de ordem, compreensão, iniciativa, separação e consciência que determinam nossa vida consciente. O Yang oferece a caracterização manifesta para a orientação consciente do homem e, paradoxalmente, para os traços inconscientes da mulher (seu animus) que constituem um vetor dirigido para a consciência e a diferenciação. A orientação manifesta ou consciente da mulher — seu Yin — é bem avesso à diferenciação consciente. O Yin é mais enigmático para nós do que o Yang; ele opera na orientação feminina (freqüentemente distorcida) e na alma do homem. Também nos escritos de Jung, o princípio Yin não está claramente distinto do seu aspecto de Eros e do relacionamento. Aproveitemos aqui a excelente caracterização de Linda Fierz-David:

Sempre que alguém interpreta, tende facilmente a idealizar e, nesse caso, a visualizar o *Yin Receptivo* como algo relacionado com a maternidade amorosa. Começamos com a imagem da mãe a fim de realizar o princípio feminino, mas é exatamente isso que não devemos fazer porque o feminino é o oposto do espiritual e do ideal. *Yin* é o ventre materno da alma, que concebe e dá à luz. Tudo aquilo que cai dentro dele é carregado, amadurece e é expelido, indistintamente. Ele é o eterno carregador, mas também o inerte. Quando concebe, permanece indiferente, frio e cego. Continua imóvel no lugar; apenas quando dá à luz ele vibra e estremece como o vulcão irracional.

Num certo sentido, é bem arriscado compreender isso pois, embora o profundamente feminino seja o centro do qual brota toda a vida psíquica, é exatamente devido à sua grande inércia que ele se opõe hostilmente a toda ação, toda cons-

ciência e desenvolvimento. Assim como a natureza externa, sem a intervenção do homem, cria e destrói incessantemente, numa continuação indiferente e insensível, permitindo que os frutos amadureçam e caiam, que os animais vivam e morram, também o feminino sem a intervenção ativa da mente consciente prossegue de modo indisciplinado, produzindo vida continuamente.

O feminino não é o primitivo, pois o primitivo contém uma relativa dose de consciência e desenvolvimento; é, antes, o não-humano e não-espiritual. O que amedronta é que essa não-espiritualidade, essa não-humanidade é, apesar de tudo, fonte de experiência humana, semelhante a uma fera antiga e preguiçosa que vem observando o homem há milhares de anos e agora sabe de tudo, muito antes que ocorra. É, para nós, um paradoxo quase insultante que o não-espiritual deva ser sábio, mas assim é. Essa sabedoria não é gentil para o homem, pois nunca se ajusta a uma época ou pessoa em particular, mas está relacionada unicamente com a perpetuidade rígida e crua da vida psíquica inconsciente; e assim como a vida orgânica nunca permanece estática, mas continua implacavelmente — sempre renovando até mesmo o organismo na célula única — assim também o feminino encerra todo o ritmo vibrante e sempre novo da atividade psíquica, a mudança inevitável de toda forma endurecida. Desse modo, ele contém e destrói ao mesmo tempo. Ele é estabilidade inabalável e colapso aterrorizante. Exprime-se na necessidade sexual, na adaptabilidade dos instintos, nas emoções destruidoras e, devido à sua caprichosa inconformidade, numa sabedoria verdadeiramente demoníaca.

No seu íntimo, toda mulher é movida por esse princípio feminino do Yin. Ao lado de tudo o que ela diz ou faz, ao lado do seu vínculo mais íntimo com as pessoas e os valores espirituais, ele se exprime nela como algo estranho e alienígena, um “outro” que inequivocamente segue seu próprio caminho.

Aqui ela é empurrada para além de qualquer necessidade sua, ou de seus entes próximos e queridos, pela necessidade compulsiva desse ritmo. Ela não reconhece o tempo exterior e suas exigências, mas apenas os sinais inconfundíveis de um fluxo e refluxo interior. Inconsciente e involuntariamente, essa sua parte mais profunda está interessada apenas no crescimento e na maturação da vida que exige seus direitos, que deve exigir seus direitos, quer ela queira quer não.

É isso que fundamentalmente torna as mulheres tão misteriosas para si mesmas e para os outros. O *Yin* que há nelas exige o inexplicável e o incognoscível, empurra-as para o próximo degrau na parte desconhecida da vida, acrescenta a parte ainda inconsciente ao que é conscientemente conhecido e descobre, em cada situação, o germe do novo. É, portanto, inexprimível, e todas as palavras e explicações só podem oferecer dele um retrato artificial e incorreto. Essa grande escuridão preme de vida é a realidade. Para nós, essa escuridão parece suspeita e mórbida, e nos afastamos dela sempre que possível. Portanto, a escuridão viva e vibrante do *Yin* raramente é reconhecida em seu significado essencial pelas mulheres modernas e cultas, em sua expressão natural de sentimentos impulsivos e emoções que poderiam entrar em contato com as profundezas desconhecidas do consciente. Ou então, se é percebida, é rapidamente jogada para baixo da cobertura das convicções, opiniões, conceitos e racionalizações que distorcem e interpretam erroneamente o mistério, até mesmo à medida que ele surge. Aquilo que poderia ser compreendido através da vivência é liquidado, mutilado no próprio embrião. Então, o profundo substrato do fluxo da vida psíquica é bloqueado, represado e transborda em momentos de descuidada inconsciência, em afetos avassaladores que perturbam e distorcem o significado de tudo em redor. Ou então o *Yin* se insere secretamente nas intrigas e suspeitas conscientes e inconscientes das mulheres, com as quais elas involuntariamente envenenam a si mesmas e àqueles que as cercam.⁵

É óbvio que o que foi descrito aqui não é nem a qualidade conectiva atribuída a Eros nem — e muito menos — o relacionamento psíquico. De fato, de

certo modo, vê-se que esse aspecto do Yin pode ser contrário ao relacionamento ou até mesmo destruí-lo.

A esfera da experiência Yang abrange o mundo do discernimento, do espírito e da ordem, mas também da abstração. Ela encontra sua representação nas imagens simbólicas de figuras masculinas: pai, sabedoria, herói ou companheiro, dependendo do aspecto particular da experiência do “espírito impulsionador” que é constelado. (Temos mais a dizer a respeito dessa divisão tipológica do arquétipo masculino básico, o que faremos mais adiante.)⁶ As imagens, contudo, não são necessariamente apenas humanas. Os “poderes” também podem ser representados num simbolismo animal e vegetal, como demonstram as antigas representações das divindades. Zeus, o Grande Pai, por exemplo, também aparece como a águia, o cisne, o carvalho e até mesmo como a chuva de ouro. De forma semelhante, a imagética feminina do Yin abrange o mundo da natureza, da vida, da matéria, das emoções e dos impulsos; ela representa o psíquico, o instintivo e o concreto em vez da experiência espiritual, a *existência* em vez da *essência*, para usar a moderna terminologia existencial. Seu dinamismo almeja a fusão e o envolvimento em vez da separação e da abstração. “O homem faz, a mulher é.”⁷

Podemos discernir uma polaridade com tendência interior e dinâmica ou emanadora e, nesse sentido, expressões estáticas tanto na esfera do Yang como do Yin. O aspecto dinâmico na esfera do Yang é como um impulso de ação, um impulso agressivo, fático, instigador, combativo, desafiador, que luta por realização, conflito e penetração; ela é vontade e auto-afirmação. Podemos chamá-la o pólo marciano (Marte, o deus da guerra, personifica a agressividade). O pólo Yang estático manifesta-se como reflexão, consciência, discernimento, entendimento criativo, discriminação, cognição, significado, razão e disciplina, lei, ordem, abstração e objetividade não-pessoal. Esse pólo corresponde àquilo que Jung chamou o espírito ou o aspecto Logos. Tanto os aspectos Marte como Logos expressam a luta pela afirmação da separação individual.

Na esfera do Yin, o pólo estático é aquele que Fierz-David descreveu acima como inerte, indiferente, frio e cego, gestante e expectante; o ventre materno da alma e da vida natural que cria e destrói incessantemente, que é avesso à consciência e à disciplina. Ele é receptividade e doação, mas também apoio e contenção; é vivência emocional e infundável fluxo sonhador do mundo das imagens, da fantasia e da intuição. É impessoal, não-individual e coletivo. Podemos chamá-lo o pólo materno gestativo do Yin, incorporado à doação de vida e ao deveramento, às terríveis Grandes Mães, deusas da mitologia, tal como a terrível Káli. Ele também surge na representação da deusa Natura (Physis) como a antítese do espírito ou Logos.

O pólo emanador e ativo do Yin corresponde àquilo a que Jung aludiu como o princípio de Eros, sem dar-lhe “uma definição demasiado específica”.⁸ Conforme a caracterização de Jung, Eros refere-se à função do relacionamento. Trata-se de um anseio de unir, de unificar, de envolver-se com pessoas concretas e não com idéias ou coisas, mas envolver-se pela união pessoal, subjetiva e emocional, e não por algum significado ou consciência de si mesmo ou do parceiro. Por isso, esse anseio de envolvimento, de unidade e de afinidade não deve ser confundido com aquilo que acabamos chamando relacionamento no sentido em

que Buber, por exemplo, utiliza o termo ao postular um *Begegnung* Eu-Tu conscientemente empático, isto é, uma reunião, um confronto ou encontro. Tal *Begegnung* é um “reconhecimento”, um relacionamento de compreensão e envolvimento criativo mútuo, de distância e também de proximidade. Contudo, o aspecto Eros do Yin não é de entendimento, mas apenas de contato e fusão, contato humano e, de fato, envolvimento humano, mas ainda indiferente ao entendimento, ao “conhecimento” básico em seu sentido bíblico de entendimento amoroso. Afrodite, a Moira mais velha que governa “os sussurros das donzelas, o riso e as brincadeiras, a doce luxúria, o amor e a afabilidade amorosa”,⁹ parece ser uma figura mitológica apropriada. Ela conduz ao envolvimento emocional, por isso é indispensável ao relacionamento. Mas as verdadeiras relações humanas requerem mais do que envolvimento erótico, elas requerem distância confrontadora e também proximidade conectiva, entendimento criativo e envolvimento emocional, desafio agressivo e inação paciente, espera, cuidado e tolerância.

Ofereçam seus corações, mas não em mútua custódia,
Pois apenas a mão da Vida pode conter seus corações.
E permaneçam juntos, mas não juntos demais:
Pois os pilares do templo encontram-se afastados.¹⁰

A completa relação humana Eu-Tu não pode ser simplesmente chamada uma função de Eros, como costuma ser apresentada nas obras de psicologia analítica; ela surge da interação do Yang e do Yin em sua dupla polaridade de amor e agressividade desafiadora, do entendimento criativo e da gestação emocional. Ela requer distância e separação assim como envolvimento, integração consciente de raiva e hostilidade assim como de amor e amizade. Por isso, ela constela e invoca a inteireza ou totalidade do nosso potencial humano. A relação é o aspecto interpessoal externo da individuação. Uma pessoa pode relacionar-se inteira e verdadeiramente com um “Tu” sem encontrar o Self mais profundo; por outro lado, pode encontrar o Self apenas por meio da introversão. Nossa completude humana requer o verdadeiro encontro com o “Tu”.

Ao caracterizar desse modo a natureza dos impulsos do Yin e do Eros e sua relação com o relacionamento psicológico, não estou tentando dizer o que é ou não é aquilo que chamamos amor. A experiência do amor parece-me ser uma experiência que desafia a análise psicológica — nem é uma arte a ser aprendida nem um instinto a ser definido. Assim como Deus, o amor é um *mysterium tremendum*, na melhor das hipóteses passível de caracterização simbólica. A estrutura e o funcionamento psicológico de uma pessoa podem possibilitar ou impossibilitar que o amor ocorra, mas nenhuma análise ou retificação da estrutura psicológica pode produzir o amor; por isso, nenhum impulso definível pode ser chamado amor. Aquilo que Jung chama Eros ou anseio de envolvimento está, de fato, destinado a representar um papel importante quando ocorre o amor. Contudo, há um grande abismo entre o envolvimento cego e o passional e aquele amor que deseja e é capaz de se dar, de compreender e até mesmo de renunciar a seus apelos se isso for exigido pelas mais profundas necessidades de amar.

Em suas representações mitológicas, as duas polaridades do Yin foram algumas vezes combinadas nas figuras da Grande Mãe e da Deusa do Amor. Em De-

meter-Perséfone de um lado e Afrodite de outro, elas foram concebidas separadamente, mas Ísis e Káli, por exemplo, contêm ambos os aspectos. A caracterização feita por Evola dos dois tipos principais de feminilidade é psicologicamente acurada. Ele fala dos tipos Demétrico e Afrodítico,¹¹ um que funciona primariamente como a mãe orientada para o coletivo, o outro como a amante orientada para o pessoal e o individual. Encontraremos novamente esses tipos como correspondentes à Mãe de Wolff e a Hetaira.

Os dois tipos básicos da expressão masculina (Yang) encontraram sua representação mitológica nas várias divindades da guerra ou contenda e da sabedoria. Marte ou Ares é um exemplo de deus da guerra e é, incidentalmente, o amante de Afrodite (observa-se com frequência que os soldados e as prostitutas praticam as duas ocupações mais antigas do mundo). As divindades da sabedoria incluem Zeus, que pesa as escalas do destino; Odin, que bebe no poço de Mimir; e Brahman, que encarna o significado absoluto.

Assim como o aspecto sustentador e devorador da mãe tende a fundir-se em vários graus com o aspecto erótico e conectivo do Yin, o que acontece com Káli ou com as grandes deusas da Lua, assim também em Odin, Shiva ou Zeus as características do sábio e do guerreiro se fundem, de modo que essas figuras estão próximas de exprimir o total dinamismo Yang.

O princípio da relação consciente Eu-Tu, de um relacionamento amoroso de mútua aceitação e entendimento consciente que inclui a sombra e os aspectos agressivos do outro — e portanto não apenas a atração mas também a contradição — parece ter muito pouca representação na mitologia antiga. Um mitologema mais elaborado aparece pela primeira vez no simbolismo da alquimia medieval, na imagética ainda relativamente confusa do *coniunctio*; lá, no caos original, surge um *agens*, enxofre (Yang), e um *patiens*, sal (Yin) e também um ambivalente Mercúrio no meio, com tendência para unir os outros dois. Esse Mercúrio alquímico também é Hermes Trismegistus, o “Três Vezes Um”, e o Hermafrodita masculino-feminino. Mercúrio não apenas une como Eros, mas também é malandro e tende a confundir as pessoas, é agressivo e passível de raiva; também é capaz de uma sabedoria irracional e em gestação, pois, ao contrário de Eros, representa um impulso realmente abrangente de integração e relação.

A partir da escassez de verdadeiro simbolismo da relação na mitologia, pode-se concluir que o anseio da relação Eu-Tu pessoal e consciente pode ter sido constelado pela psique objetiva como um problema humano premente apenas em épocas relativamente recentes; que é uma tarefa verdadeiramente pioneira das gerações modernas, sem precedente no passado histórico da humanidade. No passado, as inter-relações pessoais foram iniciadas por emoções espontâneas tais como amor e ódio e reguladas mais por padrões coletivos do que por padrões pessoais. Hoje, somos cada vez mais pressionados a desenvolver nossas ligações interpessoais, a entrar em acordo uns com os outros, com base em sentimentos pessoais individuais — portanto imprevisíveis — não sujeitos a regulamento normativo. Agora sentimos, por exemplo, que o casamento como relacionamento permanente não pode ser apenas definido em termos de deveres, mas deve ser moldado numa relação pessoal não apenas por amor e atração, mas também por enfado e aversões mútuas; temos de lidar com o parceiro individualmente com base na aceitação de uma pessoa inteira por uma pessoa inteira, e não em confor-

midade com padrões e códigos coletivos. Este é um desafio relativamente novo e altamente problemático, para dizer o mínimo. A necessidade de primazia do relacionamento pessoal no casamento é tão nova como a necessidade das várias nações e credos do mundo de conviver em mútua aceitação, não importando se aprovam ou não as crenças religiosas ou sociais umas das outras, para não se arriscar à extinção; é tão nova como o anseio de individualização, isto é, de uma auto-aceitação que inclui os aspectos negativos e escuros da personalidade, assim como os claros e conscientes. Nossas histórias e contos de fadas tradicionais terminam em geral quando o herói “consegue” se casar com a heroína; nada se diz ou se considera a respeito dos problemas que surgem de seu casamento e de sua vida conjunta. No entanto, este é o ponto no qual costumam ter início os problemas reais das pessoas modernas.

Assim, em nossa vida real, a polaridade dualista entre o Yang e o Yin é encontrada não apenas no nível das idéias simbólicas gerais, mas também na própria polaridade ou interação concreta dos sexos em seus problemas de relacionamento.

Homens e mulheres não são simplesmente macho e fêmea; os homens não podem ser encarados como meras encarnações do Yang — nem tampouco são as mulheres simplesmente criaturas Yin. Podemos compreender melhor esse fato se lembrarmos que a biologia nos mostrou que o indivíduo macho tem características femininas recessivas, órgãos sexuais femininos rudimentares e também hormônios sexuais femininos em sua corrente sanguínea; e o indivíduo fêmea tem características masculinas recessivas. Assim, a masculinidade e a feminilidade não são determinadas por uma predominância absoluta mas relativa de um conjunto de características sobre o outro; o conjunto recessivo — feminilidade no homem e masculinidade na mulher — opera meramente fora do campo de visão, numa posição de relativo segundo plano. Assim, o postulado de uma masculinidade recessiva na mulher (o animus) e da feminilidade recessiva no homem (a anima), ao qual Jung chegou através da observação psicológica independente da biologia,¹² pode ser entendido e aceito como análogo às descobertas biológicas.

Podemos encarar a psicologia do homem como determinada por vários graus de predominância do Yang manifesto e uma recessividade ou funcionamento em segundo plano do Yin. Do mesmo modo, a mulher é caracterizada por uma predominância relativamente manifesta do Yin e pelo funcionamento em segundo plano do Yang. Mas é preciso observar que estamos falando da predominância em vários graus; há aquilo que poderíamos chamar de homens motivados pelo feminino — ou Yin — e mulheres motivadas pelo masculino — ou Yang. Além do mais, predominância não deve ser confundida com consciência.

Os elementos recessivos de segundo plano, a anima e o animus, são sempre necessariamente inconscientes e, de fato, operam como personalidades separadas e desconhecidas do sexo oposto — uma mulher inconsciente no homem e um homem inconsciente na mulher — que nunca entraram na área de adaptação consciente e, portanto, tendem a funcionar de modo relativamente inferior, primitivo e inadaptado, até se tomarem mais diferenciados por meio do esforço consciente. Contudo, nossas características manifestas também não precisam necessariamente ser de todo conscientes. É possível que um homem seja parcialmente inconsciente de sua completa masculinidade e uma mulher inconsciente

de toda a extensão de sua feminilidade. Então as características pessoais inconscientes manifestas podem contaminar, modificar o animus ou anima ou fundir-se com ele ou ela; o homem insuficientemente masculino é compensado por uma anima masculinizada do tipo amazona, a mulher masculinizada, por um animus fraco ou efeminado. A deficiência que isso acarreta na adaptação pessoal é frequentemente compensada por masculinidade ou feminilidade pseudopessoal, imitada — e não genuína — assim como a bravata ou a rigidez intelectual no homem e a falsa preocupação e solidariedade ou maternalidade artificial na mulher. As variações da interação Yang-Yin na determinação da personalidade dominante e recessiva podem, portanto, modelar vários tipos de expressão masculina e feminina.

Consideraremos agora como se manifesta essa diferenciação tipológica nas expressões exteriores de homens e mulheres e também na influência interna de animus e anima.

Toni Wolff¹³ descreveu uma classificação tipológica experimental do “Feminino”. Vê-se que o mesmo princípio ordenador também se aplica à estruturação da adaptação masculina. Essa tipologia é arquetípica, repousa em traços instintivos fundamentais e na resposta destes, assim como na influência que exercem sobre os traços modelados pelo meio ambiente e pela cultura. Assim, cada tipo de adaptação pode ser novamente descrito em termos de imagem, sistema de valor e padrão de comportamento. Dedicaremos mais atenção à tipologia feminina, já que as visões atuais predominantes da psique feminina são infelizmente vulgarizadas e indiferenciadas.

De acordo com Wolff, os tipos femininos assumem a forma de um par de opostos que funcionam no âmbito pessoal e um par de opostos que funcionam na área do não-pessoal. *Mãe* é o coletivo e *Hetaira* (filha, *puella aeterna*), a forma individual do funcionamento pessoal, *Amazona* é o coletivo e *Medium*, a forma individual do mecanismo não-pessoal. Mãe e Medium também são formas das manifestações Yin estáticas, *Hetaira* e *Amazona* das manifestações Yin dinâmicas. O Yin estático, gestante, surge de forma direcionada para a pessoa, na Mãe, e como experiência puramente subjetiva na Medium; o aspecto emanador de Eros é despersonalizado e direcionado para o objeto na Amazona (portanto, em seu estado mais fraco) e direcionado para a pessoa em *Hetaira*.

O tipo *Mãe* representa uma orientação coletiva para as pessoas, a atitude protetora, doméstica e acolhedora. Quando essa forma de funcionamento é inadaptada, encontramos seu aspecto negativo como possessividade, superproteção e intromissão desnecessária que interfere com a independência e o desenvolvimento da personalidade do indivíduo. A mulher que funciona primariamente como Mãe tende a ver o homem em termos de sua função coletiva social, como pai e protetor da família e não como indivíduo; ela está preocupada com o lar como instituição e como um abrigo continente e aconchegante que necessita de um homem — às vezes, parece que qualquer homem serviria — e não como uma oportunidade de interação individual pessoal. Também espera que seus filhos funcionem do modo como as crianças devem funcionar, isto é, numa adaptação adequada às exigências sociais e ao cuidado materno que tem com eles, e não como os indivíduos que eles são; isso também se aplica a todos com quem ela se relaciona. Esse aspecto do feminino encontra representação nas várias imagens da Grande

Mãe: como nutridora e protetora ou destrutivamente devoradora, sem respeitar o indivíduo.

O tipo oposto, a *Hetaira*, é instintivamente orientado para o indivíduo e tende a esquecer as preocupações sociais. Ela é a eterna filha ou irmã, a *puella aeterna*; ela desperta e se preocupa com o aspecto individual subjetivo tanto nos homens como em si mesma; por isso, pode ter tendência a dirigir-se para a sombra do indivíduo na mesma proporção que a Mãe tende a desconsiderar a sombra em favor da *persona* social. Esse tipo de orientação representa o aspecto afrodítico de Evola do arquétipo feminino: a orientação para o amor e a interação pessoal como fim último e não sua subordinação e contenção às formas sociais e familiares. Por ter-se entregado à preocupação com o sentimento individual, com suas flutuações mutantes, esse tipo de mulher pode encontrar dificuldade em submeter-se a qualquer tipo de permanência nos relacionamentos externos. De fato, ela pode, como sua contraparte masculina, o *puer aeternus*, recusar qualquer compromisso concreto e levar para sempre uma vida provisória de perambulação emocional. As imagens mitológicas que exprimem esse tipo são as divindades do amor, hierodulas e sacerdotisas dedicadas ao serviço do amor; as sedutoras, as ninfas, belas feiticeiras e prostitutas também exprimem seu aspecto inadaptado.

O tipo *Amazona* indica uma orientação não-pessoal, objetiva, que nada tem a ver com envolvimento pessoal, mas com valores culturais objetivos e o próprio desempenho exterior da mulher. Esse tipo é relativamente reservado e independente; ela é mais a camarada ou competidora do que a esposa ou amante. Esse tipo encontra sua imagem em figuras como Artemis, a casta caçadora, Palas Atena, as Valquírias e as Amazonas. Em seu aspecto positivo, essa forma de expressão feminina surge nas tendências para a independência e a realização de seu próprio desenvolvimento individual. Quando inadaptada, ela traz o perigo de produzir o demônio da eficiência, a mulher de carreira conduzida pelo animus, insensível às necessidades do relacionamento e aos valores emocionais.

O tipo *Medium* serve de intermediário para outro tipo de domínio não-pessoal, o profundo abismo do Yin, está imerso na experiência subjetiva da atmosfera psíquica. Esse tipo vive na expressão daquilo que é constelado pelo inconsciente; é aí que se encontra seu potencial e seu perigo — ela está aberta ao intangível, mas frequentemente se esquece da realidade concreta, das limitações e necessidades das pessoas, dos relacionamentos e das coisas. Tende facilmente a se identificar com o mundo de suas visões subjetivas e então pode acabar encarnando a si mesma como a vidente ou profetisa autoritária. Ela pode ser fonte de inspiração ou de confusão, dependendo da presença ou ausência de firmeza do ego e da consciência de sua própria relação e envolvimento emocional com o mundo arquetípico que se exprime através dela. Em seu melhor aspecto, esse tipo de mulher ajuda a intermediar o poderoso mundo da psique objetiva. No aspecto pior, corre o risco de ser presunçosa e de perder sua própria individualidade e capacidade para discriminar, como acontece com algumas médiuns e adivinhas profissionais; então, tornam-se joguetes de influências psíquicas potencialmente destrutivas e, portanto, fontes de infecção e decadência psíquica. A profetisa, a feiticeira, a vidente e a sábia mitológica, Sibila e Norn, Sofia e Hécate representam esse tipo.

É importante discutir detalhadamente a diferenciação dos arquétipos femininos devido à visão geral de nossa cultura — apesar de muitas notáveis evidências em contrário — de que uma mulher só pode ser mulher se encontrar pelo menos um marido e criar pelo menos dois ou três filhos. O papel da mãe é uma manifestação da feminilidade numa forma perfeitamente válida, essencial e vital; é uma forma coletiva que tem seu lugar mas que não é absolutamente o único canal de expressão e realização do feminino. A mulher que opera principalmente como Mãe encontrará dificuldades primeiro com o relacionamento individual — consigo mesma e também com os outros; esse domínio individual pertence ao seu oposto, Hetaira. Para a Mãe, o marido é, em primeiro lugar, o *pater familias*, o cabeça da família; as crianças são as crianças — ninguém é fundamentalmente uma pessoa. Eles só são importantes como elementos da família e nessa atitude reside o problema da maternidade excessiva; as crianças podem encontrar dificuldade para tornar-se indivíduos independentes, como é seu direito.

A mulher que funciona exclusivamente em termos de Hetaira, isto é, em termos de relacionamento individual acima de tudo, pode ser destrutivamente negligente com as exigências e necessidades da coletividade e da vida em família. Para ela, as exigências de um relacionamento individual ou de seu próprio crescimento individual tendem a substituir as preocupações sociais, como, por exemplo, no caso em que é casada e tem filhos. Com essa orientação básica, ela pode ter dificuldades em ser uma mãe adequada. Compreender essa fraqueza significa que ela pode dar à maternidade atenção extra ou renunciar a ela de uma vez por todas. Por outro lado, também é essencial para ela compreender que a maternidade não é sua principal via de funcionamento. Se tentar em demasia forçar a si mesma a representar o papel que lhe é atribuído pela coletividade, pode negligenciar sua genuína natureza. Se ela se identificar com seu tipo dominante, pode deixar de lado as necessidades sociais e as necessidades do relacionamento; por exemplo, assim que seus sentimentos pessoais arrefecerem ela pode estar pronta para abandonar um relacionamento, sem levar em conta as necessidades dos filhos.

A mulher constitucionalmente estruturada pelo arquétipo da Amazona mostra-se propensa a ser eficiente numa carreira, mas talvez venha a encontrar dificuldades devido à sua sensibilidade ao intangível; ela pode tentar compensar essa falha com uma máscara de *persona* e representar a bem-amada, meiga e indefesa ou inspiradora de homens. Devido à sua receptividade inadaptada (não disponível à consciência) é provável que, sob sua pretensa máscara, ela seja um dragão que solta fumaça, insensível ou exageradamente sugestivo.

Por outro lado, a mulher que, como Medium, é por demais sensível às coisas intangíveis da atmosfera, não será facilmente bem-sucedida ao obrigar-se a ter uma atividade externa. Ela pode oferecer aos outros aquelas coisas que eles próprios não percebem, pode ser a *femme inspiratrice*, mas não é provável que seja bem-sucedida no mundo dos negócios. Seu perigo está na propensão para a exploração não-crítica de seu poder indefinível.

Creio que a diferenciação da expressão arquetípica do masculino segue um padrão análogo à descrição do feminino elaborada por Wolff; há traços predominantes correspondentes na psicologia masculina. Podemos delinear o *Pai*, o *Filho*, ou *puer aeternus*, o *Herói* e o *Sábio* como formas de expressão.

O protótipo do *Pai*, assim como a Mãe, é a forma coletiva de funcionamento pessoal. Ele exprime o aspecto Logos do princípio Yang como estrutura e ordem. É o líder arquetípico, a voz da autoridade coletiva, o Lorde, Rei ou Tirano, mas também o Protetor, a figura preocupada com a ordem social hierárquica, cuja palavra é lei. Ele dirige e protege, mas só conhece crianças ou vassalos, não indivíduos. Esse dispensatário do Logos coletivo e defensor das estruturas culturais é representado mitologicamente nas figuras divinas de governantes, legisladores e reis, assim como Kronos (que não permite que os filhos cresçam), Zeus, Odin, Nosso Pai que está nos Céus e o Rei dos Reis.

A orientação oposta do Pai é a do *Filho*, o *puer aeternus*, companheiro ou irmão. Trata-se de uma forma de masculinidade completamente diferente da experiência do homem como Pai e, nesse sentido, opõe-se-lhe. Assim como a Hetaira, é a expressão de preocupações individuais e pessoais, que não leva em conta as exigências coletivas; ele exprime o pólo Yang dinâmico, sempre ativo e dirigido para fora. Ambos os tipos Filho e Hetaira “amam-nos e deixam-nos”, mas, com a Hetaira motivada pelo Eros, a maior ênfase está em amar; o *puer* é melhor em deixar. O Filho segue seu próprio caminho, procura relacionamentos individuais, e sua própria individualidade, seu próprio tesouro interior em ambientes sempre novos e não se preocupa muito com a autoridade ou a permanência. Ele é Adônix, Attis ou Peter Pan. É o eterno Amigo, mas também o Inimigo que desafia: o irmão claro ou o moreno. É o Cavaleiro Errante, o eterno perscrutador.

O tipo do masculino, dinâmico e saliente, orientado para os valores objetivos coletivos, é o tipo do *Herói*, do soldado ou do “determinado”. Ele briga, luta e realiza no sistema coletivo de referência. As várias figuras de lutadores mitológicos como Aquiles e Siegfried batalham, mas não demonstram a capacidade de preservar e governar, nem de ser receptivos e sábios — nem de se preocupar com valores pessoais. Entretanto, o arquétipo do herói é uma forma principal de expressão do ego; ele exprime a focalização da vontade pessoal ou do esforço de poder. A primeira forma de estruturação adulta do ego envolve o estabelecimento de um lugar para a pessoa na sociedade. A descoberta de sua individualidade vem mais tarde, na segunda parte da vida (essas fases do desenvolvimento da vida serão melhor consideradas no Capítulo 17).

A figura do *Sábio* ou *mana* relaciona-se de maneira subjetiva com o aspecto significativo do Logos; ele é mais orientado para a idéia do que para a pessoa. O Sábio não luta mas ouve, recebe, percebe; ele é o erudito, o professor, o vidente, o filósofo: Tirésias, Mimir, Moisés, Sócrates, etc.

Devemos notadamente enfatizar o fato de que essas formas estruturais da adaptação feminina ou masculina devem ser encaradas como arquetípicas; isto é, elas são modos básicos típicos e inevitáveis, e variações através das quais os princípios abrangentes do Yang e do Yin encontram expressão no ser humano individual. A Mãe ou Hetaira, o Sábio ou o Filho não são pessoas reais; essas designações representam impulsos básicos, padrões de orientação que tendem a influenciar personalidades individuais em vários graus, através de sua adaptação principal ou através da sombra, animus ou anima. Todo homem ou mulher tem quatro formas estruturais masculinas ou femininas como potenciais mais ou menos latentes, assim como todos têm os quatro traços funcionais psicológicos básicos (ver Capítulo 8). A forma estrutural mais ligada às tendências da individualidade

insurgente será primeiro percebida como uma importante orientação adaptacional, de modo análogo ao desenvolvimento tipológico básico. Aos poucos, uma segunda forma se oferece, mas de novo, como acontece no desenvolvimento tipológico das funções de percepção e julgamento, trata-se de uma forma que não será diretamente oposta à adaptação principal; será um componente do outro par de formas opostas. Isto é, para o Herói seria o Pai ou o *puer*, mas não o Sábio; para a Mãe, a Amazona ou Medium, mas não Hetaira. A adaptação não-pessoal é, portanto, adicionada à pessoal — ou vice-versa. A terceira adaptação — que seria o oposto da segunda — tende a ser mais difícil de desenvolver; e a quarta, como a “função inferior”, tende a permanecer um ponto cego problemático. A terceira e a quarta adaptação tendem a operar com mais frequência de maneira relativamente primitiva, compulsiva e inferior. Elas estão aptas a exprimir-se principalmente em suas formas negativas.

Suponha que uma mulher identificada com a Mãe tenha a Amazona como segunda adaptação. Ela terá muito dinamismo e energia além de ser maternal. É provável que se torne presidente do seu clube local ou da campanha antipólio. Mas pode não ser muito sensível às coisas intangíveis (já que a Medium está em terceiro lugar e relativamente não desenvolvida) e é provável que a necessidade de resposta individualmente pessoal a encontre despreparada, tanto em termos do relacionamento interior consigo mesma como indivíduo, como de seus relacionamentos com as outras pessoas como indivíduos, já que a Hetaira, o oposto de sua forma de adaptação principal, não é bem desenvolvida.

Caso a figura da Medium ou mana seja predominante e a Mãe a segunda adaptação, podemos encontrar uma mulher com muita sensibilidade como mãe, muito susceptível às vibrações do seu meio ambiente; mas ela não seria uma organizadora capaz. Ela pode não ser muito adequada em termos de relacionamentos individuais mas ainda é possível que funcione melhor nessa área do que em qualquer atividade de negócios, já que a Amazona, como oposto da Medium, seria sua forma de adaptação mais primitiva.

Como acontece com os tipos de julgamento e percepção, não é vantajoso descuidar das correntes das nossas predisposições constitucionais e funções inferiores. Isso significa que fazemos melhor uso dos elementos de força específicos que são os mais fortemente constelados; mas também, para que haja crescimento e para nosso melhor funcionamento, precisamos prestar atenção nas funções inferiores e inadaptadas e tentar potencializá-las. Uma mulher caracterizada como Hetaira pode ser capaz de operar de modo razoavelmente adequado no domínio da Amazona ou da Medium, que é a sua segunda característica, mas se ela tentar representar primeiro a Mãe será, na melhor das hipóteses, inadequada.

O dinamismo dos tipos Yang e Yin é análogo ao dos tipos de percepção e avaliação, mas não há correlação direta entre esses dois sistemas descritivos. Em ambas as áreas, as funções inferiores constituem a estrutura de um desafio vitalício de um *Auseinandersetzung*, uma necessidade de chegar a um acordo. Em ambas, as funções inferiores acabam se exprimindo através da sombra, animus e anima e assim constelam o problema da individuação.

A Anima

A anima e o animus são os arquétipos daquilo que, em cada sexo, é o *inteiramente outro*. Cada um representa um mundo que, à primeira vista, é incompreensível ao seu oposto, um mundo que nunca pode ser conhecido diretamente. Embora tenhamos, dentro de nós, elementos do sexo oposto, seu campo de expressão é precisamente aquela área que é mais obscura, estranha, irracional e amedrontadora; na melhor das hipóteses, ela pode ser intuída e “sentida”, mas nunca completamente compreendida. Esses arquétipos, portanto, são contra-sexuais por expressarem o fato de que não há nada tão totalmente “outro” como o sexo oposto.

Numa breve caracterização, a anima representa o arquétipo do Yin no homem, o feminino que há dentro dele, e o animus representa a masculinidade da mulher, seu Yang. É bom lembrar a esta altura que a sombra representa características *pessoais* inconscientes e reprimidas — embora ela também tenha seu nível transpessoal — enquanto a anima e o animus personificam os padrões humanos *gerais* instintivos, inconscientes e *a priori*, nos quais se baseiam muitas dessas características pessoais.

A anima e o animus tendem a operar como personalidades parciais ou separadas, constituídas por diferentes padrões compostos. No homem — já que cada um é uma personalidade individual diferente — cada anima se comporta como uma “outra” personalidade individual diferente, a quem ele está “amarado” ou com quem está “casado”. No interesse da individuação, é necessário que ele descubra como é essa outra personalidade, como ela sente, pensa e tende a agir. Em dada situação, a pessoa tem de considerar não apenas sua própria reação mas também como a anima reage, o que ela deseja, do que gosta e do que não gosta. Como uma parceira problemática, a anima tem de ser tratada com atenção e consideração, mas também com disciplina, desafio e interação experimental. Essa outra personalidade só pode ser disciplinada se lhe dermos alguns meios de expressão e se também estivermos preparados para aprender com ela.

Para revestir esses conceitos com alguma substância, consideremos um caso real.

Um jovem desesperadamente carente de amor e de união veio consultar-se. Ele estava procurando a mulher que o completasse e correspondesse a seus ideais, que partilhasse de seus interesses, que fosse dona-de-casa, companheira, esposa e mãe, e também artista, inspiradora, compreensiva e bonita. Ele não encontrara essa mulher. Apaixonara-se por muitas garotas diferentes, mas quanto mais se aproximava delas, mais sua paixão arrefecia. Elas o aborreciam; ele temia ser sufocado ou dominado pelo poder delas ou, como dizia, ser sugado ou encurra-

lado por elas; eram exigentes demais, desconcertantes demais; assim, seu grande amor sempre desaparecia, apenas para ser incitado por outro. Ele era impaciente e, de certo modo, não confiável, embora fosse ambicioso e dono de uma inteligência brilhante. Talvez tivesse algum talento para escrever — de qualquer forma, já escrevera um pouco de poesia —, mas, por falta de disciplina, nunca produzira nada substancial. Vivia preocupado com ninharias e, obstinadamente impaciente, sempre corria atrás do primeiro projeto novo que lhe acenasse da esquina.

Aqui estão dois de seus sonhos:

“Vou à casa da minha namorada atual. Começamos a desfrutar de uma agradável noite juntos, mas pouco a pouco começo a me sentir irrequieto. Sinto que a casa é mal-assombrada. E, de fato, ela assume um aspecto muito assustador. Agora me encontro numa velha e fantasmagórica mansão vitoriana; tudo nela é escuro e amedrontador. Subitamente, o fantasma está diante de mim; vejo-o suspenso no ar, uma velha puritana, muito velha, num vestido do século XVII. Fico apavorado.”

Então, a cena se altera abruptamente: *“Uma bela mulher aproxima-se de mim e faz com que eu a acompanhe. Sigo-a para dentro de um lindo lago. No fundo, ela de repente se transforma num sapo, produz um vil excremento e ameaça sugar meu sangue. Eu consigo lutar e me libertar, agarrá-la e subjugá-la, mas então ela se transforma num cavalo selvagem e sai galopando.”*

Ambos os sonhos contêm um certo número de figuras femininas: a amiga ou possível noiva, a mulher puritana, a sereia ou espírito da água e também o sapo e o cavalo. Aqui apresenta-se uma situação psicológica que poderia ser formulada da seguinte maneira: o fator que produz a projeção que ameaça afogá-lo tem, pelo menos parcialmente, uma característica não-pessoal; apenas um aspecto assume a forma de uma mulher contemporânea real. A parte histórica ou sociológica dessa mulher está incorporada na puritana de trezentos anos atrás; a outra, a parte instintiva, está no nível animal. É esse aspecto subumano que o engana, envenena-o e ameaça sugar seu sangue — sua vitalidade; tudo isso escapa ao seu controle.

Para esse paciente, os símbolos da alma são os do sapo, do vampiro, do cavalo e do fantasma; e também há a parte histórica, representada pela mulher puritana, a quem ele associa sua mãe. Posteriormente, farei uma interpretação desse sonho. No momento, podemos apenas concluir que, sob o traje puritano, há algo animalesco, perigoso e sedutor.

Agora, surge a questão: qual é a natureza da projeção deste rapaz que teve o sonho? — pois tudo nos leva a presumir que uma vasta projeção está na raiz de sua dificuldade com as mulheres.

Será útil tomarmos aqui uma longa citação de Jung, em que ele descreve o problema da alma:

O que é, então, esse fator que cria a projeção? O Oriente denomina-o a “Tecelã”. Maya, que cria ilusões com a sua dança. Mesmo que não a conhecêssemos há muito tempo pelo simbolismo dos sonhos, essa sugestão do Oriente nos colocaria na pista certa — o elemento que envolve, abraça e devora aponta inconfundivelmente para a mãe [E ele acrescenta, em nota de rodapé: “Aqui e nas páginas seguintes, a palavra ‘mãe’ não é tomada no sentido literal, mas como símbolo de tudo o que funciona como mãe.”], isto é, para a relação do filho com a

mãe real, com seu imago, e para a mulher que vai se tornar mãe para ele. Seu Eros é passivo como o de uma criança; ele espera ser agarrado, sugado, envolvido e devorado. Ele procura, por assim dizer, o círculo encantado protetor e nutridor da mãe (a condição do bebê desobrigado de qualquer preocupação), dentro do qual o mundo exterior se curva sobre ele e até mesmo o obriga a ser feliz. Não é de admirar que o mundo real desapareça de vista!

Se essa situação for dramatizada, como o inconsciente geralmente a dramatiza, então, no palco psicológico, surgirá, diante dos seus olhos, um homem que vive regressivamente, procurando sua infância e sua mãe, esquivando-se de um mundo frio e cruel que lhe nega compreensão. Muitas vezes, ao seu lado surge uma figura de mãe que aparentemente não demonstra o menor interesse em que o filhinho se torne um homem, mas que, num esforço infatigável e auto-imolador, não descuida de tudo aquilo que possa impedi-lo de crescer e casar-se. Você está diante da conspiração secreta entre mãe e filho, e do modo como um ajuda o outro a trair a vida.

Onde está a culpa? Na mãe ou no filho? Provavelmente, em ambos. O desejo insatisfeito do filho de viver a vida e o mundo deve ser levado a sério. Há nele um desejo de tocar a realidade, de abraçar a Terra e fecundar o campo do mundo. Mas ele só faz uma série de tentativas indecisas, pois sua iniciativa, assim como seu poder de resistência estão mutilados pela memória secreta de que o mundo e a felicidade podem ser obtidos como um presente — da mãe. . . Esse presente exige muito da masculinidade de um homem, de seu ardor e, sobretudo, da sua coragem e resolução quando se trata de avaliar todo o seu ser. Para isso, ele precisaria de um Eros infiel, capaz de esquecer a mãe e sofrer a dor de renunciar ao primeiro amor de sua vida. Prevendo esse perigo, a mãe cuidadosamente inculcou nele as virtudes da fidelidade, da devoção, da lealdade, de modo a protegê-lo da ruptura moral, que é o risco de toda a aventura da vida. Ele aprendeu bem demais essas lições e permanece fiel à mãe. Isso naturalmente provoca nela a mais profunda ansiedade (quando, para sua maior glória, ele se torna homossexual, por exemplo) e, ao mesmo tempo, proporciona-lhe uma satisfação inconsciente que é positivamente mitológica. Porque, no relacionamento que agora reina entre eles, é consumado o imemorial e mais sagrado arquétipo do casamento entre mãe e filho. . .

Esse mito, melhor do que qualquer outro, ilustra a natureza do inconsciente coletivo. Nesse nível, a mãe é ao mesmo tempo jovem e velha, Perséfone e Deméter, e o filho é o esposo e o lactente adormecido embrulhados num só. As imperfeições da vida real, como suas laboriosas adaptações e múltiplos desapontamentos, naturalmente não podem competir com tal estado de indescritível realização.

No caso do filho, o fator de projeção é idêntico ao imago da mãe e este é conseqüentemente considerado como a mãe real. A projeção só pode ser dissolvida quando o filho vê que, no reino de sua psique, há uma imagem não apenas da mãe mas da filha, da irmã, da amada, da deusa celeste e do Baubo cômico. Toda mãe e toda mulher amada é forçada a se tornar a portadora e a encarnação dessa imagem onipresente e sem idade, que corresponde à realidade mais profunda num homem. Essa imagem perigosa de Mulher pertence a ele; representa a lealdade a que, no interesse da vida, ele às vezes tem de renunciar; é a necessária compensação pelos riscos, lutas e sacrifícios que acabam em desapontamento; é o consolo por toda a amargura da vida. Ao mesmo tempo, ela é a grande ilusionista, a grande sedutora que o atrai para a vida com seu Maya — e não apenas para os aspectos úteis e razoáveis da vida, mas para seus paradoxos e ambivalências atemorizantes onde o bem e o mal, o sucesso e a ruína, a esperança e o desespero se compensam.

Essa imagem é “minha Alma Feminina”, como foi denominada por Spitteler. Em vez disso, sugeri o termo “anima”, que indica algo específico, para o qual a expressão “alma” é demasiado geral e vaga. A realidade empírica resumida no conceito de alma forma um conteúdo do inconsciente extremamente dramático. É possível descrever esse conteúdo em linguagem racional e científica, mas desse modo a pessoa é totalmente incapaz de exprimir seu caráter vivo. Portanto, ao

descrever os processos vivos da psique, deliberada e conscientemente dei preferência a um modo de pensar e de falar dramático e mitológico, porque não apenas é mais expressivo como também mais exato do que uma terminologia científico-abstrata, habituada a divertir-se com a noção de que suas formulações teóricas podem um belo dia ser resolvidas em equações algébricas.¹

O mundo da alma representa o elemento Yin abismal, a fonte aborigine da psique, o mundo das “Mães” de Goethe, que já existia no homem anteriormente à experiência de si próprio como um “eu”, um ego. Por representar a existência psíquica irracional anterior à consciência, a alma consiste em ímpetos e impulsos *a priori* que não são criados pela consciência, mas que são as pré-condições para a consciência, através das quais a consciência é secretamente alimentada e da qual ela vive sob a ilusão de ser capaz de libertar-se. Devemos enfatizar particularmente esse caráter *a priori* na medida em que representa a imagem arquetípica do feminino em sua forma mais geral como existe no homem individual e nos homens coletivamente.

Como imagem numinosa, isto é, como imagem afetiva espontaneamente produzida pela psique objetiva, a alma representa o feminino eterno — em qualquer um e em todos os seus quatro aspectos possíveis e suas variantes e combinações como Mãe, Hetaira, Amazona e Medium. Ela aparece como a deusa da natureza, *Dea Natura*, e a Grande Deusa da Lua e da Terra que é mãe, irmã, amada, destruidora, bela feiticeira, bruxa feia, vida e morte, tudo em uma só pessoa ou em aspectos diferentes da pessoa; portanto, ela surge em inúmeras imagens de figuras femininas encantadoras, assustadoras, amigáveis, úteis ou perigosas, ou até mesmo em figuras de animais, como já vimos — principalmente como gato, cobra, cavalo, vaca, pomba, coruja —, que a mitologia atribui a certas divindades femininas. Ela aparece como sedutora, prostituta, ninfa, musa, santa, mártir, donzela aflita, cigana, camponesa, a vizinha do lado, ou como a Rainha do Paraíso, a Santa Virgem, para mencionar apenas alguns exemplos. Estas são algumas das muitas facetas nas quais a natureza feminina, o elemento Yin, sempre foi vivenciado pelo homem.

Como padrão de comportamento, o arquétipo da alma representa os elementos impulsivos relacionados à vida como vida, como um fenômeno natural, não premeditado, espontâneo, à vida dos instintos, à vida da carne, à vida da concretude, da Terra, da emotividade, dirigida para as pessoas e as coisas. É o impulso para o envolvimento, a conexão instintiva com outras pessoas e a comunidade ou grupo que as contém. Enquanto a individualidade separada é personificada como elemento masculino, a conexão (o inconsciente “continente”, o grupo e a comunidade) é vivenciada e personificada como uma entidade feminina.

Como padrão de emoção, a alma consiste nos anseios inconscientes do homem, seus estados de espírito, aspirações emocionais, ansiedades, medos, inflações e depressões, assim como seu potencial de emoção e relacionamento. Quando um homem age em identidade com sua alma — inconsciente dos estados de espírito que o “puxam” — ele age como uma mulher de segunda categoria. Sob essa forma, a alma representa o mundo da natureza e do envolvimento emocional, dos amores e rancores, o mundo relativamente inadaptado e portanto inferior do homem. Conseqüentemente, a psique objetiva apresenta-se ao ho-

mem em primeiro lugar como uma tentação caótica inteiramente irracional, perigosamente primitiva, como uma sedução encantadora.

Isso de que estamos falando constitui um nível de operatividade que ainda não esteve presente na consciência e, em grande parte, não pode sequer ser inteiramente percebido de modo consciente mas exige, ao mesmo tempo, que o percebamos e o confrontemos. Em conseqüência, o processo de conscientização da alma, ainda que parcial, constitui um meio indispensável de abordagem da dimensão não-pessoal da psique objetiva.

Os padrões inconscientes da emoção e do comportamento funcionam de modo comparável aos intrincados padrões reflexos no nível biológico. Tais padrões de comportamento automáticos são evocados por situações típicas com as quais eles parecem estar harmonizados, como a chave à fechadura. Essas reações do tipo reflexo são automáticas, a menos que a consciência seja capaz de interferir e modificá-las. As invasões da alma ocorrem em situações que exigem respostas emocionais e instintivas; muitas vezes, isso significa que as respostas vêm da área da função inferior, já que a resposta instintiva e emocional-intuitiva é aquela que o homem é geralmente menos capaz de fornecer de forma consciente. Quando surge uma situação carregada de emoção e ele tenta reagir com a razão, sem *antes* ou pelo menos *também* entender sua resposta emocional, é provável que sofra um ataque da alma. Quando uma situação evoca emoções e a resposta emocional não é canalizada conscientemente, então a resposta inevitavelmente surgirá do inconsciente, sem considerar suas intenções ou até mesmo em oposição a elas. Então, o homem que falha ou que não consegue corresponder conscientemente a seus sentimentos entrará em “crise” e, o que é pior, nem mesmo o notará. Ele tentará ser racional, explicará as coisas em termos lógicos para seu *vis-à-vis*, muito provavelmente uma mulher, mas sua pressão sanguínea subirá. E, naturalmente, tudo por causa da estupidez dela! Como ele é incapaz de canalizar seus sentimentos de forma consciente, torna-se vítima de um estado de espírito — a resposta inadaptada de sua função inferior. Ele também está apto a reagir mal às lágrimas de uma mulher, já que elas agravam seu estado de espírito. Então torna-se receoso ou zangado sem saber por quê e só é capaz de cruzar os braços e render-se, fugir ou explodir.

A dinâmica da alma também pode produzir sérios estados depressivos. Um jovem em estado de depressão que estava completamente paralisado e necessitava de hospitalização teve o seguinte sonho: “Uma mulher cometeu um crime ou era suspeita de tê-lo cometido e a polícia deixou-a escolher entre a prisão e o suicídio. Em lágrimas, ela escolheu o segundo.” A essa mulher, o paciente associou uma pessoa impiedosamente ambiciosa. A polícia representava sua visão de moralidade convencional, em termos da qual ele tinha tendência de julgar a si mesmo. Sua ambição desmedida (engendrada, incidentalmente, por sua mãe) cometera, de fato, um crime; ela bloqueava completamente seu desenvolvimento emocional. O julgamento de si próprio era punitivo, de modo que ele não podia aceitar suas fraquezas, mas apenas condená-las. Portanto, o entendimento e a aceitação de sua alma, representando a gama completa de seu potencial emocional, eram impossíveis. As únicas alternativas — quase igualmente destrutivas — eram a autocondenação punitiva e a rigidez (prisão) ou repressão dos ímpetos instintivos, equivalente a uma auto-aniquilação psicológica (suicídio); portanto,

a aniquilação forçada da alma, de sua personalidade melancólica, produziu a ameaça de uma psicose depressiva.

A fim de esclarecer as manifestações reais do padrão de emoção e comportamento da alma na vida dos indivíduos, nos referimos novamente ao conceito do complexo como sendo composto de núcleo arquetípico e casca associativa. Ao afetar o masculino, a Feminilidade Arquetípica — o elemento Yin, a Mulher Eterna — se realiza num núcleo mitológico e numa casca pessoal, uma rede de associações formadas durante o processo de condicionamento na infância. Quem incorporar mais decisivamente a imagem feminina para a criança provocará o padrão em termos dos quais a alma é realizada no domínio pessoal: mãe, irmã, tia, ama-seca, avó, amiga ou quem quer que assuma o lugar da mãe no caso de esta se encontrar ausente.

Pelas leis da associação, todas as experiências que correspondem ou são contíguas ao modo como o Feminino foi encontrado pela primeira vez e de modo mais marcante formam um padrão de expectativas *a priori* que continua a funcionar por toda a vida do indivíduo. Isso vai matizar não apenas seus relacionamentos com as mulheres em particular mas também suas emoções, fantasias e imaginação, que exprimem seus complexos, dando forma a sua predisposição pessoal no que diz respeito ao amor, ao talento artístico, à ambição, à transgressão, ao ciúme, ao ressentimento, etc. Estes todos são os precipitados da experiência pessoal com o Feminino Eterno, tal como é mediado ou modificado por seu modelo de alma particular. Todos esses elementos se apresentam como imagens de sonho e de fantasia e como antecipações inconscientes de encontros emocionais externos. Eles encorajam a busca do nunca visto sob a forma de antecipações e projeções. Tais expectativas, esperanças e temores interiores serão automaticamente projetados em pessoas (que lhes correspondem em vários graus). Em outras palavras, os complexos formados em torno do núcleo da alma dirigem as reações do homem às situações emocionais e a determinadas mulheres, e também modelam suas expectativas inconscientes em relação ao modo como essas mulheres se comportarão.

Tentemos explicar isso em aplicação ao paciente que sonhou com o fantasma puritano. De fato, sua mãe era mesmo um fantasma puritano, muito irreal como pessoa, com convicções rígidas e fora de moda que sufocavam os sentimentos reais dela. Era dominadora, possessiva e exigente, mas sentimental. Sem nenhuma sensibilidade ou sentimento pela sua individualidade, era inerentemente rejeitadora, enquanto parecia ser solícita. E, claro, também acreditava severa e indomitavelmente nos princípios puritanos de certo e errado.

As associações nas quais ele encarnou o arquétipo da Mulher eram típicas de uma tirana doméstica autoconfiante. A alma assumiu os aspectos puritanos porque esse traço existia em contigüidade com as qualidades da maternidade. Se sua mãe tivesse cabelos loiros, digamos, a qualidade de ser loira seria outra associação de contigüidade, não essencial ao significado da feminilidade mas coexistente no caso e acabaria sendo capaz de ativar uma reação inconsciente contra aquele padrão que a mãe encarnava para ele. Ele foi levado a rebelar-se, e desejava o oposto. Portanto, a mãe, em termos de suas próprias qualidades, assim como do anseio de rebelião que evocava, estabeleceu o padrão para o modo como o mundo do feminino exercia nele sua atração e/ou repulsão — de dentro

e também de fora. Para esse homem, a atração ocorreria sob a forma de uma “deusa” poética, imaginativa, relacionada à natureza, real ou imaginada, que ao mesmo tempo inspirava medo devido às próprias características desconhecidas com as quais toda mulher certamente o ameaçaria. Mas ele sempre temia ser apalhado pela semelhança com a mãe, pela tirana que suspeitava existir em toda mulher, não importa quão fascinante e diferente da mãe ela parecesse ser.

De fato, medo e atração sempre andam juntos no confronto com o mundo do absolutamente outro, o outro sexo. É o medo do ameaçadoramente desconhecido e ao mesmo tempo uma atração magnética por esse mesmo desconhecido. Pela sua própria natureza, a alma exerce esse fascínio estimulante e entorpecedor; a sereia adorável e a bruxa terrível são inseparáveis. É provável que uma ou outra dessas características seja acentuada, dependendo da natureza da realização pessoal; mas seu oposto raramente está ausente, ele simplesmente opera de modo mais oculto. Mesmo no caso de um bom relacionamento entre mãe e filho, o padrão de expectativa em relação às mulheres tem seu elemento de medo secreto. No entanto, um condicionamento em termos de um relacionamento pessoal confiante com a portadora original da imagem da alma pelo menos leva a uma diminuição desse medo e a uma melhor oportunidade de estabelecer relacionamentos pessoais. Porém, quando o relacionamento com a mãe ou a representante da mãe é negativo, como acontece com uma mãe dominadora, rejeitadora ou amorosamente devoradora, o medo e a repulsa prevalecem manifestamente. As mulheres e as situações que refletem semelhança com as características e atitudes destrutivas da mãe são temidas e rejeitadas. Um homem assim condicionado será atraído por mulheres que, na superfície, parecem ser o oposto da mãe. Mas apenas na superfície, pois a alma invariavelmente atrai em termos de sua marca original. Sob a superfície enganadora, a semelhança com a mãe acaba sempre sendo encontrada, ou através da presença real das características temidas ou através de sua projeção na mulher. Ao fim e ao cabo, todas as mulheres que à primeira vista parecem atraentes acabam se tornando — ou de algum modo assim lhe parece — criaturas tão perigosas como foi a mãe. É o que acontece com nosso paciente. No início, a amizade e o companheirismo aconchegante (como no sonho) pareciam possíveis. Mas, quanto maior a repulsa pelo fantasma puritano, mais inconscientemente paralisado ele se encontrava para reagir à tirania da mãe. As mulheres só pareciam bonitas à distância; só podiam ser sonhadas, nunca podia ter com elas um relacionamento concreto.

Mas há um fator adicional. Como a alma representa o Eterno Feminino em suas mais amplas potencialidades, seu núcleo arquetípico contém muito mais do que jamais poderá ser constelado por qualquer mãe real. A mãe do nosso paciente não era uma sedutora, nem uma Musa inspiradora. Nela, a vida do demônio da natureza estava praticamente extinta (por isso ela aparecia em seu sonho como um fantasma). Por isso, na experiência real que esse homem teve do arquétipo, a parte natural, espontânea, essencial e inspiradora estava completamente ausente. Ele nunca vivenciou esse aspecto num relacionamento humano real, de modo que esse lado agora apresentava o anseio e a atração por aquilo que, para ele, era o mistério das mulheres. Embora ele nunca tivesse sido encontrado, era uma parte *a priori* de sua alma e o alvo de sua busca na vida. Não tendo sido vivenciado no encontro “primário” com a mãe, aparecia agora em

seu inconsciente, sob uma forma não humana, como o cavalo, a rã e a sereia ou ninfa da água. Uma atração fascinante, sempre acenando, desaparecia quando ele se aproximava e depois acenava novamente de outro lugar, deixando-o na expectativa daquilo que nunca fora realizado — e que não poderia ser realizado dessa forma, pois nenhuma situação real pode ser tão bela como esse ser mutável, colorido e terrificante de seus sonhos. Essa própria expectativa sugava seu sangue, drenava suas emoções e o destituía de sua vitalidade, nunca lhe permitindo encontrar a paz dentro de si. Ele era presa de inexplicáveis estados de espírito, muito alegre num momento e profundamente deprimido no outro; sentia-se atraído sem mais nem menos por uma “bela” mulher e depois a odiava sem razão e a temia como a um vampiro.² Se algum dia encontrar uma mulher em quem estejam relativamente ausentes os traços maternos repulsivos, é improvável que seja capaz de ter um relacionamento inicial com ela, pois falta-lhe a experiência real e concreta de interagir com uma pessoa tão “diferente da mãe”.

Além do mais, inconscientemente, a puritana e a fada se encontram agora *nele*. A tirana doméstica internalizou-se, é o seu complexo de poder, alimentado por seu próprio autoritarismo, sua alma, e é provável que torne a vida insuportável para qualquer mulher com quem ele tenha de lidar. Ela terá de ser romântica, ousada, severa, rígida e puritana ao mesmo tempo e terá de atender às necessidades dele de acordo com suas especificações. Primeiro, ele dormirá com ela, mas o puritano nele não poderá perdô-la pela perda da virtude ou por qualquer outra falha em corresponder às suas exigências. Ele vai esperar que ela seja espontânea e natural, mas aí dela se ousar ser ela mesma!

Naturalmente, deve-se entender que nem todos os aspectos da alma são constelados e ativados durante a vida de um homem. Há infinitas diferenças e predisposições individuais, não apenas em termos de experiências iniciais mas também daquilo que está prefigurado. Essas diferenças podem surgir claramente em qualquer família. Por exemplo, dois homens cresceram com os mesmos pais prosaicos e nada inspiradores. Um deles pode ter de sofrer muito para encontrar seu lado artístico poético, o outro pode nunca ser perturbado por tal necessidade. A diferença aqui não precisa estar no meio ambiente, mas pode ser encontrada nas diferentes predisposições dos dois homens. Na medida em que um deles tem a predisposição artística mas não o encorajamento dos pais, pode ser que precise procurar por algo que não sabe o que é, até descobri-lo. O outro pode encontrar até menos encorajamento ou, no caso, mais, e mesmo assim não ser levado a buscar um lado artístico ou utilizá-lo. Em outras palavras, há um setor de potenciais predeterminados da personalidade (como foi postulado no Capítulo 7) que não são meramente produtos do meio ambiente, embora fatores ambientais possam falhar ou ter êxito em evocá-los.

Enquanto a alma permanecer em estado inconsciente, como todos os elementos inconscientes, seus meios de expressão são compulsivamente primitivos — através de complexos, identidade, inflação e projeção. Esses fatores foram considerados quando discutimos o complexo em termos gerais.

A *identidade* com a alma manifesta-se em todos os tipos de melancolia, autopiedade, sentimentalismo, depressão, retraimento meditativo, acessos de paixão, hipersensibilidade mórbida ou efeminação *compulsivos* — isto é, em

padrões emocionais e comportamentais que fazem o homem agir como uma mulher inferior.

A *inflação* pela alma é um estado no qual ambições, esperanças e desejos são confundidos com fatos e realidades acontecidos. Um pastor que ficou fanaticamente impressionado com a premência de sua missão teve o seguinte sonho: “Ouvi uma voz como se viesse das profundezas do espaço. Ela dizia que, se Suzy não abandonasse o presbitério, eu é que teria de deixá-lo.” Sobre essa voz do além, com tamanho senso de autoridade (análoga à “mão de Deus” do Capítulo 6), poderíamos dizer que era como a voz do Self. Suas associações com “Suzy” eram de que ela não era nenhuma amiga em particular. De fato, ele desconfiava de que ela não se importava muito com ele como pessoa. Admirava-o, até mesmo imaginava-se apaixonada por ele, não por causa dele mesmo mas porque era um “homem de Deus”. Seu sonho, então, diz mais ou menos o seguinte: há em você um aspecto emocional da personalidade que está apaixonado pela auréola — pelo fato de ser o grande “homem de Deus”. Mas, a menos que essa atitude cesse, a menos que você consiga estabelecer alguma distância dela, você falhará como pastor (e terá de abandonar o presbitério). Devido à inflação, o fato de estarmos apaixonados por nossa própria grandeza nos priva do nosso senso de limitações humanas. Então, tornamo-nos irrealisticamente exigentes em relação a nós mesmos e intolerantes em relação aos outros.

É difícil lidar com o aspecto inflacionário da alma porque ele tende a ser agradavelmente convincente. Sua ilusão aparece como verdade óbvia; a pessoa sente-se bem e um pouco segura a respeito dessa verdade. Mas, como vimos até agora, é exatamente quando estamos mais convencidos de uma certeza que somos mais passíveis de estar presos a um poder inconsciente — por isso, mais passíveis de ser enganados.

A alma em *projeção* é responsável pelo fato de um homem estar amando ou odiando. Ele encontrou a imagem de sua alma, a mulher ideal e única ou, ao contrário, uma bruxa absolutamente insuportável. Ambas as reações são fascinantes e irresistíveis. Em tais situações, tende a haver um envolvimento compulsivo com o qual não conseguimos lidar e que também não podemos deixar de lado. Se fosse apenas o fato de que a mulher é muito maravilhosa ou muito horrível, poderíamos amá-la ou abandoná-la. Mas se não podemos fazer nenhum dos dois, então estamos sob o encantamento arrebatador do arquétipo.

Os relacionamentos com o outro sexo estão sujeitos a ser iniciados pelas projeções da alma ou do animus. Mas o verdadeiro relacionamento requer que ultrapassemos as projeções e alcancemos a realidade da outra pessoa. A verdadeira realidade da outra pessoa provavelmente estará em desacordo com as expectativas projetadas; por isso, enquanto as projeções continuarem a prevalecer, a pessoa ficará desapontada e será humilhada pelo parceiro quando ele ou ela não se amoldar à imagem. O verdadeiro relacionamento entre uma pessoa e outra, isto é, um encontro do “eu” com o “tu” é, portanto, impossível, a não ser que as projeções mais irrealistas da alma ou do animus tenham sido dissolvidas — e isso não é fácil de se conseguir. Enquanto apenas a projeção da alma determinar o relacionamento, ela tenderá a produzir um pseudo-relacionamento — entre a ilusão e a ilusão — sob a forma de mútuas fascinações e/ou ressentimentos explosivos, e reações de fuga quando surgirem as projeções negativas (o fantasma

puritano, o vampiro, etc.). Mas é bom lembrar que as projeções e as relações ou pseudo-relações que elas engendram são estados nos quais nos encontramos; eles ocorrem por si sós e não podem ser evitados pela vontade ou por boas intenções. Nossa única oportunidade consiste em desenvolver uma consciência de quando eles acontecem e das características projetadas envolvidas.

Uma freqüente dificuldade no relacionamento anima-animus é engendrada pela contraditoriedade de múltiplos aspectos constelados. A anima ou o animus pode apresentar suas características constrangedoras como opostos polares; isto é, as ligações e expectativas emocionais podem estar divididas e em oposição contraditória. Um exemplo é oferecido por nosso primeiro paciente neste capítulo, sua susceptibilidade divide-se entre a musa inspiradora e a dona-de-casa puritana. A mulher que constelar a musa é entusiasticamente adorada, mas infelizmente não tem a capacidade de proporcionar-lhe um sentimento de aconchego, o calor do lar. A dona-de-casa é apreciada na vida diária, mas ele a sente como uma pessoa enfadonha e monótona que sufoca suas necessidades de inspiração. Portanto, não pode relacionar-se satisfatoriamente com nenhuma mulher verdadeira, e freqüentemente a imagem de um tipo pode surgir e atrair sob o disfarce da outra, a *femme inspiratrice* que, ao ser conhecida na intimidade, acaba se revelando, para sua decepção, nada mais que uma dona-de-casa “boazinha” ou, pior ainda, uma áspera matriarca puritana. Ou então aquela que é esperançosamente vista como um tipo acolhedor e maternal acaba se revelando uma criatura fria, meramente interessada em problemas artísticos ou intelectuais ou em sua carreira, alguém com quem é impossível conviver diariamente.

Outra forma comum de tais aspectos múltiplos da anima é a dicotomia entre a santa sagrada, a deusa virgem e pura e a sereia ou meretriz sedutora. A primeira é adorada num pedestal e até mesmo pedida em casamento, mas é boa demais para um relacionamento real. Ela é pura demais para ser manchada pela realidade de seu parceiro, especialmente por suas aspirações sexuais. Portanto, pode receber adoração incondicional — pelo menos enquanto conseguir corresponder à divina imagem projetada nela — e, muitas vezes, paga o preço de renunciar às suas características humanas reais; mas não pode alcançar o amor diário e concreto do homem e pode até acabar descobrindo que ele é impotente, pois quem é que pode fazer amor com uma virgem sagrada e conspurcá-la? Assim, a mulher que é respeitada não pode ser amada ou fisicamente desejada e a mulher sexualmente provocante, com quem é possível manter relações reais, não pode ser respeitada.

As graduações e variações das possibilidades nas quais essas contradições intrínsecas podem apresentar-se são infinitas. Os quatro tipos básicos de configurações do Feminino (Mãe, Hetaira, Medium e Amazona) estabelecerão em geral os padrões de combinações, variações e polaridades nos quais os conflitos da anima se manifestam, dando origem muitas vezes a relacionamentos com mais de uma mulher até que as projeções sejam percebidas. Contrária à afirmação de Jung em seus primeiros escritos, de que a anima é uniforme enquanto o animus é representado por uma multiplicidade de figuras,³ a minha impressão é a de que alguma forma ou grau de multiplicidade deverá ser encontrado no inconsciente tanto de homens como de mulheres.

A projeção da anima masculina sempre oferece uma grande tentação para a mulher. Ela terá tendência para identificar-se com a expectativa do homem

e portanto representá-la, fingir que incorpora o ideal dele ou suas necessidades reais ou imaginadas. Como uma “mulher anima”, ela pode tornar-se todas as coisas para todos os homens, um flerte ou até mesmo uma esposa sábia ou musa inspiradora, antecipando todas as necessidades e aspirações de seu marido ou amante, tornando-o portanto tão dependente dela que ele, por sua vez, acaba concordando com todos os seus planos e faz aquilo que ela espera dele. A mulher sábia, por exemplo, controla habilmente o marido e toda a situação entre eles. Mas, nas palavras de Harding, essa mulher sempre se refere ao *seu* marido, ao *seu* casamento. . . com ênfase no pronome possessivo.⁴ São o seu impulso de poder e sua possessividade instintiva ou sua necessidade de buscar segurança ao identificar-se com uma *persona* convencional ou um ideal angélico inspirador que podem induzir a mulher a representar esse papel — e podem fazê-la perder sua própria alma, sua própria identidade real, no processo.

Para tornar-se uma pessoa completa — e não um mero número num contexto social, ou um animal macho — ou, às vezes, a fim de agarrar-se à sua masculinidade, um homem deve confrontar sua anima e tentar estabelecer com ela um relacionamento vivo e crescente. Sem dúvida, isso também é essencial nos seus relacionamentos com outras pessoas. Quando a consciência é mantida como escrava pela força do arquétipo, o complexo, formado em torno do núcleo do arquétipo, e sua projeção quase que tornam impossível que essa consciência se aproxime da realidade da outra pessoa. Jung descreve o que acontece quando não há confronto entre o ego do homem e o “outro” interior:

Muitas vezes, o ego vivencia um vago sentimento de derrota moral e então se comporta de modo mais defensivo, desafiador e confiante, construindo assim um círculo vicioso que só aumenta seu sentimento de inferioridade. Então, o âmago do relacionamento é destruído, pois, como na megalomania, um sentimento de inferioridade torna impossível o reconhecimento mútuo e, sem isso, não há relacionamento.⁵

O confronto com a anima, ou com qualquer complexo ou impulso autônomo inconsciente, requer consciência da natureza de suas expectativas autônomas e padrões de resposta pessoais. Ele exige que se estabeleça um relacionamento com o complexo como entidade autônoma, uma espécie de “Tu” interior, que reconheça seus anseios e necessidades e se adapte a eles, canalize seus impulsos quando e onde for possível para expressões compatíveis com a realidade exterior e os preceitos éticos da consciência íntima da pessoa; portanto, que não apenas leve em conta os próprios hábitos usuais e exigências das responsabilidades comunitárias e familiares da pessoa, mas que também atenda às necessidades daquilo que está pedindo para nascer.

O sonho a seguir exemplifica a dinâmica do confronto. É de um homem que sempre evitou sonhos de envolvimento emocional: “*Estou andando pelo campo quando sou repentinamente atacado por um bando de gansos azuis. Peço por socorro. Aparece a dona dos gansos: É a mulher que eu amo; com sua varinha mágica, ela tranqüiliza os gansos. Ajoelho-me diante dela e ofereço-lhe minha fidelidade. Em troca, ela graciosamente me oferece um ramalhete de flores.*”

A associação do paciente com os gansos era o conto de fadas de Grimm intitulado “A guardadora de gansos”. Essa história é sobre uma princesa que é

roubada e aviltada por uma criada sedenta de poder e obrigada a cuidar de gansos. Esses gansos são os aspectos instintivos ou animais da princesa, que perdeu seu reino para o impulso de poder, a criada. Tradicionalmente, os gansos são os companheiros das bruxas, os adoradores das divindades pagãs da natureza. Outra interpretação tradicional do tema do ganso é a do aspecto universal da alma. O ganso selvagem é capaz de se mover em qualquer lugar, em terra firme, na água e no ar. É o pássaro de Hermes, o líder das almas. Isso combina com o fato de que, neste sonho, os gansos são azuis, a cor daquilo que é celeste, espiritual.

O homem que está sonhando é então atacado pela vida não vivida que está dentro dele, por um aspecto da alma que permaneceu no nível animal — isto é, no nível do impulso. Este tem a ver com a sacralidade da experiência natural, a experiência do Yin ou da alma terrestre que ele nunca realizou. Sua atitude masculina unilateral, dominada pelo tema do poder, degradou o mundo do feminino até chegar ao nível exclusivamente doméstico; portanto, ele perdeu o contato com seu próprio sentimento. A “mágica” redentora e transformadora chega até ele através da experiência do amor e do respeito pelo amor, em um relacionamento real. Ele tem de extrair um pouco de energia de suas ambições pelo progresso mundano e canalizá-las para um relacionamento pessoal que não lhe ofereça nenhum prestígio. A mulher que apascenta os gansos no sonho tem as feições da mulher que ele ama. Quando ele oferece fidelidade à sua alma e se compromete em ser leal a um relacionamento e aos sentimentos como algo que deve ser respeitado e valorizado, a alma — seu sentimento desperto — lhe oferece flores; daí por diante sua vida florescerá. Esse sonho veio num momento em que sua vida estava paralisada, num beco sem saída, dominada pela racionalidade consciente e por ambições impulsivas. Agora, ele já começou a descobrir, em si mesmo, profundezas inesperadas de sentimento e se tornou um ser humano.

O confronto e o relacionamento consciente com a alma podem conduzir a um reino de “flores” — fantasia e sentimento tornar-se-ão conscientemente acessíveis, e não ameaçadores. Ela conduz à fonte da criatividade.

Entretanto, o encontro com a alma nunca é uma coisa simples; ela tende a aparecer com a velocidade de um reflexo, como uma reação emocional, antes que se possa prestar atenção e, depois de inspecionar o terreno, ela parte e o sentimento desaparece. Uma dificuldade adicional reside no fato de que os arquétipos como tais — as fontes de todas essas reações — nunca podem ser integrados com alguma finalidade, mas continuam a exprimir-se em formas sempre novas. Apenas as suas manifestações podem ser integradas, na medida em que a pessoa chegar a conhecê-los, pois os próprios arquétipos são as

pedras fundamentais da estrutura psíquica, que em sua totalidade excede os limites da consciência e portanto nunca pode se tornar o objeto da cognição direta. Embora os efeitos da alma e do animus possam tornar-se conscientes, eles próprios são fatores que transcendem a consciência para além do alcance da percepção e da volição. Portanto, permanecem autônomos apesar da integração de seus conteúdos e, por essa razão, devem ser sempre considerados.⁶

Um fato fundamental que facilmente perdemos de vista é que a alma e o animus não estão sujeitos à vontade e ao controle consciente. Nunca podemos

domesticá-los ou eliminá-los; temos de estar sempre preparados para novos truques e surpresas. Todo afeto intenso indica que a alma ou o animus está em atividade. A menos que compreendamos isso, sempre seremos vítimas da ilusão de que os dominamos, e logo quando nos sentimos seguros desse domínio, já caímos na inflação que arma a próxima armadilha.

A experiência da autonomia do arquétipo é um golpe em nossos modos costumeiros de pensar e de sentir; é, portanto, um momento decisivo na análise. A descoberta de que os arquétipos e seus complexos induzidos se comportam como personalidades separadas que não estão sujeitas ao nosso controle consciente conduz ao primeiro beco sem saída em toda a análise. Depois que a sombra e a alma, ou o animus, são realizados em todas as suas implicações, todo paciente tenta lidar com eles através de um esforço da vontade e da disciplina. É muito vagarosa e dolorosamente que ele chega a compreender que *não pode* lidar com eles apenas desse modo. Então, sua reação tende à completa desesperança, à “noite escura da alma”. Todos vivemos na ilusão de que podemos controlar tudo ou, pelo menos, de que deveríamos ser capazes de controlar tudo, de que querer é poder e de que nada pode nos acontecer a menos que cuidemos disso nós mesmos. Do mesmo modo, o ego não pode renunciar a essa ilusão até que tenhamos sofrido tanto através de julgamentos e falhas conscientes que as armas nos caíam das mãos. Então, quando estamos a ponto de desistir e, finalmente, sentimos que não adianta, que não podemos fazê-lo — então começa a transformação. É aí que nos tornamos o objeto e não o sujeito da mudança interior. Esse ponto de completo desespero é o momento decisivo. A entrada do purgatório, na *Divina Comédia*, encontra-se no ponto mais baixo e mais profundo do inferno.

A aceitação da alma como uma outra personalidade independente à qual a pessoa está ligada transforma-a em uma aliada (é provável que o mesmo aconteça quando uma mulher de carne e osso for aceita dessa maneira). Ao prestar atenção em suas reações imprevisíveis, a pessoa pode descobrir quais são suas verdadeiras emoções, sem considerar o desejo e a intenção. Tal consciência transforma as emoções cegas em sentimentos genuínos, abre as portas para a alma, para a integração da espontaneidade, da sensibilidade, da receptividade, da adaptabilidade e do entusiasmo, mas também para a assimilação da agressividade e das funções inferiores e, portanto, da habilidade para dirigir de forma construtiva o temperamento.

Ao tornar real a função inferior nunca antes encontrada, a integração da alma alivia a pressão de tensões afetivas, depressões, estados de ânimo e “crises”, e abre caminho para o genuíno relacionamento através de uma maior habilidade para ver a outra pessoa como ela realmente é. Quando as qualidades da alma são conscientemente vivenciadas, elas não estão mais sujeitas àquele tipo de projeção que distorce nossa visão da realidade da outra pessoa.

A alma constitui um problema para o mundo em geral assim como para o indivíduo. O medo da alma conduziu, histórica e coletivamente, à degradação das mulheres. Hoje, esse medo se exprime na masculinização do mundo e na depreciação do feminino que é exclusivamente definido em termos de maternidade e serviços domésticos e, portanto, no declínio da verdadeira auto-estima da mulher como mulher, e não como imitadora do funciona-

mento do homem. O fracasso para integrar culturalmente o mundo do Yin conduziu à difundida rigidez de atitudes mentais dogmáticas abstratas, resultando na nossa sociedade atual, que é estéril, dissociada do sentimento e do instinto e super-racionalista. Também a psique objetiva compensa coletivamente esse estado de coisas. Invasões compulsivas da alma ocorrem coletivamente em todas as expressões da psicologia e das psicoses de massa e psicoses de ódio, que inexplicavelmente surgem a todo instante em nosso mundo moderno “esclarecido” e “sensato”.

O Animus

O *animus* é o corolário da alma do homem e representa a “masculinidade recessiva” ou aspecto Yang da mulher, seu ímpeto de ação, sua capacidade de julgamento e discriminação. Quando essas funções não são suficientemente conscientes, a mulher julga as pessoas, as coisas e as circunstâncias — mas especialmente os homens — pela autoridade da imagem inconsciente e pelo padrão emocional esperado ligado àquela imagem, e não por suas qualidades. Assim como o homem dominado pela alma é melancólico, inseguro e retraído, a mulher conduzida pelo animus é governada por preconceitos, noções e expectativas preconcebidas e é dogmática, argumentadora e hipergeneralizadora. Uma mulher possuída pelo animus não discute para descobrir a verdade, mas para mostrar que está “certa”, vencer e ter a última palavra. Ela prefere estar certa num argumento a levar a sério o relacionamento humano. A vida e os homens são julgados e rejeitados se não se encaixarem nos moldes de suas noções preconcebidas.

É importante ter em mente que o animus representa sistemas de avaliação que nunca foram confrontados pela consciência. A inconsciência deles não é resultado de repressão. O animus, assim como a alma, significa um esquema de referência *a priori*. O conceito do animus descreve os aspectos de uma mulher que são os meios pelos quais os julgamentos são formados — padrões que ela simplesmente aceita como verdadeiros, que nem mesmo sabe que são padrões; eles parecem ser fatos “óbvios para todo o mundo”. “Como pode alguém duvidar disso?” “Desde tempos imemoriais (desde que meu pai e minha mãe me contaram), as pessoas têm sido assim e têm-se comportado assim.” “É assim que são as coisas!” etc., etc.

É extremamente difícil entrar em contato com o animus, porque, ao procurá-lo, a pessoa tende a procurar erros de julgamento — que podem existir — e negligenciar o próprio processo de julgamento. As funções de pensamento e sentimento podem estar perfeitamente adequadas, mas as premissas nas quais esse pensamento e sentimento se baseiam podem ser totalmente irrealistas. Essas premissas não são adequadamente investigadas porque parecem estar fora de questão. Portanto, os julgamentos e convicções emocionais não foram formados pelo consciente, mas são as bases sobre as quais o consciente foi fundado e das quais se desenvolveu. Por isso, o mundo inconsciente do animus da mulher contém uma formidável coleção de convicções indiferenciadas, de métodos estereotipados e de princípios morais inflexíveis (o animus é um grande moralizador). Encontramos aqui a origem do dogmatismo feminino, da rigidez, do farisaísmo, da inflação, da agressividade e sentimento de posse.

Um exemplo prático ilustrará o modo como o animus funciona. Uma mulher que se sentia cheia de preocupação amorosa por todo o mundo estava sem-

pre fazendo boas coisas, especialmente para sua família. Infelizmente, estava sempre doente e necessitava, ela própria, de cuidados; já que era tão altruísta, esperava que todos os outros fossem igualmente altruístas para com ela, que previssem suas necessidades e as atendessem. Então aconteceu de ela ficar fraca e doente a maior parte do tempo e, quando não havia ninguém ao seu dispor, para fazer-lhe o bem que ela sempre fizera aos outros, ela ficava magoada, desapontada, amarga e ressentida. Mas perdoava a todos e culpava-se por ser um fracasso completo. Como resultado, seu estado físico era de crescente apatia e sutil ressentimento. Tornou-se cada vez mais difícil para ela manter quaisquer relacionamentos. Para seu horror, descobriu que tinha ímpetos homicidas e começou a temer que pudesse fazer mal a seus filhos. Teve o seguinte sonho:

“Meu pai tentava forçar a entrada em meu quarto enquanto eu ainda estava deitada. Pedi e implorei que me deixasse em paz, mas ele arrombou a porta e me bateu sem piedade. Não tentei resistir e fiquei prostrada diante dele. Então, saí para a rua com uma faca e golpeei violentamente todas as pessoas que vi.”

O pai dela era um gentil cavalheiro de ideais muito rígidos e ensinara-lhe que sempre se deve fazer boas coisas aos outros, que uma pessoa nunca deve viver para si mesma e só atentar para a necessidade de se sacrificar, que a preocupação consigo mesmo e a vontade própria devem ser severamente reprimidas. Quando criança, sempre que extravasava o seu Self natural travesso, era severamente censurada e castigada. Os pais, claro, diziam a ela que faziam aquilo para o seu próprio bem, que ela ia se tornando uma criança muito má e egoísta todas as vezes que pensava em si mesma e não abolia seus próprios desejos e impulsos em benefício dos outros, sempre e incondicionalmente.

Por acaso, seu pai também estivera doente a maior parte do tempo. Ninguém jamais diagnosticou sua doença; ele apenas era “doente”. Era um homem de vários projetos que nunca chegaram a realizar-se, devido à sua bondade e altos ideais; ele estivera muito ocupado protegendo os outros e considerando suas necessidades. Em casa, com seu modo de ser sempre quieto, era um tirano implacável; tudo tinha de corresponder às suas expectativas.

O sonho da paciente retratava-a sendo brutalmente espancada antes de ter uma oportunidade de se pôr de pé (fora da cama), tendo seu espaço individual e particular violentamente invadido. O intruso, aqui, não é tanto o pai real e “gentil”, mas a viciosidade inexprimida dele, o efeito destrutivo que seu mundo e seu código de vida provocaram nela. O fato de honrar esse código — que dizia: sempre aja em favor dos outros e nunca permita que suas necessidades sejam expressas — tornara-a indefesa e continuaria a vitimá-la, já que ela não lhe apresentava nenhuma resistência.

A necessidade instintiva de autoproteção, o impulso instintivo do ego para a agressividade não podiam ser conscientemente canalizados em termos do código paterno. Em consequência disso, ele próprio se canalizava inconscientemente, sob a forma de ressentimento e amargura, e de uma atitude crítica de todo inconsciente em relação aos outros. Ela era incapaz de fazer exigências diretas e, na verdade, desconhecia o fato de que *tinha* exigências a fazer. As necessidades de afirmação de seu ego como um “eu” independente não estavam associadas à sua consciência, mas tinham uma existência própria separada e dis-

sociada, como hostilidade, agressividade e exigências compulsivas inconscientes e primitivas — e portanto destrutivas.

Sob sua cobertura meiga e aparência de bondade complacente, e, no sentido de compensá-la, havia oculta uma destrutividade violenta, como mostra a segunda parte do sonho; mas isso ela ignorava por completo. Se não podemos oferecer um lugar razoável ao *egotismo consciente*, então não temos escolha, a não ser nos tomarmos *inconscientemente egotistas* — é o preço que pagamos por tanta virtude — e, dos dois, o *egotismo inconsciente* é incomparavelmente mais destrutivo porque ele é auto-suficiente e inconsideravelmente primitivo. O *egotismo* não admitido encontrou expressão nessa “boa” mulher com sua dominação dos outros através do desamparo, doença e martírio.

Ela via a si mesma como altruísta, amorosamente meiga, sem nunca ter tido um mau pensamento; mas transpirava amargura, insatisfação e ressentimento. Mesmo quando gradualmente veio a saber que sua “nobre” atitude de ser o capacho de todo o mundo alimentava o ressentimento interior, resistiu a toda tentativa de mudança. “É errado reivindicar os seus direitos.” “Por quê?” “Porque é.” “Mas como você sabe que é errado?” “Porque é, eu sei que é.”

Observe essas respostas. São respostas típicas do animus, isto é, respostas fornecidas por um complexo autônomo de expectativas estereotipadas através das quais o arquétipo do Yang foi realizado. Outras expressões do animus aparecem, tais como: “Deveria”, “Por que eles não o fazem?” “Por que alguém não o faz?” ou “Você não acha que deveria?” O padrão delas exprimem um pré-julgamento, isto é, um preconceito. Um exemplo sucinto disso é expresso em um sonho de outra paciente:

“Eu via meu marido cortar a grama no alto de uma montanha íngreme. Ele fazia força, fazia força, contra obstáculos aparentemente insuperáveis, até que, afinal, desmaiou.” O marido aqui representa o homem inferior que há nela, o animus; sua associação com o marido era de que ele sempre estava preocupado com a aparência externa, com o “gramado da frente” que as pessoas podem ver. Esse homem interior força o “deveria”, que tem a ver com as aparências, a ponto de desmaiar. E, de fato, como todas as suas energias tinham de ser dedicadas a manter as aparências exteriores, a tal senhora realmente chegou a esse ponto. Por que essas aparências têm de ser mantidas? *Porque sim!*

Outra mulher esforçou-se tanto na tentativa de ser a perfeita dona-de-casa que entrou em colapso. A reação padronizada que teve diante do seu fracasso foi a auto-repreensão, já que “deveria” ser possível realizar tudo. Por quê? *Bem, meu pai esperava isso de minha mãe e ela o fez.* Num questionamento mais acurado, ficou claro que, na época de sua mãe, havia muita ajuda disponível, enquanto nossa paciente tinha de fazer tudo sozinha. Contudo, ela nunca considerou conscientemente esse fato; apenas operava sob a compulsão inconsciente de que aquilo “deveria” ser possível.

Podemos também recordar o caso da mãe do Capítulo 3 que, sob a influência do potentado oriental, julgava o que sua filha “deveria ser”. A criança estava sendo expulsa de sua ilha, no sonho; a mãe dominada pelo animus rejeitava a realidade do ser que era a filha.

Num animus ainda não conscientemente confrontado, a predisposição arquetípica e capacidade de se relacionar com situações e pessoas através da avalia-

ção individual ainda não foi adequadamente realizada. Ela permaneceu num nível relativamente inconsciente de convicções coletivas vulgares, rígidas e dogmáticas. O repertório de julgamentos não se originou da experiência e do teste individual, mas daquilo que “alguém” ou “eles” consideram como os “deveria” da vida. Essas convicções, julgamentos e opiniões surgem diretamente do inconsciente, visto que são formuladas e aceitas sem avaliação individual consciente dos fatos e circunstâncias. Quando tais convicções inconscientes estão no comando, o ego ou julgamento consciente é dissociado daquilo que deve ser a base de sua experiência, da realidade concreta de ambas as coisas e do “outro”. Ele não pode realmente ver o “tu” que o confronta, nem relacionar-se com ele. O esperado “deveria”, do “outro” e do mundo, cega a visão daquilo que realmente está ali; ele constitui uma negação e uma rejeição do que o outro é e portanto impede um relacionamento genuíno. A mulher fica *envolvida* com as pessoas, é golpeada por suas próprias emoções e decepções quando elas não correspondem aos seus padrões interiores “pré-julgados”, mas ela não tem relação com as necessidades reais ou mesmo com os oferecimentos dos outros. Apenas quando ela se toma consciente do próprio animus pode começar a lutar por um relacionamento do tipo “eu-tu”. Sua situação é proporcionalmente oposta à do homem inconsciente de sua anima. Ele permanecerá *não envolvido* pelo desígnio consciente, não exigirá “compreender” as questões de sentimento, mas será inconsciente e irrealisticamente envolvido em virtude de suas expectativas sentimentais irracionais. Tanto seu estado de espírito como suas convicções barram o caminho para o relacionamento.

Eis uma descrição que Jung fez do animus (que, no entanto, enfatiza primariamente os aspectos Logos-Eros da interação completa do Yang-Yin):

A mulher é compensada por um elemento masculino e, portanto, seu inconsciente tem, por assim dizer, uma marca masculina. Daí resulta uma considerável diferença psicológica entre os homens e as mulheres; por isso chamei o fator gerador de projeções nas mulheres de animus, que significa mente ou espírito. O animus corresponde ao Logos paterno, assim como a anima corresponde ao Eros materno. Mas não desejo nem pretendo dar uma definição demasiado específica a esses dois conceitos intuitivos. Utilizo Eros e Logos meramente como apoios conceituais para descrever o fato de que a consciência da mulher se caracteriza mais pela qualidade conectiva de Eros do que pela discriminação e a cognição associadas com o Logos. Nos homens, Eros, a função do relacionamento, é geralmente menos desenvolvida do que o Logos. Nas mulheres, por outro lado, Eros é uma expressão de sua verdadeira natureza, enquanto o Logos é muitas vezes apenas um lamentável acidente. Ele dá origem a desentendimentos e interpretações inoportunas no círculo familiar e entre os amigos. Isso porque consiste em *opiniões* em vez de reflexões, e por opiniões eu entendo conjecturas *a priori* que pretendem a verdade absoluta. Tais conjecturas, como todos sabem, podem ser extremamente irritantes. Como o animus gosta de discutir, ele pode ser melhor visto em funcionamento em disputas nas quais ambas as partes sabem que estão certas. Os homens também podem discutir de um modo muito feminino, quando estão possuídos pela anima e, portanto, transformados no animus de sua própria anima. Com eles, é uma questão de vaidade e sensibilidade pessoal (como se fossem mulheres); com as mulheres, é uma questão de poder, de verdade, de justiça ou de algum “ismo” – pois a costureira e a cabeleireira já cuidaram de sua vaidade. O “Pai” (isto é, a soma de opiniões convencionais) sempre desempenha um grande papel na argumentação feminina. Não importa quão afável e amável seja o Eros

da mulher, não há lógica na Terra que possa perturbá-la se ela está dominada pelo animus. Muitas vezes, o homem sente – e ele não está inteiramente errado – que apenas a sedução, a surra ou o estupro teriam o necessário poder de persuasão. Ele não sabe que essa situação altamente dramática chegaria instantaneamente a um fim banal e monótono se ele abandonasse o campo e deixasse uma segunda mulher continuar a batalha. . . Essa simples idéia raramente ou nunca lhe ocorre, porque nenhum homem pode conversar com um animus por cinco minutos sem se tornar vítima de sua própria anima. Qualquer um que ainda tivesse bastante senso de humor para ouvir objetivamente esse diálogo ficaria surpreso com o grande número de lugares-comuns, truismos mal-aplicados, clichês de jornais e romances, trivialidades batidas de todo tipo entremeados de insultos brutais e aguda falta de lógica. Sem levar em conta os participantes, é um diálogo que se repete milhões e milhões de vezes em todas as línguas do mundo e sempre permanece essencialmente o mesmo.

Esse fato singular deve-se à seguinte circunstância: quando o animus e a anima se encontram, o animus saca a espada do poder e a anima expelle seu veneno de ilusão e sedução. O resultado nem sempre é negativo, já que os dois estão igualmente propensos a apaixonar-se (num exemplo especial de amor à primeira vista). A linguagem do amor é de espantosa uniformidade, utiliza fórmulas gastas com a maior devoção e fidelidade, de modo que, mais uma vez, os dois parceiros se encontram numa situação coletiva banal. Mas eles vivem na ilusão de que estão relacionados um com o outro de modo muito individual.

Tanto no seu aspecto positivo como no negativo, o relacionamento anima/animus é sempre cheio de “animosidade”, isto é, é emocional e, portanto, coletivo. Os afetos fazem baixar o nível do relacionamento e o aproximam da base instintiva comum, que já não tem mais nada de individual. Muitas vezes, o relacionamento segue seu rumo negligenciando seus atores humanos, que depois não sabem o que aconteceu com eles.

Se a nuvem de “animosidade” que cerca o homem é principalmente composta de sentimentalismo e ressentimento, na mulher ela se exprime sob a forma de pontos de vista, interpretações, insinuações e falsas idéias, que têm todos o propósito (às vezes atingido) de dificultar o relacionamento entre dois seres humanos. . .

Assim como a anima, o animus também tem um aspecto positivo. Através da figura do pai, ele exprime não apenas a opinião convencional mas – igualmente – aquilo que chamamos “espírito”, particularmente idéias filosóficas ou religiosas, ou melhor, a atitude que delas resulta. Portanto, o animus é um psicopompo, um mediador entre o consciente e o inconsciente e uma personificação do segundo. Assim como a anima, por meio da integração, torna-se o Eros do consciente, também o animus se torna um Logos; e do mesmo modo que a anima oferece relacionamento ao consciente do homem, o animus oferece, ao consciente da mulher, capacidade de reflexão, deliberação e autoconhecimento.

O efeito da anima e do animus sobre o ego é, a princípio, o mesmo. Esse efeito é extremamente difícil de eliminar porque, em primeiro lugar, é inusitadamente forte e preenche de imediato a personalidade do ego com um sentimento inabalável de certeza e confiança. Em segundo lugar, a causa do efeito é projetada e parece residir em objetos e situações objetivas. Creio que essas duas características podem ser rastreadas nas peculiaridades do arquétipo. Para o arquétipo, naturalmente, existe um *a priori*. Isso talvez possa explicar a existência, muitas vezes inteiramente irracional porém incontestada e incontestável, de certas opiniões e estados de espírito. Talvez estes sejam tão notoriamente difíceis de influenciar devido ao efeito poderosamente sugestivo que emana do arquétipo. A consciência fica fascinada por ele, é mantida cativa, como se estivesse hipnotizada. Com frequência, o ego vivencia um vago sentimento de derrota moral e então se comporta de maneira ainda mais defensiva, desafiadora e confiante, construindo assim um círculo vicioso que só aumenta seu sentimento de inferioridade. Então, o âmago do relacionamento é nocauteado pois, tal como a megalomania, um senti-

mento de inferioridade torna impossível o reconhecimento mútuo e, sem isso, não há relacionamento.¹

Assim como a alma, o animus aparece numa grande variedade de imagens, em fantasias ou sonhos, ou projetado na fantasia “desperta” sobre o homem. Ele assume a forma de qualquer variação ou combinação dos quatro tipos de masculinidade — Pai, *puer* (Filho), Herói ou Sábio — mencionados no Capítulo 11. As variações do Pai são figuras autoritárias de todo tipo, que variam do pai ou avô real até reis, presidentes do país, do banco local ou do clube de campo, padres, ministros, bispos etc., ou até Zeus, Odin ou Deus Pai, ou ainda apenas o “marido ideal” como *pater familias*. A figura do Filho ou *puer aeternus* pode aparecer como irmão, filho, amigo, amante e parceiro ideal, o vizinho, o amante desconhecido, o cavalheiro, o caçador, o sedutor ou até mesmo um vagabundo, ou qualquer figura mitológica ou de contos de fadas — Adônis, Príncipe Encantado — que incorpora essa imagem. O Herói pode ser um soldado, cavaleiro ou até mesmo um treinador de esportes, motorista, forte lutador de box ou luta livre, Aquiles, *Sir* Lancelot ou o presidente Kennedy, um bruto simplório, estuprador ou destruidor, ou simplesmente o ascensorista de olhos azuis excitante ou fascinante. O Sábio pode aparecer como o grande professor, o guru, o homem prudente, o mágico, o profeta, o guardião do tesouro ou como o professor do ginásio, ou simplesmente como o senhor X que afirma saber todas as respostas, ou o analista que presumivelmente sabe todas as respostas. Ele também inclui os aspectos da natureza: o fauno e o sátiro, a águia, o touro, o bode, o dragão, o cachorro ou outro animal macho, e animais que são associados com divindades masculinas, ou simplesmente representações fálicas.

Quando não é conscientemente confrontado, esse animus positivo, potencialmente construtivo tende a entrar inconsciente e automaticamente em qualquer situação que requeira iniciativa, agressividade, ação, discriminação, racionalidade e entendimento. Mas ele entra de um modo autônomo, como um reflexo, como hostilidade cega ou dogmatismo do tipo rolo compressor e instantaneamente provoca a reação da alma no homem, assim como, ao contrário, a alma não integrada provoca uma reação do animus. Então, temos o beco sem saída que Jung descreve na página 183. O homem faz observações estritamente lógicas sem nem notar suas implicações críticas ou que, para a mulher, não têm tato e são prejudiciais. A mulher responde com “justa” indignação e, frequentemente, com princípios irrelevantes.

O animus forma a base de complexos através da rede associativa na qual o pai, o irmão, o professor e outras figuras de autoridade se tornam personalizadas e encamadas. Assim como o relacionamento do homem com a mãe ou a irmã serve como o primeiro modelo para seus padrões emocionais, o relacionamento com o pai ou o irmão também modela a conexão da mulher com o reino do significado, da ordem racional, da iniciativa, da agressividade, da segurança e da autoridade. Uma mulher cujo relacionamento com o pai foi favorável terá um padrão de expectativa semelhante à maneira como o pai exprime agressividade, ordem e autoridade. A mulher cujo relacionamento com o pai foi desfavorável estará igualmente presa ao padrão paterno, mas em geral de modo negativo, como demonstra o exemplo que segue.

Uma paciente descobriu que sempre se ressentia de homens fracos, mas paradoxalmente sempre se sentira atraída por eles. A primeira vez que encontrou um homem que a atraiu, ele a impressionou por ser fortemente masculino; apenas mais tarde ela se deu conta de sua fraqueza e então ressentiu-se muito com ele. Quando a questão de seu pai surgiu na terapia, ela negou terminantemente que ele pudesse ter sido um homem fraco. A imagem que tinha dele era fortemente masculina; porém, um questionamento posterior revelou que ele era um trapinho mole nas mãos vigorosas da esposa. Na completa inconsciência de sua fraqueza real, a filha projetou nele a figura oposta, a do arquétipo do herói; e era o arquétipo do herói que havia *nela* que lutava, embora sem sucesso, para ser realizado por meio do pai e do animus. Através da rede associativa construída por sua experiência com o pai, ela continuava a se sentir atraída por homens fracos que, graças à aparência superficial, eram adequados à projeção do herói, na medida em que se assemelhavam ao pai. Ela via neles a imagem do mitologema arquetípico que nunca fora adequadamente realizado para ela, devido à relativa inadequação do pai como homem; mas a verdadeira atração operava de acordo com a forma de masculinidade — a variedade trapo mole — que ela *realmente* vivenciou enquanto crescia.

Seu complexo paterno e seu complexo de autoconfiança e de ego assumem a forma dessa busca do herói masculino, que é para sempre incorporado em graus variáveis de semelhança com seu pai. A semelhança com o pai não aparece apenas em sua expectativa dos homens, mas também em seus *próprios* padrões de valor e em suas propensões comportamentais. Seus próprios julgamentos, valores e comportamento refletem os do pai; quando ela enfrenta situações que exigem força e persistência, automática e habitualmente cruza os braços e desiste como o pai o faria, apesar de sua intenção consciente de ser forte e perseverante. A resposta instintiva autônoma sempre falha no que diz respeito à força, pois o animus foi realizado por meio de canais de fraqueza submissa disfarçada de força manifesta. Ela permanecerá presa em seu círculo vicioso sem nenhuma esperança, a não ser que esta discrepância básica seja conscientemente percebida.

A mulher que encontramos no início deste capítulo fornece outro exemplo desse tipo de complexo de animus dilacerador. Eis aqui outro de seus sonhos:

“Estou deitada na cama com dois homens. Um deles se parece com meu marido, mas também tem alguns traços do meu pai e do meu irmão. O outro homem é desconhecido para mim, mas parece ser uma pessoa sensível, imaginativa e no entanto viril. Esse homem faz alguns avanços sexuais. Eu recuso, embora me sinta tentada. Agora, meu marido me ataca com uma faca; temo que ele me mate. Em meu terror, ouço uma voz que me diz que eu devo olhar para os testículos do outro homem, mas temo que meu marido não me deixe fazê-lo.”

O irmão da paciente sempre a ridicularizava e fazia com que se sentisse feia, incapaz e sem *sex appeal*. Com o pai, como já vimos, ela associava orgulho, rigidez, auto-obliteração e fraqueza, em nome de ideais elevados. O irmão, levado a opor-se aos métodos paternos, embora também preso à moralidade do pai, adotou a idéia paterna de auto-obliteração, e ao mesmo tempo demoliu qualquer sentido de valor que ela tivesse em relação a si mesma. Ela sentia-se na obri-

gação de corresponder aos altos ideais do pai, mas, assim como o irmão, opunha-se à atitude do pai, sem estabilidade interior para completar o ato. A afirmação constante do irmão de que *ela* era um fracasso, e o fato de ninguém admitir que o pai é que era, enfraqueciam-na. Aqui vemos que o pai fornecia o ponto de vista amplo e geral e o irmão, a aplicação específica e o conflito.

O marido, por sua vez, era tão rígido como o pai, mas com ênfase no orgulho e na aparência. Na verdade, a fusão dessas três figuras produziu uma combinação mortal. O sonho diz que o mundo do pai, do irmão e do marido, isto é, do animus com quem ela mantém um relacionamento íntimo (na cama), ameaça matá-la. Seu orgulho, auto-obliteração, moralidade rígida, convencionalidade dogmática e sentido de fracasso como mulher, com os quais ela está tão intimamente associada, ameaçam destruí-la. Contudo, há outro aspecto da masculinidade que ainda lhe é desconhecido: a positividade imaginativa e sensível que ela nunca reconheceu em si mesma ou nos outros, já que era proscrita no mundo do pai. Agora ela é convidada a olhar para os testículos, para aquilo que contém a semente ou o esperma, o potencial criador. Ela deve procurar as possibilidades criativas, a força e a sensibilidade dormentes na positividade que ela teve de rejeitar. Sente que o marido e sua rígida convencionalidade, o irmão e a falta de confiança que ele tem em suas capacidades não lhe permitirão isso: O animus, em sua forma realizada de rigidez e fraqueza, impede-a de descobrir seu próprio potencial de animus positivo embora não reconhecido.

O outro homem que a está cortejando, o aspecto do animus ainda não realizado, representa aquilo que nunca foi vivenciado na moralidade auto-obliteradora do pai, isto é, na positividade masculina. Isso agora deve ser investigado e despertado. Mas o ciúme do código congênito (ela ainda sente que nada do que o pai fez ou disse, nada daquilo em que acreditou, jamais pode ser questionado) faz com que fracasse e torne-se fonte da sua própria hostilidade, até mesmo de ímpetos homicidas. Se ela quiser sobreviver, tem de "olhar para os testículos"!

Temos aqui um típico exemplo da abordagem simbólica que Jung faz do sonho. O sonho sexual aparentemente óbvio não está interessado na sexualidade *per se*, embora esteja interessado no sexo como símbolo do relacionamento, do impulso em direção ao relacionamento e à individuação; mas ele aponta para uma força destrutiva e ameaçadora e para o modo como se deve lidar com ela, em termos de potencial criativo e construtivo.

Em suas formas mais demolidoras, o animus opera como um impulso de poder inconsciente, como um demônio de opiniões disfarçado de sentimento cálido e feminilidade indefesa: o lobo em pele de cordeiro, a garra de aço de julgamento coletivo e egotismo implacável na luva de veludo do suave comportamento feminino. Como todo complexo disruptivo, ele se exprime em identidade, compulsividade, primitividade, projeção e inflação e, sob esta forma, como um ímpeto de separação inconsciente, primitivo e portanto cegamente destrutivo, interfere com a possibilidade de relacionamento, de amor e compreensão; assim como a alma, o ímpeto de envolvimento compulsivo interfere com a racionalidade de um homem e sua capacidade de compreensão, já que ele fica "todo enrolado" com sua capacidade não desenvolvida de se relacionar.

Como a realização do animus ocorre predominantemente através da figura do pai, os vários mitologemas do pai também são meios de expressão do animus;

a mulher dominada pelo animus é a queridinha do papai — se não na realidade, pelo menos na imaginação dela. O mito conta a história de uma donzela que é picada pelo espinho do sono de Odin e que entra num longo sono — inconsciência — até o dia em que o herói a desperta, ou seja, até que o impulso do ego — da autoconsciência — seja estimulado. O mesmo tema é encontrado no conto de fadas sobre a Bela Adormecida. A queridinha do papai também é a Princesa na redoma — ela é boa demais para este mundo e boa demais para qualquer homem. Isso vale também para a princesa do conto do rei Thrusbeard: como tem medo dos homens e se ressentida deles, ela também é inteiramente ingênua em situações reais; a realidade é demasiado trivial, até mesmo desprezível, porque nunca pode se comparar com o lindo mundo da sua imaginação, e nenhum homem pode aproximar-se do Senhor da sua fantasia, com quem ela é casada nos sonhos. O animus a mantém numa escravidão que, para ela, parece o paraíso.

Essa forma da possessão do animus também é expressa no exemplo da mulher que se senta aos pés de algum grande mestre, como a única que realmente o compreende e é capaz de ler seu coração. Ou então ela mesma pode sair pregando a verdade final, inalterável e suprema; pelo menos, terá a última palavra. Ao retirar-se da realidade e do relacionamento real, ela também tende a retirar-se de seu mundo interior de características masculinas. Por exemplo: não reconhecerá sua própria força ou capacidade de raciocínio e terá tendência para papaguear uma grande verdade apanhada em outro lugar; ou pode não reconhecer em si mesma a capacidade de realizar algo por si só, individualmente. O resultado pode ser uma *inflação negativa*, que é mais um sentimento muito ruim do que muito bom. Ela sente que de modo algum é suficientemente boa para esse mundo, que tem muitos defeitos, que está sempre errada; por isso, é supersensível à crítica, tanto a real como a imaginada. Está sempre na defensiva e constantemente se sente atacada. Reage a qualquer constatação de um fato como se fosse uma crítica; qualquer obstáculo, qualquer dificuldade, qualquer problema de relacionamento prova que ela não é boa, que é um fracasso; todos os caminhos levam à depressão, à melancolia, às lágrimas, ao recolhimento, chegando até a estados de espírito suicidas. Isso porque o julgamento do animus é projetado para fora; todos a atacam, todos a criticam, a dilaceram. Ela se ressentida amargamente com todos. Mas é a força dentro dela que lhe diz, "Você deve", "Você precisa", "Você falhou", "Você não é boa", sem considerar se isso é ou não realista.

É difícil conceber tal manifestação psicológica como inflação negativa. Contudo, é uma ocorrência muito comum, como a inflação do martírio, baseada no sentido de que, se a pessoa não pode fazer o melhor, pode pelo menos ser a pior — adquirindo assim uma auréola e sutilmente envergonhando todo o mundo. É desnecessário dizer que é muito mais difícil lidar com uma inflação negativa do que com uma inflação positiva porque, no caso desta, pelo menos é possível desafiá-la diretamente. Mas no caso do tipo negativo, ou esse desafio não encontra nenhuma resposta ou então provoca uma reação de devastação; além do mais, toda sugestão de que algo pode não se encontrar no estado ideal suscita reações de crítica e ataque, que tendem a reforçar os estados negativos e não podem ser vistas como uma tentativa de ajuda.

Quando projetado, o animus explica as profundas e irrealistas fascinações da mulher — ou ela está “apaixonada”, ou presa em profunda admiração pelo “grande” homem — ou, ao contrário, odeia e rejeita violentamente o homem “mau” que, de algum modo, exerce sobre ela uma atração estranha e inexplicável (o potencial positivo não realizado que se esconde naquilo que, para ela, é passível de objeção, é a origem daquela atração inconsciente). Entretanto, as projeções do animus são inevitáveis; elas são o passo inicial e formam a base na qual o relacionamento pode ser construído, se puderem finalmente ser vistas e se for possível lidar com elas. Contudo, quando uma projeção persiste, é provável que a expectativa irrealista impeça o relacionamento real; quando a realidade da outra pessoa não se adapta à imagem glorificada, é possível que uma projeção negativa siga a positiva.

Como esses impulsos de positividade estão intimamente relacionados com a formação do ego, seu grau de desenvolvimento consciente estará intimamente correlacionado com o grau da força do ego da mulher. Como as mulheres em geral tendem a estar menos separadas de suas raízes inconscientes, o ego feminino assume caracteristicamente uma forma menos definitiva e racional do que o ego masculino. Por isso, uma porção do potencial do ego feminino tende a permanecer conectada ao animus. Se o contato consciente com o animus não for mantido, haverá uma resultante perda da capacidade e do potencial do ego. Sem o contato consciente com o animus, o ego feminino tende a assumir uma posição extremamente agressiva ou fraca e insuficiente, ou então uma combinação dos dois extremos alternativamente.

Quanto menos os impulsos do ego são individualizados na experiência real, mais compulsivos e poderosos eles se tornam no animus; quanto mais a mulher sente que tem de ser habitual e estereotipadamente passiva e submissa, mais provável é que seu animus seja compulsivamente hostil.

Já nos referimos ao animus conscientizado numa situação em que o pai era fraco. Quando a agressividade masculina não é adequadamente realizada, não há desafio suficiente para que a filha mantenha sua própria posição do ego. Ela não tem oportunidade de vivenciar o sentido de sua própria personalidade individual em relação a uma masculinidade forte, para descobrir que uma mulher não precisa entregar-se incondicionalmente às exigências do homem, que ela não tem de atender sempre às ordens e decisões do pai às custas de sua individualidade, mas pode mantê-la de um modo feminino. Sem essa experiência, a mulher tende a se sentir basicamente insegura de si mesma. É mais provável que ela se aproxime da vida por meio dos subterfúgios coletivos do “deveria” do que por meio de sua própria capacidade feminina para a adaptação instintiva erótica — isto é, mais orientada para a pessoa do que abstrata.

Também já observamos que atributos e impulsos humanos típicos não-conscientizados em relacionamentos pessoais exercem pressão para ser percebidos como potenciais que querem tomar forma. Se uma mulher não encontrou o poder masculino (e, conseqüentemente, seu próprio impulso de poder) em termos de uma figura paterna positiva, esse poder tenderá a ter uma existência de fantasia. É essencial que ela aprenda a entrar em contato com esse potencial inconsciente, confrontando seu animus como ele se apresenta nos complexos de verdade e de poder que ela tem, em suas próprias imagens de fantasia ou sonho,

juízos de valor e padrões de comportamento. Assim como um homem encontra acesso à psique objetiva através da anima, que tem que ver com o mundo das ligações e dos relacionamentos interpessoais, a mulher também descobrirá que não há acesso ao inconsciente dela, a um profundo contato com seu Self feminino, a menos que ela confronte o mundo agressivo que o animus representa. Uma mulher não pode se tomar um ser humano realizado sem integrar, conscientemente pelo menos, um mínimo de agressividade, positividade e raciocínio independente e transformá-lo em seu próprio. Permanecer presa ao estereótipo da dona-de-casa maternal, dócil e amorosa que é incapaz de pensar por si própria significa a morte da personalidade real. Quando conscientemente confrontado, o animus toma-se o seu guia para o autodesenvolvimento, para uma capacidade de pensamento claro, factual, com relações causais e uma habilidade para chegar a escolhas conscientes e refletidas, em vez de opiniões defensivas. O animus é o *psicopompo*, o guia para o espírito.

A integração do animus — para a mulher, o *opus major* que constitui seu problema de individuação — requer confronto consciente e aceitação *ativa*. A tarefa do homem de integrar a anima envolve o desenvolvimento consciente da receptividade, o ato de vivenciar e sofrer suas emoções e envolvimentos e, portanto, uma conscientização e uma abertura para descobrir que ele próprio está envolvido com emoções e, através das emoções, com as pessoas. Como a atividade potencial da mulher, o animus requer, por sua vez, o desenvolvimento de uma iniciativa conscientemente ativa: aprender a discriminar conscientemente, esclarecer e separar e, portanto, aceitar a reparação, a independência e a responsabilidade, assim como a racionalidade. Para atingir esse objetivo, ela tem de aprender a aceitar as tensões como sinais de aviso e fazer a si mesma a pergunta mágica: por quê?, em vez de identificar-se imediatamente com suas reações emocionais e dar-lhes vazão. Só ao perceber que uma força inconsciente autônoma está em funcionamento se poderá confrontá-la adequadamente. Aqui, é necessário questionar, raciocinar, compreender e tomar iniciativa de forma altamente consciente. A mulher tem de começar a perguntar: o que é isso em que estou pensando agora? Qual é o meu julgamento neste momento? Qual é minha opinião e de onde ela vem? O que eu realmente quero e por quê? Onde e como pode haver rigidez ou inflexibilidade de minha parte contribuindo para o impasse? Tal questionamento pode levar à compreensão e ao pensamento racional. O animus então começará a relacionar uma mulher com o potencial de compreensão dela, com sua capacidade de tomar uma posição e de auto-afirmar-se — mas *como mulher*, isso significa de modo feminino, *não* como homem. Em outras palavras, ela não puxará o florete de seu ressentimento e compreensão incisiva a fim de esgrimir com o parceiro e provar que está certa, mas talvez reaja com uma atitude de aceitação, enquanto compreende a seqüência de idéias dele. Ela também pode apontar algumas coisas — principalmente sentimentos — que ele pode ter negligenciado, ou simplesmente afirmar suas próprias necessidades. Se ela não for capaz desse tipo de consciência, seu animus terá a tendência de criar situações difíceis nas quais é provável que ela aja como um homem inferior ou de segunda categoria, do mesmo modo que o homem possuído pela anima age como uma mulher inferior.

Para o homem, a receptividade consciente em relação aos próprios sentimentos é relativamente difícil; para a mulher, o questionamento ativo conscien-

te para atingir o discernimento racional é que é a tarefa difícil. Mas, desse modo, ambos se relacionarão com a parte de si mesmos, sua função inferior, que ainda não veio à luz. Essencialmente, isso significa que a mulher aprende a dizer “não”, não por compulsão ou hábito, mas por escolha consciente e racional; a mulher que não sabe dizer “não” para ninguém ou para nada sempre diz “não” em seu coração. Uma mulher tem de aprender a sentir o anseio de atividade *dentro dela* a fim de encontrar o caminho para confrontos externos efetivos. Quanto mais prática ela se tornar em um relacionamento ativo com seu homem interior, mais efetivamente receptiva será a um homem verdadeiro quando assim o desejar.

Uma armadilha característica do animus que deve ser individual e coletivamente evitada é exemplificada pelo movimento feminista e na atividade feminista, que pretende reivindicar direitos iguais para as mulheres pela identificação com os valores masculinos, subestimando e destruindo aquilo que a mulher realmente é e pode vir a ser. Deve-se especular sobre a possibilidade de que talvez não haja nenhum padrão arquetípico disponível na cultura cristã ocidental — isto é, nenhum padrão arquetípico que tenha sido aceito por essa cultura — que tome certos tipos de mulheres capazes de encontrar sua verdadeira individualidade em termos de sua feminilidade. A rejeição básica e a denigração dos valores femininos quando comparados aos masculinos é a herança de nossa cultura historicamente patriarcal. Isso resultou numa situação em que o problema da individuação feminina tornou-se uma tarefa pioneira que talvez tenha servido para conduzir a um novo período de cultura. As imagens arquetípicas que surgem durante o processo de individuação da mulher moderna aludem com frequência a forças pré-judaico-cristãs, como os temas gregos de Dioniso-Ariadne, Deméter-Perséfone ou Eros-Psiquê, ou a rituais dos celtas ou das sacerdotisas caldeias. Portanto, o problema de lidar com o animus contém uma dificuldade histórica adicional, além da dificuldade que é comum a ambos os sexos quando confrontam os arquétipos da psique objetiva.

Para que o leitor não se engane com a plausibilidade das descrições oferecidas nestas páginas, enfatizemos que a dificuldade da integração de animus e anima é difícilíssima de superar. A esse respeito, diz Jung:

Pode-se imaginar como seria desejável... dissolver a projeção. E sempre há otimistas que acreditam que se pode chegar à idade do ouro simplesmente dizendo às pessoas qual o caminho certo a seguir. Mas deixe-os explicar a essas pessoas que elas estão agindo como o cachorro que tenta segurar a própria cauda. Para fazer uma pessoa ver as deficiências de sua atitude, é necessário muito mais do que “falar”, pois há mais coisas envolvidas do que supõe o senso comum. O que a pessoa enfrenta aqui é o equívoco funesto que, em circunstâncias comuns, permanece para sempre inacessível ao *insight*. É mais ou menos como esperar que o cidadão médio respeitável se reconheça como criminoso...

A autonomia do inconsciente coletivo exprime-se nas figuras da anima e do animus. Elas personificam aqueles seus conteúdos que, ao serem retirados de projeção, podem ser integrados no consciente. Nesse sentido, ambas as figuras representam funções que filtram os conteúdos do inconsciente coletivo para chegar à mente consciente. Contudo, elas só aparecem, ou assim se comportam, se as tendências do consciente e do inconsciente não forem divergentes demais. Caso surja alguma tensão, essas funções, que até então foram inofensivas, confrontam

a mente consciente de forma personificada e se comportam como sistemas separados da personalidade ou como partes da alma. Essa comparação é inadequada na medida em que nada do que antes pertencia à personalidade do ego separou-se dele; ao contrário, as duas figuras representam um acréscimo perturbador. A razão de se comportarem dessa maneira é que, embora os *conteúdos* da anima e do animus possam ser integrados, eles próprios não podem integrar-se, já que são arquétipos. Como tais, são os alicerces da estrutura psíquica que, em sua totalidade, excede os limites da consciência e, portanto, nunca pode se tornar o objeto da cognição direta. Embora os efeitos da anima e do animus possam tornar-se conscientes, eles próprios são fatores que transcendem a consciência além do alcance da percepção e da volição. Por isso, permanecem autônomos apesar da integração dos seus conteúdos e, por essa razão, sempre devem ser lembrados.²

Embora a sombra seja estranha e remota, ainda está de algum modo ao nosso alcance e pode, pelo menos num alto grau, ser esquematizada ou esboçada, mas a anima e o animus são um eterno desafio quanto a ser compreendidos e domados. Quando pensamos que já encontramos tudo o que há para ser encontrado, eles podem surgir sob formas inteiramente novas e inesperadas, e isso nunca tem fim. Eles nos conectam com a ilimitabilidade da própria psique. Pode-se dizer que a sombra é um lago interior desconhecido, o animus e a anima são o oceano. Essa compreensão é extremamente importante do ponto de vista prático, pois implica que uma atenção constante com o inconsciente, um devotado tributo interior basta para angariar sua cooperação. Os domínios do inconsciente não podem ser analisados de modo banal, não podem ser derrotados em batalha, mas, na melhor das hipóteses, por meio do confronto consciente, podem ser considerados dentro dos limites da capacidade individual da pessoa.

O Self

A objetividade da energia psíquica que se torna aparente através das afirmações e “diretivas” de nossos sonhos sugere uma entidade compensadora e complementadora que, evidentemente, não opera ao acaso mas conforme uma padronização de desenvolvimento que parece existir independentemente da consciência da pessoa que sonha e que freqüentemente está em desacordo com os seus desejos e com as idéias acerca de seu próprio estado, às vezes de maneira muito desconcertante. Por exemplo, uma mulher que se considerava afável e dócil não estava realizando um desejo e sonhava que sua boca estava cheia de lâminas de barbear! Essa imagem de um discurso cortante não estava de acordo com suas esperanças ou com a imagem que tinha de si mesma.

A entidade compensadora assim postulada pouco se preocupa com o tempo e o espaço como os vivenciamos; com freqüência ela parece antecipar eventos que ainda não ocorreram, eventos que não sabemos que vão ocorrer. Por exemplo, quando uma paciente sonhou consigo mesma num novo emprego, recebendo flores do patrão, ela não tinha, na época, compreendido inteiramente a frustração que sentia com o cargo que ocupava. Disso, ela só se tornou consciente depois e, com grande hesitação e apreensões, decidiu mudar de emprego. Finalmente, o novo trabalho e o relacionamento com seus superiores proporcionaram-lhe alegria e realização. Sua consciência onírica operava na antecipação dos eventos; isso acontece com freqüência e está inteiramente fora do controle consciente. O paciente do Capítulo 2 que, em sonho, provocou um acidente por dirigir de maneira irresponsável, não sofreu o acidente imediatamente. A mensagem onírica ajustava-se com exatidão à sua situação psicológica; ele estava prejudicando a si mesmo e aos outros com sua imprudência impetuosa, com sua atitude de “direção irresponsável”. Algum tempo depois, um acidente real ocorreu exatamente como no sonho. Algo parecia “conhecer” o evento futuro tratando-o como uma causa passada. É como se no paciente alguma coisa utilizasse um conhecimento que não estava disponível ao ego confinado pelo espaço e pelo tempo. Ao mesmo tempo, suas implicações psicológicas também eram verdadeiras.

Já vimos uma “intencionalidade” evidente em todos os sonhos utilizados como exemplos nos capítulos anteriores. Agora, surge a questão: quem ou o que é essa entidade que parece estar de posse dessa consciência, desse conhecimento e dessa capacidade diretiva, e com que ela está preocupada?

A essa questão crítica só se pode tentar responder simbolicamente. Tal entidade é vivenciada pela consciência como se fosse um sistema de planejamento central que não faz parte do sistema consciente mas que o inclui e afeta. Essa

representação simbólica sugere um conceito análogo ao sistema organizador postulado na natureza pelos modernos físicos e biólogos. Como esse conceito representa um modo tipicamente humano de vivenciar a existência, dizemos que é arquetípico. Contudo, diferentemente das leis da natureza, ele se apresenta como se não fosse impessoal. Ele não é estático, geral, não tem validade imutável, nem está sujeito a inércia crescente — ele não se deteriora, como acontece com os sistemas de equilíbrio naturais. Ele é afinado sem cessar, e sem cessar corresponde, reage e inicia espontaneamente novos empreendimentos que surgem como se tivessem sido particularmente planejados para um indivíduo específico, embora surjam e funcionem sem considerar as idéias conscientes, os desejos e intenções da pessoa, ou às vezes até contrariando-os.

Se a personalidade como um todo tivesse de ser considerada como uma cidade da qual o ego fosse o prefeito, não apenas essa cidade conteria moradores que o prefeito nunca viu ou de quem jamais ouvir falar (o inconsciente pessoal), mas ele também acabaria descobrindo outras autoridades que não estão sob o seu comando, que parecem obedecer a uma autoridade central cuja existência ele desconhecia e que reside em outro lugar — na Ásia Central, digamos, ou em Marte. Essa autoridade central daria ordens e a milícia local obedeceria, sem considerar quaisquer ordens conflitantes que fossem dadas pelo prefeito.

A questão ainda permanece: Quem ou o que é essa autoridade? Qual é o “outro” centro inconsciente orientador da psique? Jung denominou-o Self — o Self em contradistinção com o ego. Ele o circunscreve da seguinte maneira:

Visto que o ego é apenas o centro do meu campo de consciência, ele não é idêntico à totalidade da minha psique, é apenas um complexo entre outros complexos. Por isso eu discrimino entre o ego e o Self, já que o ego é apenas o sujeito da minha consciência, enquanto o Self é o sujeito da minha totalidade; por isso, ele também inclui a psique inconsciente. Nesse sentido, o Self seria um fator (ideal) que engloba e inclui o ego. Na fantasia inconsciente, o Self freqüentemente aparece como uma personalidade ideal ou superordenada.¹

O termo “self” pareceu-me adequado a esse substrato inconsciente, cujo expoente real no consciente é o ego. O ego está para o Self assim como o movimento está para o momento, ou o objeto para o sujeito, porque os fatores determinantes que se irradiam do Self cercam o ego de todos os lados e, portanto, são supra-ordenados em relação a ele. O Self, como o inconsciente, é um *a priori* real do qual se expande o ego. Ele é, por assim dizer, uma prefiguração inconsciente do ego. Não sou eu que crio a mim mesmo, eu aconteço para mim mesmo.²

Intelectualmente, o Self é apenas um conceito psicológico, uma idéia que serve para exprimir uma essência incognoscível que não podemos entender como tal, já que, por definição, ela transcende nosso poder de compreensão. Ele também poderia ser chamado “Deus dentro de nós”. Os primórdios de toda a nossa vida psíquica parecem estar inextricavelmente enraizados nesse ponto, e todos os nossos propósitos mais elevados e supremos parecem estar lutando por ele.³

A consciência é filogenética e ontogeneticamente um fenômeno secundário. Já não era sem tempo que esse fato óbvio fosse finalmente compreendido. Assim como o corpo tem uma pré-história anatômica de milhões de anos, o mesmo acontece com o nosso sistema psíquico. . . A psique da criança, em seu estado pré-consciente, é apenas uma *tabula rasa*; ela já é pré-formada de um modo reconhecivelmente individual e, além disso, é equipada com todos os instintos especificamente humanos e também com as fundações *a priori* das funções superio-

res. Sobre essa base complicada, surge o ego. Durante a vida toda, é sustentado por ela. Quando essa base não funciona, segue-se a estase e depois a morte. Sua vida e sua realidade são de vital importância. Comparado a ela, até o mundo exterior é secundário, pois o que importa o mundo se falta o impulso endógeno para compreendê-lo e manipulá-lo? A longo prazo, nenhum desejo consciente pode jamais substituir o instinto de vida. Esse instinto vem até nós de dentro, como uma compulsão ou desejo ou comando, e se — como tem acontecido desde tempos imemoriais — lhe dermos o nome de um *daimon* pessoal, estaremos pelo menos expressando com habilidade a situação psicológica. E se, ao empregarmos o conceito do arquétipo, tentarmos definir um pouco mais rigorosamente o ponto em que o *daimon* nos domina, não teremos abolido nada, apenas teremos nos aproximado mais da fonte da vida.⁴

Jung enfatiza repetidas vezes o fato de que o conceito do Self constitui meramente “o resumo hipotético de uma totalidade indescritível”.⁵ Sua terminologia aqui, como em outros exemplos, tem dado origem a inúmeros equívocos, porque seu uso do termo *Self* não coincide com o uso psicológico atual, no qual é intercambiável com o termo *ego*. Como vimos, o conceito de Jung é completamente diferente. Ele estabelece o postulado hipotético do Self como o centro e também como o conteúdo da personalidade como um todo; ele é a raiz da qual a experiência e consciência do ser individual surgem como fenômeno secundário. A pessoa vivencia o Self e se relaciona com ele como se fosse uma personalidade abrangente postulada caracterizada pela integridade individual e que exprime um sistema de orientação central dirigido para a realização e a experiência consciente, um centro que não está no consciente e, portanto, não é idêntico ao centro da consciência. Esse arquétipo se exprime sob a forma de integridade predestinada, não meramente de inteireza humana geral, mas da integridade específica de uma vida individual que procura a realização. Ele pode ser visto como o arquétipo de uma autoridade central, um campo unitário, que governa tanto o mecanismo consciente como o inconsciente, tanto a realidade exterior como a interior; e ele se manifesta em ambos os domínios de modos que parecem governados mais pelas leis da correspondência do que pelas leis da causa e efeito. Jung refere-se a esse fenômeno como *sincronicidade*⁶ e chama com frequência a atenção para o seu relacionamento com os fenômenos psicológicos. Os eventos externos que estão muito além do nosso controle consciente parecem corresponder e dar formas a várias tendências inconscientes fundamentais que estão lutando para se exprimir. Um problema psicológico que está tomando forma no interior pode simultaneamente encontrar sua representação, simbólica ou diretamente, através dos eventos externos correspondentes. Essas correspondências nem sempre coincidem exatamente no tempo; como observamos, uma imagem onírica do estado interior pode preceder um evento exterior real que acontece sob a forma adequada daquela mesma imagem. Às vezes, se estamos conscientes dessas possíveis correspondências significativas, podemos ser avisados de antemão sobre nosso estado psicológico e sobre as dificuldades e perigos adicionais que podem surgir daí, como no caso do nosso motorista negligente.

Frequentemente, no curso da análise, ocorrem eventos externos que confirmam, ilustram ou coincidem com um acontecimento interior particular iniciado pelo trabalho com o inconsciente. Pareceria que toda a realidade da vida não está dentro ou fora, mas está contida num campo unitário abrangente. O outro

lado dessa lei é visto quando nosso relacionamento com o inconsciente e com a vida é estéril ou repressivo; nada acontece no exterior, ou então o que acontece é contra nós e não para nós.

Essa idéia simbólica do Self corresponde à experiência de uma “situação-limite”, à relação do homem com o imperscrutável no cosmos, como descrevemos no Capítulo 5.⁶ Por isso é compreensível que o simbolismo do Self, ao expressar uma entidade desconhecida, superordenada, direta e abrangente, tenda a aparecer sob a forma de mitologemas. Dessa maneira, seu simbolismo é indistinguível do simbolismo da divindade. Tal descrição, entretanto, refere-se apenas ao “como” da expressão e da experiência, e isso deve ser novamente enfatizado. É uma descrição simbólica do “como” não do “quê”, ou do Self ou de Deus. A questão do “quê” está fora do âmbito da especulação humana.

O *modus operandi* do Self pode ser comparado ao centro de um campo de energia que tem o objetivo de realizar um padrão de personalidade e de vida que, como potencialidade, é dado *a priori*. Podemos compará-lo a uma integridade alcançada individualmente, um objetivo da evolução. O ego então surge, não como o “fabricante” da personalidade, mas como um executor relativamente subordinado de um plano conscientemente pré-especificado, um plano que vai além das metas e valores conscientes do ego e que pode até mesmo contradizê-los. Como veremos adiante com mais detalhes, os esforços do ego lutam para preservar o *status quo* da personalidade e seus sistemas de valor, o Self com frequência insiste na mudança e na reavaliação, numa aparente ameaça ou desafio à ordem estabelecida do ego.

O primeiro movimento do Self parece exigir o estabelecimento de um executor, de um ego firme capaz de adaptação social adequada e que tenha valores éticos de acordo com a moralidade do grupo social que o contém. O arquétipo do Self realiza-se através do complexo do ego em termos de padrões familiares e culturais.

A maturidade e o desenvolvimento exigem um confronto entre o ego e o Self. A necessária adaptação do ego é desafiada pelo anseio do Self de transformação do ego. Quando isso ocorre sob a forma de uma abrupta invasão do ego por impulsos e imagens hostis, pode significar a dissociação da personalidade.

Mesmo quando o confronto pode ser encarado pelo ego sem um estilhaçamento da ordem estrutural, ele geralmente apresenta sérios problemas morais e éticos. As exigências e expectativas do Self com frequência estão em desacordo com os valores estabelecidos do ego. “Porque meus pensamentos não são teus pensamentos, nem tua vontade é minha vontade, disse o Senhor.”⁷

O confronto com a sombra desafia nossa visão daquilo que somos e nos mostra elementos dentro de nós mesmos que estão em desacordo com o código de ética por nós adotado. A alma e o animus também nos fazem confrontar-nos com impulsos e anseios contrários a esses padrões.

Porém, o confronto com o Self pode resultar num desafio direto à validade intrínseca dos nossos padrões. Eles têm de passar pela prova dos nove para verificarmos aquilo que é realmente importante, aquilo que é bom ou ruim diante do fato de que acabaremos morrendo, de que, em nossa própria individualidade, devemos encontrar significação nos (ou além dos) costumes do grupo e da família e com os quais nos defrontamos.

Nossa moralidade coletiva é desafiada por aquilo que se apresenta como consciência individual e como o significado de uma vida estabelecida de modo único. Nesta fase, os elementos antes mantidos sob rígido controle, nossos apetites, desejos e anseios morais ou imorais, podem ter necessidade de encontrar expressão ativa no padrão de inteireza recém-desenvolvido. O antigo “mal” é levado a servir um novo “bem”.

Jung demonstrou de maneira conclusiva que esse processo de transformação das facetas “vis”, “primitivas” e “desprezíveis” de nossa personalidade em nova energia vital subjaz ao simbolismo da alquimia em seu esforço de transformar substâncias comuns em ouro — um ouro diferente do ouro comum: *Aurum nostrum non est aurum vulgi*.

Esse empreendimento nada simples não é uma autorização para se chafurdar no vício e na corrupção, mas uma tarefa penosa confrontada, a todo momento, com conflitos morais e decisões éticas dolorosas. Contudo, neste processo, a essência única, individual e espiritual, o núcleo inerente da existência humana, é destilada.

A esse respeito, diz Jung:

O homem natural não é um Self — ele é a massa e a partícula na massa, coletivo a tal ponto que nem sequer tem certeza de seu próprio ego. Por isso, desde tempos imemoriais, ele tem tido necessidade dos mistérios de transformação para transmutá-lo em algo e resgatá-lo da psique coletiva animal, que nada mais é que uma confusão.

Mas se rejeitarmos essa pluralidade insignificante do homem “como ele é”, será impossível para ele atingir a integração, tornar-se um Self (*nota: isso não significa que o Self seja criado, por assim dizer, apenas durante o decorrer da vida; é mais uma questão de tornar-se consciente. O Self existe desde o início, mas está latente, isto é, inconsciente*). E isso equivale à morte espiritual. A vida que apenas acontece em e por si mesma não é vida real; ela só é real quando é conhecida. Apenas uma personalidade unificada pode experimentar a vida, não aquela personalidade dividida em aspectos parciais, aquele monte de bugigangas que também chama a si mesmo “homem”.⁸

Ou então:

A conquista da personalidade significa nada menos que o desenvolvimento máximo do ser humano individual inteiro. . . O desenvolvimento da personalidade a partir do estado germinal até a consciência plena é ao mesmo tempo um carisma e uma maldição, porque seu primeiro fruto é a consciência e a separação inevitável do indivíduo, do rebanho indiferenciado e inconsciente. Isso significa isolamento, e não há palavra mais confortadora para designá-lo. . . [Mas] também significa fidelidade à lei do próprio ser. . . [e] como todo indivíduo contém em si, inata, a lei de sua vida, é teoricamente possível para qualquer homem seguir essa lei e assim tornar-se uma personalidade, isto é, atingir a inteireza. Mas, como a vida só existe sob a forma de unidades vivas, isto é, indivíduos, a lei da vida sempre apresenta tendência para uma vida individualmente vivida.⁹

A esse estado ou dinamismo vital no qual a consciência percebe a si mesma como uma personalidade dividida e separada que aspira e luta pela união com seu sócio desconhecido e incognoscível, o Self, Jung denominou o processo de individualização. É uma luta consciente da pessoa para tornar-se aquilo que ela “é”, ou

melhor, que “está destinada a ser”. Contudo, já que o alvo desse processo, o Self, é como um “existente *a priori*”, “o Deus dentro de nós”, a individualização é sempre uma estrada, um caminho, um processo, viagem ou labuta, um dinamismo; ela nunca é um estado estático ou concluído, pelo menos enquanto a pessoa viver no tempo e no espaço. É um “tomar-se”, não um “ser”. O Self, como a “meta” do processo de individualização, pode ser comparado à estrela polar: uma pessoa pode traçar seu rumo por ela, mas não pode esperar alcançá-la.

As várias representações simbólicas do Self, das quais só podemos dar alguns exemplos, são imagens que apontam para a totalidade ou inteireza — de um caráter psicológico ou de um caráter transcendental (infinito ou eterno) — e também para uma entidade central de ordem e direção. As primeiras imagens, ou imagens abrangentes, têm formas circulares, quadradas, cúbicas ou esféricas ou têm alguma outra característica infinita ou eterna: a uroboros (a cobra ou dragão mitológico que come a própria cauda e assim devora a si mesmo), a fênix (que se consome no fogo que choca o ovo do qual surge o novo pássaro), o tesouro incalculável, o diamante indestrutível, a água da vida, o elixir da imortalidade que requer a peregrinação ou a busca perigosa, ou a “pedra filosofal” alquímica que transforma substância comum em ouro. As segundas, ou imagens centradas, são a cruz, a roda ou a esfera radiante, o relógio do mundo¹⁰ ou a estrela-guia (a estrela polar ou estrela de Belém). Todas essas imagens apontam para uma personalidade total que tem a característica da inteireza (naturalmente, isso nada tem a ver com “perfeição”, como veremos mais tarde) e que tem um foco diretivo central. Essa inteireza também se exprime de outro modo característico. Como a experiência do “eu” é condicionada pelo modo como o corpo se vivencia pela primeira vez na infância, o arquétipo do Self muitas vezes é simbolicamente representado em sonhos do adulto como a criança — uma nova individualidade única que reage à vida e transcende a ela tal como é agora — o potencial para o crescimento futuro.

Consideraremos dois exemplos que demonstram o modo pelo qual as imagens e as exigências de reavaliação moral do Self tendem a tornar-se consteladas.

Um é o sonho de um jovem que se encontrava num estado de confusão de valores, fazendo grandes tentativas, falhando, desencorajando-se e chegando a desanimar. Ele tinha uma estranha fascinação pela promiscuidade sexual. Participava de algumas das orgias organizadas que aconteceram na sua cidade e também caíra sob a influência de drogas. Estava apavorado e sentia-se culpado, mas não conseguia resistir à fascinação. Ele era muito perceptivo e utilizava seus *insights* agudos para antagonizar as pessoas, deixando-as sempre saber exatamente o que havia de errado com elas.

Ele teve o seguinte sonho:

“Estou abraçando uma garota numa orgia. Meu rosto está voltado para seus órgãos genitais e sinto-me bastante repellido pelo odor, mas então observo que há um lindo diamante no seu clitóris. Agora, tudo parece certo e belo.”

Sua associação em relação à garota era de que ela o fazia lembrar o seu próprio e pior problema. Assim como ele, ela era perceptiva e intuitiva, mas tinha tendência a perder contato com a realidade, devido à sua preocupação e fascínio por drogas estranhas e experiências fantasiosas, e devido à falta de autodis-

ciplina. Com relação ao diamante, ele se lembrava de um quadro que tinha em casa, de uma rosa com uma jóia no centro. A associação aponta para um tema arquetípico. O jovem nunca ouvira falar na “jóia do Lótus”, que é uma imagem fálica de culto sexual (e representa a união dos opostos: lingam e yoni, Yang e Yin) e também é o Buda em estado de meditação.

Na tradição mitológica pré-cristã, frequentemente descobrimos que as imagens e os costumes sexuais servem para exprimir mistérios religiosos fundamentais. Mesmo nosso paciente tinha vagos sentimentos desse tipo e ficou muito aliviado quando soube que eles não eram “malucos”, mas que tinham precedentes mitológicos. Ele havia conhecido a garota do sonho em uma das orgias das quais participou e que ele caracterizou como “celebrações” grupais em que se praticava principalmente a sexualidade oral. Descreveu espontaneamente o comportamento dela com as palavras “assim como uma profetisa executando uma dança no templo”. Historicamente, o termo *orgia* significava adoração secreta ou adoração praticada no recinto do mistério. De fato, ele deriva de uma utilização religiosa da sexualidade que se tomou secularizada e depois foi esquecida, mas que é “lembrada” pela psique objetiva (a oralidade será discutida no capítulo seguinte¹¹ como uma forma corporal primitiva de expressão do instinto que diz respeito à absorção e à dependência). Embora seja menos explícito, o simbolismo sexual aparece na linguagem de muitos mistérios cristãos e Sufi, e até mesmo na linguagem da igreja, como na união entre *sponsus* e *sponsa*, Cristo, o noivo celeste que se une com a Igreja como sua esposa ou, no misticismo judaico, a união de Deus com sua noiva, *Schechina*. Na *Psicologia da Transferência*,¹² Jung elucidou o simbolismo da *coniunctio oppositorum* pela utilização de uma série de figuras alquímicas do encontro e da coabitação macho-fêmea.

De fato, Kerényi descreve o objetivo universal da iniciação dentro de todos os mistérios matriarcais antigos, como o da cópula (*Ho telos ho gamos*), a união sexualmente representada.¹³ A esse respeito, Fierz-David diz o seguinte:

“A experiência dos mistérios toca, de modo decisivo, a profundidade da sexualidade na qual o divino e o animal, o sagrado e o obscuro estão inseparavelmente unidos. . . lá está ela, equilibrada como num fio de navalha, onde o mais sublime pode ser reduzido ao mais abjeto. . . Na mais alta iniciação da pessoa madura, o objetivo é a união misteriosa da alma humana com o espírito divino — um ‘casamento sagrado’ destinado a torná-lo ‘aquele que nasceu duas vezes’ e conduzi-lo à imortalidade.”¹⁴

Nosso jovem estava inteiramente inconsciente desse simbolismo. Ele simplesmente se recordava do quadro com a jóia na rosa, ou melhor, estava inexplicavelmente impressionado com ele (é interessante notar que a rosa, como a flor “perfeita” é o equivalente do lótus oriental no simbolismo religioso do Ocidente). Mas isso justifica nossa conclusão de que esse sonho utiliza a imagética sexual para apontar para um estado misterioso, religiosamente significativo da união dos opostos — consciente e inconsciente, homem e natureza, pessoal e transpessoal — que ultrapassa a experiência dualista do ego. É provavelmente por essa razão que o simbolismo sexual aparece com tanta frequência carregado de medo, até mesmo de terror, de um *mysterium tremendum*, embora possa ser reduzido ao nível do pôster erótico e mascarado por ele. A religiosidade não apenas pode

surgir como sexualidade sublimada, como postulava Freud; hoje em dia a sexualidade frequentemente exprime a busca religiosa não-realizada, um anseio pela união com o Self e pela unicidade no Self.

A seguinte série de sonhos (únicos com vistas à simplificação), dos quais algumas partes já serviram como ilustração do problema da sombra no Capítulo 10, contém exemplos adicionais das imagens do Self e pode oferecer um *insight* adicional sobre o modo como uma renovação da vida pode vir do mal aparente.

O paciente era um executivo de meia-idade. Profissionalmente bem-sucedido, encontrava-se num estado progressivo de tensão e depressão suicida. Teve os seguintes sonhos:

“Um demônio negro, uma espécie de demônio da água ou da natureza, me ataca. Ele tenta me matar com uma maçã. Procuo subjugá-lo, mas ele sempre se esquivava. Finalmente lutamos e ele me conduz até uma saliência rochosa estreita e escorregadia que dá para um abismo. Então ele escorrega e me deixa nessa posição perigosa, incapaz de mover-me em qualquer direção. Mas então, ele repentinamente me atira uma corda e me puxa para um lugar seguro. Também me oferece uma picareta ou broca e percebe que devo cavar, com ela, meu caminho até o centro da Terra. Quando tento fazer isso, alcanço o canteiro do vizinho que eu detesto e descubro que ele fez um belo jardim a partir de terra estéril e de rocha inútil.

“É então que o quadro se altera. Descubro que estou amarrado a uma cadeira do dentista. O dentista sacode a cabeça e me diz que vai ser uma operação muito difícil e perigosa, pois será necessário que ele me perfure até o centro do abdômen. Eu me submeto.

“Agora, duas figuras me conduzem a uma câmara secreta onde está havendo uma reunião solene em torno de uma mesa quadrada. Presidindo a essa reunião, há um cavaleiro ou soldado numa esplêndida armadura e um senhor feudal com uma insígnia em torno do pescoço. Sou levado a essa mesa por um garoto delinqüente que conheci na juventude e um sujeito maltrapilho e sujo como um vagabundo que tem a aparência de um monge mendicante da Idade Média. Esses dois também estão sentados à mesa. Recebo apenas um banquinho ao canto da mesa. Oferecem-me um pouco de comida bastante repulsiva, mas eu aceito. Faço minha refeição e empurro minha broca bem fundo no chão. Nascem flores em profusão em volta da broca; ela se transforma em uma árvore florida.”

Esse sonho é um exemplo daquilo que as culturas índia americana e africana chamam de “um grande sonho”. Esses sonhos geralmente nos confrontam com aspectos do nosso mito de vida fundamental e antecipam um desenvolvimento independente das categorias de tempo e espaço a que estamos acostumados.

O antagonista aqui não é meramente a sombra pessoal, os vícios pessoais; é uma figura mitológica e demoníaca que corresponde mais ao arquétipo do oponente do homem na imagem tradicional do anjo negro ou demônio satânico. Ele corresponde àquilo que Jung chamou o aspecto negro do Self, ou seja, o elemento obscuro, perigoso, obstrutivo, aparentemente maligno, que faz parte da vida em geral, da vida de todas as pessoas e da natureza humana, aquele aspecto irracional da existência natural que sempre escorrega e escapa do nosso alcance e não se tomou civilizado ou moral; é a natureza intocada, para o bem ou para o mal, e é para o mal enquanto permanece inconsciente.

Esse adversário ameaça o paciente com uma maçã, aquela maçã com a qual a primeira tentadora, a serpente do Paraíso, ameaçou Adão e o conduziu até o “conhecimento do bem e do mal”. O paciente é ameaçado por um confronto com seu demônio não conscientizado, que o forçará a assumir uma posição a respeito do bem e do mal em si mesmo. Exige que se conscientize da destrutividade adormecida em seus anseios não realizados. Ele é ameaçado pela exigência de tornar-se mais consciente, através do reconhecimento do conflito entre seus anseios e impulsos e suas convicções éticas do ego consciente. A tentativa de descartar o problema pela repressão (de subjugar o demônio) arrasta-o para a beira do desastre, para o perigo de um colapso, a partir da pressão de seus anseios não reconhecidos. Ele está imobilizado em uma situação perigosa, na qual não pode se mover de nenhuma maneira conscientemente conhecida. Seu esforço para fazer a coisa “certa” resulta em esterilidade. Apenas o demônio, que também é o *daimon* (o potencial criativo possível), é o ajudante que lhe atira a corda da vida que pode puxá-lo para fora da sua luta e que também lhe fornece a ferramenta com a qual pode procurar o centro. A pressão do Self não conscientizado não lhe permite, ou a nós, permanecer num estado de esterilidade espiritual; ela nos puxa para fora apesar de nós mesmos e pode nos conduzir ao nosso verdadeiro centro, se formos capazes de nos mover conscientemente com ela.

O tema seguinte é o do jardim fechado que também pode aparecer como uma praça central ou lugar abrigado de qualquer espécie, assim como o pátio interno de um castelo, uma igreja, um lugar de paz ou refúgio — todos símbolos do aspecto centralizador do Self, do qual vêm a força e a proteção. Esse jardim foi feito a partir da rocha estéril por uma figura da sombra pessoal, o vizinho que o paciente detesta por sua agitação rebelde. O jardim foi construído com o próprio material que ele considerava desprezível, estéril e inútil; em outras palavras, seu lado desprezado e reprimido é capaz de produzir crescimento. Essa imagem repete a mensagem acima, o fato de que é o lado negativo de sua personalidade, sua função inferior, que acabará sendo a origem da redenção (assim como o valor supremo para o jovem artista acabaria sendo encontrado dentro de seus impulsos destrutivos). Aqui, o sonho também acrescenta que penetrar no centro de si mesmo constitui uma operação extremamente dolorosa e arriscada, mas que também transformará seu domínio da realidade (simbolizado no tema dos dentes).

Finalmente, há a imagem da mesa quadrada onde os elementos dissociados da psique estão unidos participando da integração (a refeição comungatória). Aqui, o paciente encontra os aspectos líderes do guerreiro e da autoridade (o Herói ou o Pai) que existem nele e que ele, como administrador de empresas, aperfeiçoou nas características de liderança de sua vida, através de suas funções extrovertidas reflexiva e sensitiva. Mais uma vez, seus lados inferiores e não-realizados, desta vez apresentados mais claramente como o garoto delinqüente de sua infância e o vagabundo ou pedinte (essas figuras correspondem ao Filho e ao Sábio, equivalentes do demônio da seção anterior), o guiam até a plataforma centralizadora (a mesa quadrada), a inteireza de sua vida. Os três homens e o garoto ocupam os quatro lugares dessa mesa; o lugar do paciente é num banquinho ao lado — um lugar que indica a posição aproximada assumida pelo ego no

drama da vida: um pequeno assento de canto, por tolerância, na presença dos poderes efetivos.

A comida que oferecem ao paciente nessa refeição onírica, a substância da vida, não é da sua escolha; ela lhe é entregue pelo Self, composto das figuras diretivas centrais à mesa. Mas o fato de aceitá-la torna seu crescimento possível pois, enquanto come, a broca sem vida, meramente uma ferramenta abstrata para sondar as profundezas escuras, serve para fortalecer o crescimento das flores, a renovação da vida e da beleza (esse também é o tema da história de Tannhäuser).

Os sonhos do artista e do executivo enfatizam o fato de que novos valores — diamante, inteireza, comida vital, flores — devem ser encontrados por meio da aceitação e até mesmo ser conduzidos até aquilo que parece ser o mal para a visão consciente tradicional. A renovação surge por meio da assistência ao opoente e da aceitação daquilo com que a pessoa não se preocupa, daquilo que foi antes rejeitado e que, por isso, não chegou a ser assimilado. Nós o encaramos como o mal, mas ele só o é enquanto permitirmos que permaneça não vivenciado.

O jovem artista tinha sido educado por uma avó puritana que pregava que o sexo fora do casamento só podia ser lascivo e pecaminoso. Embora ele fosse levado a experimentar a característica orgiástica do sexo, estava preso ao ponto de vista dela e tentava reprimi-lo como o mal. A tentativa levou-o ao alcoolismo e às drogas: a vingança de Dioniso!

O homem de negócios encarava seus sentimentos pessoais e inclinações religiosas como fracas, escapistas e absurdas; eles destruiriam sua masculinidade e sua contribuição à sociedade e, em seu sistema de referência, isso parecia imoral. Essas funções negligenciadas surgem em seu sonho como o garoto delinqüente e o monge esfarrapado, exprimindo o nível para o qual o consciente os compeliu; mas eles faziam parte desse *daimon* “condutor”. Apenas depois da refeição “repulsiva” — a comunhão — com eles, a broca sem vida foi capaz de florescer.

Jung foi seriamente mal interpretado e citado erroneamente acerca desse ponto. Quando ele diz que temos de fazer experiências com o mal¹⁵ — e Martin Buber o atacava por isso¹⁶ — quer dizer que devemos fazer experiências com aquilo que pode parecer ser o mal para nossa atitude identificada com o ego e para nosso sistema de valores coletivizado, porque ainda é o *daimon* primitivo. Mas devemos lutar com ele, aceitá-lo, segui-lo, e não nos identificar com ele. Isso significa prestar atenção, em nossa consciência mais profunda, e precaver-nos contra a possibilidade de compactuar com o que essa consciência mais profunda revela para nós como destrutivo. Nesse sentido, o jovem que sonhou com o diamante no clitóris não estava sendo impelido a tornar-se um pervertido sexual ou um viciado em drogas; a implicação, no contexto de antiqüíssimos significados espirituais, é de que o valor indestrutível deve ser encontrado quando se vivenciam conscientemente esses impulsos que sua alma lhe impõe; isso significa que ele deve vivenciar a força e a intencionalidade do seu impulso para a integridade em termos de seus problemas emocionais e sexuais. Visto de outro modo, seu sonho implica que ele pode afirmar uma experiência religiosa do transcendental — daquilo que é a preocupação máxima — ao encontrá-lo, não na virtuosidade ascética, repressiva, mas na majestade do êxtase e da alegria, como é expressa na sexualidade. Sua educação estreita e puritana transformou toda a alegria, especialmente a alegria sexual, em algo suspeito e maligno. Assim privado de toda

significação religiosa, o mundo de Vênus-Afrodite e Dioniso exerceu uma fascinação vinda do inconsciente que o levou à promiscuidade e o ameaçou com o vício das drogas. Ele foi atraído por uma força, um deus, que não percebeu ou não compreendeu e que negou conscientemente. Portanto, ele o “domina” pela fascinação inconsciente. Deve-se admitir que a maior parte dos viciados em drogas e dos alcoólatras são desencaminhados “à procura do espírito” (o álcool foi chamado de *spiritus vini*). Elas são impelidas a buscar uma forma do espírito a ser encontrada no mundo de Dioniso, o deus da renovação, através da luz que vem de baixo, mais da Terra que do céu, e que indica a necessidade de encontrar vida e significado nos êxtases e terrores, nas belezas e agonias desse mundo concreto, não apenas no reino do espírito abstrato e remoto, como geralmente se entende.

Os sonhos de ambos os pacientes reagem a um sério dilema entre as exigências de adaptação à realidade e a atração igualmente irresistível dos lados inferiores dos pacientes — expressa, num, através do vício da droga e de impulsos sexuais caprichosos e, no outro, através de seus estados de espírito introvertidos e depressivos que o fariam abandonar a tarefa de sua vida exterior. Em ambos os casos, a simples satisfação, tolerância ou repressão de um dos dois lados conflitantes não oferece solução. A pessoa não pode simplesmente resolver que o perigo não existe, que ele pode ser mantido sob controle ou negligenciado. Essa atitude poderia conduzir um deles a viciar-se mais nas drogas e o outro a possivelmente suicidar-se. Por outro lado, se eles simplesmente cedessem aos seus impulsos primitivos, um poderia tornar-se um perverso sexual e um viciado em drogas assumido e o outro, regredir para a emocionalidade infantil e para um mundo estranho de fantasia. De fato, é um beco sem saída, pois manter apenas a realidade e suprimir impulsos caprichosos pode significar esterilidade, um impasse psicológico e a psicopatologia, dar vazão aos impulsos reprimidos pode significar dissipação e depravação.

Em um impasse moral realmente sério, são nossas antigas virtudes até então aceitas, e não os nossos vícios, que nos crucificam. Na raiz de todo conflito ético profundo descobrimos que todo “certo” também ocasiona um “errado”. A fim de beneficiar um lado ou pessoa, magoamos o outro; contudo, para atingir nossa inteireza individual, a realidade do nosso “bem” mais íntimo, somos solicitados a arriscar a experiência do nosso próprio mal, na forma que o encontramos. Esse reconhecimento do lado primitivo que exige espaço vital em nossos próprios termos do mal coloca-nos num duplo impasse; qualquer lado para o qual nos voltamos parece ser errado.

Mas parece que a experiência do significado só pode nascer quando se passa pelo sofrimento do beco sem saída, quando se vive a oposição de exigências éticas. Aniela Jaffé diz o seguinte, em *Der Mythos vom Sinn*:

“... há uma lei de que um conteúdo desconhecido ou inconsciente só pode ser apreendido pelo consciente quando seus múltiplos aspectos são reconhecidos ou quando ele é diferenciado do seu oposto”. . . “um ser sem oposto é inteiramente impensável, assim como seria impossível estabelecer sua existência.”¹⁷

A saída para o dilema só pode ser encontrada quando se espera e se mantém os dois lados do conflito, quando se faz o máximo esforço para conservar ambos

os lados na maior consciência possível sem reprimi-los ou cair num estado de identificação. Isso significa que o conflito, com todas as suas implicações torturantes, deve ser suportado conscientemente; não podemos procurar pôr-lhe fim violentamente, tomando posições, forçando uma decisão prematura. Em termos simbólicos, isso equivale à crucificação; através do nosso consentimento, da nossa aceitação desse sofrimento, somos pregados à cruz dos impulsos opostos. Mantemos à vista o mal aparente e continuamos a esperar por um caminho que nos permita exprimir sua energia de maneiras mais construtivas que destrutivas, embora isso possa parecer impossível no momento, tanto em termos de moralidade como de realidade existente.

Assim, há dois tipos de esforços que podem e devem ser feitos a fim de redimir o adversário: o esforço de evitar reprimir o “mal”, ou voltar-lhe as costas, e o esforço de evitar exteriorizá-lo sem nenhuma crítica, numa identificação ingênua. Ambos os esforços implicam a capacidade e a boa vontade para confrontar, aceitar e no entanto nos disciplinar. O confronto aqui significa que não apenas conhecemos nossos impulsos e problemas mas que também os vivenciamos. Vivenciamos o lado da sombra, reconhecendo como ele nos mantém sob seu controle, tentando reconhecê-lo e reconhecer quando ele opera através de nós. Do mesmo modo, não é apenas uma questão de saber *a respeito* da anima e do animus, mas de sofrer seu impacto conscientemente enquanto ele ocorre. Desse modo, o arquétipo é confrontado quando fala *para nós* e não *através de nós* para os outros; ele fala para nós no preciso momento em que compreendemos o que realmente sentimos e exprimimos ou quem é essa personagem que agora se exprime através de nós e de nossos anseios; ele também fala quando, conscientes da força do impulso, tentamos encontrar uma expressão construtiva ou criativa para ele. Esse penoso confronto não pode ocorrer sem disciplina e uma atitude ativa de responsabilidade — de responsabilidade moral.

A aceitação significa que estamos conscientes da inevitabilidade de alguma forma dessa força autônoma que não podemos evitar nem controlar, e significa que compreendemos nossa responsabilidade vitalícia por sermos esse tipo particular de pessoa. Então, aceitamos o fato de que só nos resta desculpar-nos ou juntar os pedacinhos quando não conseguimos evitar de nos tornar vítimas desse poder e admitimos que temos de pagar por isso. Aceitação significa assumirmos a responsabilidade, não de estarmos sujeitos a certos impulsos (pois não fomos nós que fizemos), mas de colocá-los e exprimi-los apropriada e construtivamente ou inapropriada e destrutivamente. É a responsabilidade, não por aquilo que *somos*, mas pelo que estamos *fazendo* com aquilo que somos. E é aqui que podemos e devemos escolher. O conselho de Cristo, “não resisti ao mal”,¹⁸ pode ser psicologicamente entendido como uma referência à aceitação do próprio impulso; a ordem de Deus a Caim, “O pecado jaz à porta. . . e deves governá-lo”,¹⁹ refere-se à responsabilidade de controlar o ato em plena consciência.

Apenas quando aceitamos e confrontamos as forças autônomas que existem em nós podemos exercer a escolha e a responsabilidade pelo modo e pelo ritmo segundo os quais exprimimos as energias delas de modo construtivo; então o mal pode servir ao bem. A tarefa de nossa vida torna-se como a tarefa de domesticar um animal selvagem, potencialmente perigoso. Frequentemente, o inconsciente insiste em que o “animal” não deve ser morto mas contido, se tiver de

ser treinado. Mas ele não pode ser contido em todas as horas e em todos os lugares, ele também precisa de uma oportunidade para perambular e exprimir seus anseios vitais onde eles não possam causar dano, mas possam fazer algum bem, embora a transição do modo de ação selvagem para o modo de ação domesticado seja repleta de perigo. O "animal" precisa de alimento e carinho, de cuidado, compreensão e respeito para com "alteridade" intrínseca. Quando os próprios impulsos se alteram no processo de transformação, as intrusões anteriormente perigosas podem tornar-se capacidades úteis que conduzem à realização da nossa inteireza individual.

Inevitavelmente, as partes "escuras" e negligenciadas do Self exigem reconhecimento, mais cedo ou mais tarde; é como se o demônio, sob a forma do nosso mal pessoal, aplicasse o seu ferrão para nos fazer encontrar novas saídas para nossa inércia. Assim, no início do *Fausto* de Goethe, Deus diz o seguinte:

"A atividade humana pode definir muito facilmente,
O homem gosta do repouso total;
Por isso, ofereço-lhe alegremente um companheiro como você,
Que se agita e trabalha e realiza, assim como faz o demônio."²⁰

Finalmente, no ponto em que o conflito irresolúvel é levado à sua tensão mais dolorosa, em que o ego já esgotou todos os seus recursos, quando percebermos que apesar de todas as tentativas não conseguimos produzir nenhuma alteração através do nosso esforço, então aquilo que Jung chamou o símbolo da reconciliação, a *nova diretiva* do inconsciente, pode se apresentar. Essa nova diretiva faz parte do mito da vida da pessoa. Ela exprime a lei do nosso ser, que não surge do nosso planejamento, mas chega até nós como o resultado dos nossos esforços e lutas, de uma fonte ou centro que nos é desconhecido.

Se a luta com o próprio antagonista é evitada, fica faltando um relacionamento consciente com o Self. Então suas exigências e anseios serão projetados; desejamos vivenciar através dos outros aquilo que não conseguimos compreender dentro de nós mesmos. Esperamos a realização das nossas ambições através dos nossos filhos, queremos ser o alvo do amor de outra pessoa quando somos incapazes de dar vazão às fontes de capacidade para amar dentro de nós mesmos. Quando falta uma prontidão interior, podemos não reconhecer o amor, mesmo quando nos é oferecido.

É apenas nas áreas inferiores e incompletas de nossas vidas que podemos encontrar a probabilidade de renovação. Essa grande verdade é expressa no mitologema do nascimento do Salvador numa manjedoura. Não pode haver maior tensão psicológica do que aquela que existe entre os opostos do ego finito e estabilizado e do Self infinito, incompleto e inesperado. Em seus repetidos encontros reside a contínua renovação; a experiência consciente do conflito deles pode ser muito dolorosa, mas quando um relacionamento é estabelecido através da abordagem simbólica, a vida torna-se cada vez mais completa e significativa. . . e inesperada.

O Complexo de Identidade: O Ego

No início do nosso século, o mapeamento que Freud fez da dinâmica do inconsciente revelou o fato surpreendente de que nós somos mais do que o ego, mais do que o "eu" que sabemos que somos. Hoje, a idéia de um inconsciente tornou-se mais ou menos aceita. Habitamo-nos à divisão de nossas psiques numa área de consciência do ego que admitimos como racional e cognoscível e numa área de inconsciência que admitimos ser desconhecida e até mesmo em parte incognoscível.

Entretanto, quando começamos a investigar o ego, ficamos atônitos ao descobrir que até mesmo a área de consciência não é tão racional ou explicável como pensávamos. O ponto essencial da dificuldade, como Kant deixou claro, reside no fato de que o "eu" está tentando observar a si mesmo. Tocamos neste ponto o impasse mais crítico de toda a psicologia, isto é, o fato de que a psique é tanto o objeto como o sujeito da investigação. Quando o consciente estuda o inconsciente, há pelo menos uma aparente separação sujeito-objeto, mas quando o consciente tenta fazer uma afirmação a seu próprio respeito, é como se o olho tentasse ver a si mesmo; somos então confrontados com o apogeu de um impasse lógico. Como surge o consciente ou o ego (será que eles são diferentes)? Onde essa entidade se funde com o inconsciente? A cada passo, o mistério se aprofunda. Se não somos capazes de entender sequer o ego, o que não dizer do resto?

Uma abordagem possível desse impasse encontra-se no método que temos adotado em relação aos elementos do inconsciente. Renunciamos à tentativa de dizer aquilo que o ego é e nos limitamos a descrever *como ele é e como se manifesta*. Mas, mesmo com essa limitação, acabamos descobrindo que conhecemos muito pouco essa área a respeito da qual presumíamos saber muito, ou até mesmo tudo o que há para ser conhecido.

Podemos nos lembrar de que, quando crianças, fazíamos perguntas do tipo: Por que eu sou o meu "eu" e não o "eu" dele? Será que o "eu" dele sente de modo diferente do meu? E o que sou "eu"? Agora, podemos acrescentar: Quem ou o que pensa a respeito do "eu" e faz as perguntas?

Se tentarmos definir o ego como o centro da identidade e da consciência pessoal, descobriremos que estamos raciocinando em círculos. O que é o consciente se não está conectado com o ego, e o que é identidade se não se refere ao mesmo "eu" recorrente? Como diz Kant, na base do conhecimento de nós mesmos reside apenas "a idéia simples e inteiramente vazia — eu —, da qual não podemos sequer dizer que temos noção".¹

Jung admite: "A natureza do consciente é uma charada cuja solução não conhecemos."² De fato, descobriremos que só podemos defini-lo em termos do

inconsciente, sob o qual nada sabemos! Jung continua: “O ego, aquilo que ostensivamente mais conhecemos, é, de fato, uma questão muito complexa, repleta de obscuridades impenetráveis. Na verdade, ele poderia mesmo ser definido como uma personificação relativamente constante do próprio inconsciente ou como o espelho schopenhaueriano no qual o inconsciente percebe o próprio rosto.”³

Várias escolas de pensamento parecem concordar com o fato de que o ego envolve um sentido de continuidade de corpo e mente em relação a espaço, tempo e causalidade, e isso dá origem ao sentido de unidade do indivíduo e à sua tendência de reduzir a multiplicidade à unidade por meio da memória e da racionalidade. Baseado nas funções da memória e da lógica, o ego é uma unidade que resiste ao fluxo de mudança, em oposição ao inconsciente que está sempre se alterando.

Podemos começar com uma definição operacional tríplice do ego. (1) Ele funciona como o centro, o sujeito e o objeto da identidade pessoal e da consciência, isto é, a consciência da identidade pessoal que se prolonga e continua através da seqüência tempo, espaço e causa e efeito, o que é capaz de refletir sobre si mesma, como no “*Cogito ergo sum*”, de Descartes. (2) Ele é o centro e o causador, pelo menos aparentemente, de planos de ação, decisões e escolhas pessoais, e o ponto de referência para julgamentos de valor. (3) É o causador dos impulsos pessoais, o desejo que traduz decisões em ações dirigidas para fins específicos.

Contudo, após haver explorado as dificuldades de definir o ego cotidiano habitual, descobrimos que há muitas evidências de egos múltiplos e nossas dificuldades aumentam. O “eu” é aparentemente passível de ser fragmentado, alterado e re-formado. *As três faces de Eva*⁴ relata o fenômeno de múltiplos egos ou personalidades, como uma “pessoa” que opera, em diferentes momentos, em termos de duas identidades diferentes que acabam sendo substituídas por uma terceira. Em casos de completa amnésia, surge uma nova e diferente identidade do ego. Em situações de choque, experiência mística ou lavagem cerebral, o ego é aparentemente fragmentado; o velho ego até morre e nasce um novo “eu”, embora haja ao mesmo tempo uma certa continuidade do Self que está observando.

Arthur Koestler descreve a experiência de um ego fragmentado:

No dia em que *Sir Peter* (Chalmers) e eu fomos presos, houve três ocasiões em que acreditei que minha execução estava iminente. . . Nessas três ocasiões, beneficiei-me do famoso fenômeno de uma consciência dividida, um auto-estranhamento entorpecido, onírico, que separava o Self consciente do Self agente – o primeiro, um observador imparcial, o último um autômato, enquanto o ar zumbia em meus ouvidos como na concavidade de uma concha marinha. . .

As experiências responsáveis por essa alteração foram o medo, a compaixão e uma terceira, mais difícil de descrever. Medo, não da morte, mas da tortura e da humilhação, e das formas mais desagradáveis de morrer. . . e finalmente, uma condição mental geralmente mencionada em termos emprestados ao dicionário do misticismo, que se apresentaria em momentos inesperados e induziria um estado de paz interior que eu nunca conhecera antes, nem conheceria depois.⁵

Dissociações semelhantes do sentido de identidade ou do ego da pessoa numa consciência observadora que vivencia um êxtase tranqüilo e místico, e numa consciência agente que é encerrada, por assim dizer, na concha de um corpo físico

semelhante a um robô conduzido pela ansiedade ou pela dor, foram observadas em estados psicóticos, em estados próximos da morte causados por choque acidental ou doença grave, e sob a influência de drogas como o LSD ou de anestésicos. Em tais estados, as pessoas descreveram a sensação de flutuar acima do chão enquanto observavam seus corpos deitados na cama abaixo deles, ou de ver a si mesmas exercendo atividades da vida passada ou presente.

Nas formas mais profundas e mais duradouras de dissociação e re-formação do ego, os egos condescendentes e críticos separam-se do sentido de identidade pessoal e são assim alterados de forma a produzir uma sensação de “renascimento”. Essa transformação pode ocorrer dentro do sistema de referência religioso e no processo de individuação de psicologia profunda. Ela também pode ser forçada, como na “lavagem cerebral”. Em todas essas formas, há profundas experiências emocionais ou morais que desintegram a estrutura original do ego.

Segundo o estudo de Robert J. Lifton sobre lavagem cerebral na China comunista, o objetivo do “renascimento” é procurado conscientemente:

Tanto o dr. Vincent como o padre Lucas tomaram parte num drama doloroso de morte e renascimento. Em cada caso, ficou claro que o “espião reacionário” que entrou na prisão deveria morrer e que, em seu lugar, deveria surgir um “novo homem”, ressuscitado nos moldes comunistas. De fato, o dr. Vincent ainda usou a expressão “morrer e renascer” – palavras que ouviria mais de uma vez durante o encarceramento.⁶

Para obter exemplos mais conhecidos do ego mutável, basta reparar em nossos sonhos. O “eu” do sonho freqüentemente tem faculdades que a pessoa que está sonhando não tem, assim como a capacidade de voar, de decifrar línguas desconhecidas e assim por diante. Às vezes, ele parece estar separado de um outro ego que é representado, no sonho, como o “eu” real. Como perguntava Santo Agostinho, em suas *Confissões*, a respeito de seu estado durante o sono: “*Numquid tunc ego non sum, Domine Deus meus?*” (Oh Deus, então eu não sou eu mesmo?).⁷

No sonho de qualquer pessoa normal, o “eu” como portador da identidade pode parecer alterado e dissociado. Pode parecer que ele perdeu os valores do ego consciente e a capacidade de ação, e que assumiu outros valores novos e estranhos; o ego onírico muitas vezes sente e age de um modo que não é característico do ego em vigília ou simplesmente não pode agir, como no sonho da pessoa que queria fugir mas que, em vez disso, ficou paralisada.

Um sonho do poeta comunista W. Herzfelde é citado por Sonja Marjasch em seu estudo “*The I in the Dreams*”⁸ como exemplo do ego fragmentado. Herzfelde conta sobre a influência forte e contínua, em sua vida, de um sonho recorrente a respeito de um homem que ele sente que deve encontrar e libertar:

Tudo o que eu sabia era isto (eu sabia porque o vi claramente diante dos olhos e bem próximo): ele estava acorrentado a uma balsa, junto com outras pessoas que eu não via, e tinha de remar sem parar, dia e noite. E ele teria de remar por toda a eternidade se eu não conseguisse encontrá-lo. As correntes que o amarravam e os toletes que os longos remos roçavam eram vermelhos e cheios de es-

camas enferrujadas. A cada remada, eles rangiam. Seu rangido rítmico exprimia todo o tormento da sua existência de escravo.

Libertá-lo era a minha grande esperança. Mas não a dele. Pois ele nada sabia sobre a minha tarefa; ele nem sabia que eu existia. Mas eu o conhecia; eu não podia esquecê-lo e ao seu terrível destino. Sua libertação era o significado da minha existência, pois aquela criatura desprovida de conhecimento e de esperança, aquele homem na balsa, preso por correntes enferrujadas, ele era eu, eu mesmo. Ele não sabia disso, mas eu sabia, sabia que encontrá-lo significava libertar a mim mesmo.

Será que podemos encontrar alguma caracterização psicodinâmica de todas essas evidências de vários egos? O conceito de Jung de um complexo de ego abre espaço para essa composição flutuante e também distingue entre o ego e a consciência (a consciência e o ego dependem um do outro, de modo que Jung utiliza a expressão “ego-consciência”). Ele descreve o complexo do ego como um composto de elementos mentais que se apóiam nos cinco sentidos: “uma síntese das várias ‘consciências do sentido’, na qual a independência de cada consciência separada está submersa na unidade do ego dominante”.¹⁰ Por isso, ele utiliza o termo “ego-consciência” para designar a parcialidade da nossa experiência desse complexo: não podemos estar conscientes de todas as coisas que sempre conhecemos ou de tudo o que nossos sentidos registram em qualquer momento dado. O ego não é o representante exclusivo do ser humano total. Talvez possamos propor um complexo de *identidade* ou *unidade* que presumivelmente funciona como todos os complexos — de pai, de mãe, de poder e outros complexos — já que tenta exercer sua própria influência energética, muitas vezes sem considerar o equilíbrio psíquico total e que tende a comportar-se às vezes como se fosse a única estrutura psíquica central ou, pelo menos, a mais essencial. Aquilo que vivenciamos como ego ou identidade pessoal constituiria a casca pessoal desse complexo.

O conceito de um complexo de ego dá sentido à evidência da fragmentação e mutabilidade que já observamos. Como a casca de um complexo é formada pelo material que surge da história do condicionamento da pessoa, ele estaria compreensivelmente sujeito à mudança e recondicionamento.

Mas o que é o núcleo arquetípico transpessoal que se manifesta como o complexo de ego? A esse respeito diz Jung:

Visto que o ego é apenas o centro do meu campo de consciência, ele não é idêntico à totalidade da minha psique, é apenas um complexo entre outros complexos. Por isso eu discrimino entre o ego e o Self: o ego é o sujeito da minha consciência, enquanto o Self é o sujeito da minha totalidade; conseqüentemente, ele também inclui a psique inconsciente. Nesse sentido, o Self seria um fator (ideal) que abrange e inclui o ego. Na fantasia inconsciente, o Self muitas vezes surge como uma personalidade ideal ou superordenada.¹¹

O ego é o único conteúdo do Self que de fato conhecemos. O ego individual sente a si mesmo como o objeto de um sujeito desconhecido e superordenado.¹²

Aquilo que Jung enfatizava e que com frequência exprimia entre amigos, é que os elementos do Self cujas características desafiavam a dimensão temporal

e espacial tornam-se visíveis na personalidade manifesta. É como se os esforços do Self para manifestar-se na existência concreta resultassem no homem.

Essa postura de Jung em relação a um centro organizador superordenado, um anseio arquetípico voltado para a totalidade e a inteireza psíquica, da qual o ego é uma realização parcial e limitada, nasceu de suas pesquisas sobre psique objetiva. Ele foi capaz de demonstrar que a sensação de existir do ego nessa posição central e dominante é ilusória; e aqui está um ponto fundamental da diferença entre a psicologia de Jung e outras psicologias que se baseiam no ego central. Mesmo o “id” de Freud é um conceito que presume que o ego está em posição de julgar esses anseios puramente caóticos e irracionais por meio de seus padrões exclusivamente racionais.

O conceito junguiano do Self em contradistinação com o ego é, como já vimos, o de um fator arquetípico de um padrão de totalidade *a priori*, um potencial de personalidade que parece operar como um centro organizador do desenvolvimento psicológico da individualidade empírica. O arquétipo do Self, o núcleo do complexo de identidade, vem a tomar-se real como um ego na casca pessoal desse complexo de identidade, isto é, através da rede de imagens associativas atraídas à predisposição arquetípica por correspondência e contigüidade. Nossa identidade pessoal única e empírica que chamamos “eu” poderia ser vista como a forma pessoalmente condicionada de uma identidade transpessoal. A casca pessoal do complexo de identidade pode realmente estar sujeita à fragmentação ou pode assumir mais de uma forma, como múltiplas personalidades e como egos de vigília e de sonho.

Em termos da dinâmica básica da manifestação do arquétipo discutida no Capítulo 7,¹³ o Self, como uma predisposição “vazia” em si mesma, realiza-se como imagens representativas e como padrões de emoção e comportamento. O Self é representado nos sonhos, fantasias e mitos em imagens arquetípicas de unidade, de centralidade, de inteireza e de eternidade. No ego, esses elementos aparecem como idéias e imagens sobre a relação da pessoa consigo mesma e com o mundo: a imagem do corpo ou auto-imagem, aquilo que a pessoa aparenta ou deveria aparentar em termos de permanência e identidade física. O sistema de valores emocional do Self procura manifestar-se no ego como o padrão das escolhas e valores da pessoa. A diretividade do Self para o objeto — aquilo que poderia ser chamado seu padrão de comportamento — procura expressão na busca de satisfação e de realização do ego através do exercício da vontade da pessoa na procura dos objetivos que escolheu. Finalmente, o aspecto não realizado da totalidade arquetípica exerce sua influência compensatória ou opositora. Isso resulta na tensão ou no estranhamento Self-ego.

Tentaremos agora descrever como a individualidade preexistente, simbolizada no arquétipo do Self, se realiza como ego ou como a personalidade empírica que conhece a si mesma como “eu”, e como esse ego resultante se encontra num estado de conflito com o Self.

1. As Realizações do Arquétipo do Self Através da Experiência Corporal

A realização do arquétipo de identidade ou unidade ocorre através dessas imagens e conceitos associativos, nos quais essa identidade é originalmente viven-

ciada, ou seja, na forma do esquema corporal das partes do corpo e dos nossos impulsos tica à imagem corporal; então surge a co- tem um nome que vem a ser vivenciado fala de si mesma primeiro como "Jim tarde, esse corpo que todos chamam " por "eu". Esse fato básico da auto-experiência é expresso em guém" ou "ninguém", que apontam p um corpo. Também utilizamos o ter- nal tem de "ter o corpo".

A consciência do ego fundame- termos de imagens sensoriais de regi- cia "total" transcendente do Self to- referência sensorio-perceptivo do co- cia-se através de um soma. Em con- surgem certas formas do condicional as seguintes:

- a) O dilema união-separação.
- b) O sentimento de inferi- dor (o complexo de inferioridade).
- c) A psicodinâmica dos (Freud).
- d) A ansiedade do ego em

a) O dilema união-separação

Provavelmente, a experiê- no nascimento; a perda de tod- individual mas também a ansied- qual que abrange um campo d- sujeito-objeto, que serve de b- expressão universal dessa dor d- al, tanto física como psíquica, é o primeiro choro da criança. A experiência da existência física independente evoca uma reação que costumamos associar a dor, angústia e sofrimento.

O próximo marco na estrada para a formação do ego é a experiência do encontro. Com aproximadamente três meses de idade, a criança sorri pela primeira vez para um rosto humano que se movimenta perto dela. Isso não significa reconhecimento de uma pessoa particular, pois qualquer modelo móvel que tenha dois olhos, boca, nariz e testa servirá a esse propósito.¹⁵ Segundo Spitz, "a criança desenvolveu a capacidade de redescobrir na realidade o objeto que corresponde àquilo que está presente em sua imaginação".¹⁶ Esse é um exemplo daquilo a que nos referimos no Capítulo 7¹⁷ como o reconhecimento do que nunca foi visto, o reconhecimento do objeto "exterior" que corresponde ao padrão arquetípico intimamente prefigurado. Ele é análogo ao reconhecimento

na multiplicidade das- ra auto-imagem é idênt- oia como um corpo que- rpo. A criança pequena- ou aquilo; apenas mais- , por "eu". Esse fato bá-- ivés de termos como "al- pessoal em virtude de ser- *orpus*: o juiz ou o tribu-

nos sentidos físicos, em- as chamou.¹⁴ A consciên- limitações do sistema de- ique manifesta-se e viven- omatização ou encarnação, terminadas pelo corpo. São

impulso de poder competi- dler, que ele relaciona a um- po (a sexualidade infantil de- a.

itar do corpo é a da separação- radisíaca produz a separação in- á que a realidade unitária origi- al é dividida na relação dualista- niente em desenvolvimento. A ex- al, tanto física como psíquica, é

que a borboleta faz de seu companheiro e do ambiente próprio para chocar seus ovos. "Ele indica que o consciente e o inconsciente foram separados um do outro. O reconhecimento, o ato de sorrir, é um ato manifestamente consciente, dirigido, volitivo."¹⁸ É a primeira expressão individual de prazer e de alegria. A alegria do encontro agora equilibra e complementa a dor da separação. Ambos são condições indispensáveis para o funcionamento adequado do indivíduo.

Assim, o desenvolvimento do ego humano é basicamente condicionado pelo pólo divisor Yang da separação e o pólo de união conectador Yin, e continua a desdobrar-se entre eles. Entre essas polaridades de separação e encontro — a perda da unidade e o restabelecimento da unidade através do encontro —, o sentido de identidade continua a crescer por toda a vida do indivíduo. Por isso, as sensações e emoções através das quais o corpo da criança vivencia inicialmente sua identidade e que informam a auto-imagem emergente são amplamente determinadas pelo relacionamento com os pais, em especial com a mãe. A mãe incorpora a união; de fato, ela é a união original, a unicidade total a partir da qual ocorre uma separação gradual — poderíamos dizer — sob protesto. Após a separação física do nascimento, permanece uma identidade psicológica entre a mãe e a criança que só se dissolve lenta e gradualmente. Assim, a atitude da mãe em relação à criança é muito mais importante na formação do ego que a do pai. De fato, como demonstrou Spitz,¹⁹ a própria sobrevivência e o crescimento do corpo dependem da aceitação amorosa da criança pela mãe ou por uma pessoa maternal. A privação do calor emocional e do contato físico na tenra infância produz subnutrição, atraso no desenvolvimento e até mesmo a morte. De um modo bem simplificado, pode-se dizer que o sentido de existência da criança como ser unificado, e portanto sua auto-imagem e identidade, é condicionado pelas emoções particulares de seus pais (especialmente da mãe) e sua conseqüente relação com eles, assim como as experiências de contenção e separação do Yin e do Yang arquetípicos tomam-se personalizadas para ela através da mãe e do pai. Em circunstâncias ideais, o "eu" é primeiro vivenciado como sendo contido, amado, protegido e sustentado, alimentado e encerrado pela mãe e, mais tarde, desafiado, conduzido, dirigido para ideais de um tipo ou de outro pelo pai. A estrutura do ego saudável baseia-se num equilíbrio contenção-separação, isto é, numa atitude dos pais em relação à criança como em relação a alguém que é amado e contido aceito como um indivíduo separado da auto-imagem do pai e da mãe, e que é capaz de formar suas próprias respostas e lutar por seus objetivos. Desnecessário dizer que um equilíbrio ideal é raramente encontrado. Os pratos da balança sempre pendem para um lado ou para outro, já que as reações dos pais são determinadas por seus próprios complexos e projeções. Os próprios pais são filhos de seus pais e necessitariam de um esclarecimento praticamente místico para poder atingir sempre o equilíbrio médio "correto". Assim, a auto-imagem emergente será modificada, quer por escassez de separação, quer por escassez de aceitação amorosa. A primeira tende a resultar em força insuficiente do ego, em autoconfiança e independência insuficientes; a segunda conduz a: confiança exagerada do ego, auto-rejeição (o ego não pode aceitar a realidade da sombra), culpa, dificuldade para confiar nos outros e para relacionar-se, e possivelmente uma superênfase no egoísmo e no egotismo.

Um relacionamento entre pais e filhos marcado por escassez de separação favorece, na criança, uma identidade duradoura com o mundo todo-poderoso dos pais. A vida e o controle da vida são encarados como fatos consumados; não há necessidade de luta individual. O ego não se desenvolve plenamente devido ao devaneio, à inércia, à inflação e à falta de adaptação à realidade; a criança não nasceu completamente para a vida e a responsabilidade. A vida é um mundo de Peter Pan que oferece divertimento incessante e tudo deve acontecer por si só. O amor e o relacionamento tendem a ser encontros mais simbióticos que reais. Essa atitude e sua compensação através do inconsciente são tipificadas por uma jovem que sonhava que, *se não se mexesse e saísse da cama, perderia tudo*; ou pelo sonho de um jovem que *estava alegremente juntando lenha quando alguém precisou de sua ajuda e ele foi derrubado por um choque elétrico de um fio de alta tensão*. Uma experiência insuficiente de separação nos primeiros anos da vida não prepara o ego para o potencial de alta tensão da vida.

Um relacionamento no qual a criança tem muito pouca aceitação amorosa leva a um agravamento da tensão da inferioridade, a sentimentos de inadequação, culpa e deficiência; as outras pessoas parecem ser melhores, mais capazes, mais desejáveis, portanto essa criança torna-se ressentida, invejosa, superagressiva, cheia de ódio e sem autoconfiança. Sua auto-rejeição procurará compensação na rebelião, superindependência, superambição e agressividade.

b) O sentimento de inferioridade

A relação entre os pais e a criança tem outras conseqüências universais. O ego em crescimento, vivenciado através da auto-imagem do corpinho da criança em contraposição ao mundo adulto todo-poderoso, sempre tem a tendência de vivenciar a si mesmo como relativamente inadequado e inferior. Eis aqui um elemento básico do complexo do ego ou do complexo de identidade; é o “pobre de mim”, que está privado do seu “legítimo” lugar ao sol — o “complexo de inferioridade” de Alfred Adler, com o conseqüente impulso de poder que tenta compensar essa inferioridade. O equilíbrio da inferioridade pode ser encarado como inevitável na formação do ego. De fato, é uma das três formas básicas de se vivenciar a identidade do corpo, como veremos. As várias modificações e complexidades do impulso de inferioridade com as quais a Psicologia Individual de Adler está preocupada são, portanto, as variações básicas da psicologia do ego; desse ponto de vista, pode-se entender e avaliar o relativo descaso de Adler em relação ao inconsciente.

c) Dinâmica dos orifícios

Inicialmente, o sentido de identidade da criança em sua interação com o mundo das coisas e das pessoas é realizado em virtude da consciência de que o corpo interage com o mundo através de seus orifícios de ingestão e excreção, em termos daquilo que Freud primeiramente descreveu como sexualidade in-

fantil, com sua polaridade prazer-ansiedade, e em termos da reação da criança e de seus pais à experiência do corpo.

Embora aceitemos a observação básica de Freud, há provas de que essas atividades do corpo não são meras gratificações prazerosas *per se*, mas sim partes de um desenvolvimento do ego que, devido à divisão entre sujeito e objeto, encontra-se consigo mesmo como o eu corporal, e com o mundo como o “outro” através do corpo. Essas atividades representam a primeira centralização arquetípica da libido ao focalizar a consciência nas expressões corporais (diretamente acessíveis) das funções instintivas que envolvem o mundo da matéria e as outras pessoas em relação ao ego. A atitude que os pais e, posteriormente, o grupo cultural “familiar” assumem em relação ao corpo e às suas funções ajudam a determinar a qualidade e o grau da auto-aceitação e da aceitação do instinto que varia da super-restritividade à superindulgência. A auto-imagem e a qualidade emocional da experiência de identidade estão norteadas (e são modificadas) pelas condições de uma criança ser “boa” ou bem-aceita, de modo a tornar-se aceitável para si mesma. Assim, elas estão condicionadas por fatores externos de aceitação.

As atividades corporais através das quais o ego se desenvolve são principalmente orais, anais e uretrais, e só em última instância genitais. Cada uma tem uma significação distinta que, de algum modo, persiste por toda a vida dependendo de quão conscientemente esses significados podem ser incorporados na autoconsciência do ego. Oralmente, absorvemos as coisas. Analmente, retemos e expelimos substância, matéria formada; somos bem-sucedidos, estabelecemos nossas próprias expressões impulsivas no que diz respeito às manifestações automáticas de vida. Pela uretra, despejamos, doamos e criamos, ou nos contemos e nos controlamos. Genitalmente, nos estimulamos e entramos em união com o “outro”.

A oralidade, como sugar, beber e beijar, representa um estágio de dependência que exprime receptividade e submissão, mas também exigência. O uso dos dentes, como ao morder e comer, exprime os atos de agarrar, de segurar e até mesmo a sofreguidão. A oralidade exprime a necessidade básica de sustento, de amparo e proteção, cuja fonte aborígine é realizada através dos seios maternos. A boca é o primeiro órgão de percepção e também de aquisição; assim, a oralidade exprime o impulso para a ingestão, a absorção, a contactação, a apreensão (no sentido do entendimento) — e também a tomada de posse.

Conseqüentemente, a oralidade é o canal para a reação de dependência da criança diante da separação do êxtase da unidade original, agora vivenciada como separação da identidade com o corpo materno. Essa separação cria uma exigência para que as necessidades da pessoa (em especial as necessidades de alimento e proximidade maternal) sejam continuamente satisfeitas pelo meio ambiente. O fracasso do meio ambiente para fazer isso cria um sentido de frustração. Essa frustração realiza a polaridade prazer-dor (ansiedade) que Freud descreveu como a base da identidade do ego e que exprime o sentido de separação do ego quando é defrontado com o fato de que as necessidades da pessoa podem ser atendidas, sua existência protegida, apenas com o auxílio dos outros. A ansiedade em relação à dependência dos outros e a nós mesmos como entidades separadas, como indivíduos solitários, permanece como uma parte inte-

grante da individualidade e evoca a necessidade de reconhecer e compensar ou reprimir esse sentido de dependência. Formamos vários tipos e graus de contato, afeiçoamento e relacionamento com os outros ou lidamos com nossas necessidades de dependência submergindo nossa individualidade na multidão.

Na oralidade, ambos os aspectos da função Yin são expressos: por um lado, as tendências devoradoras, sedutoras, absorventes, continentes e destruidoras; por outro, as tendências de contato e envolvimento erótico que são organicamente expressas na polaridade da sucção sôfrega e do beijo apaixonado.

A fase anal da experiência de identidade — denominada por Freud como fase anal sádica “porque a satisfação então é procurada na agressão e na função excretória”²⁰ — é uma fase de estabelecimento da auto-afirmação agressiva. Agora, a identidade é vivenciada no esforço de um pressionamento e um impulsionamento deliberado que, portanto, transforma a atividade intestinal automática na própria realização pessoal. Um impulso é vivenciado de dentro, por assim dizer; esse impulso pode ser enfatizado ou desenfocado e disciplinado de acordo com a própria escolha da pessoa. Sua “expressão” ativa produz substância concretamente visível “fabricada” pela própria pessoa. Através da analidade, a criança vivencia a si mesma como criadora, um sujeito independente que pode exprimir seus próprios impulsos e exercer seu próprio poder. A criança só pode executar o ato de defecação sozinha; ela se retira da presença dos outros ao concentrar-se em seus poderosos esforços pressionadores que produzem resultados visíveis e tangíveis. “A defecação oferece assim o padrão para o vivenciamento do indivíduo como sujeito do poder de gratificar suas próprias necessidades físicas sozinho.”²¹ A experiência anal é uma experiência de poder em relação à substância e aos objetos, de asserção e controle sobre a matéria, objetos ou pessoas. Ela primariamente realiza, em termos de experiência corporal, o aspecto “marciano” do arquétipo Yang. Representa a primeira experiência da vontade própria, do desafio e uma atitude de poder egotista. Estabelece o primeiro ponto de referência de uma autoconsciência na terra fluida e a existência “intestinal lodosa” — o ciclo interminável da vida natural e da troca da matéria. A magia fecal primitiva original é expressa em sua forma mais desenvolvida no mitologema da matança do monstro do pântano (como em *Beowulf*). A analidade representa auto-afirmação, afirmação de existência, poder, posse, controle da mãe, dos objetos e das pessoas e também de si mesmo. Ela exprime a detenção e o domínio da força e do poder; é egotismo, mas também a necessidade de lutar por um ego; inclui a agressão e, em sua forma extrema, o sadismo — no mitologema, a poderosa façanha de matar o dragão, a separação do ego do inconsciente materno. É a própria atitude da expressão da vontade e do poder *par excellence*.

O estranho jogo do “mooning”, que levou a inúmeras incidentes escandalosos nos Estados Unidos, oferece um exemplo do surgimento irracional do simbolismo anal arquetípico. Quanto mais estranho, mais reprimido e incompreendido ele é. Nesse jogo, “três ou quatro garotos agacham-se dentro de um carro, baixam as calças e, a um sinal, põem os traseiros nus para fora de todas as janelas disponíveis. Esse passatempo originou-se... na Califórnia do Sul e atravessou o país.”²² Tem havido vários incidentes, tais como o do homem que mostra as nádegas no vidro traseiro do carro para a mãe e a filha que estão dirigindo

o carro de trás numa estrada; o de outro jovem que expõe as nádegas com um charuto na fenda para um grupo de garotas num restaurante do tipo drive-in; o de um grupo de alunos que mostra os traseiros num trem que está passando por uma cidade; o de um grupo de estudantes do sexo masculino que expõe as nádegas no terraço de um quarto para um grupo de garotas que estão passando num ônibus.

Expor as nádegas também é um gesto apotropaico contra o olho gordo.²³ O que vemos nesse estranho “mooning” é a erupção espontânea de uma compulsão primitiva de uma afirmação do ego diante daquilo (ou contra aquilo) que é sentido como uma ameaça do feminino, da Grande Mãe, do inconsciente, que surge numa geração que se sente cada vez mais ameaçada pela despersonalização numa sociedade que é rica em educação de massa, conformismo, psicologia e “momismo”.

Contudo, o uso agressivo do poder individual também significa competição, combate, rejeição e destrutibilidade. Por isso, ela provoca ansiedade — quer em relação aos que são mais fortes e capazes de desforra, quer em relação ao próprio efeito de destrutibilidade da pessoa sobre os outros de quem ela depende para obter apoio, aprovação e amor. Esse medo torna-se unificado no profundo temor a toda expressão energética concreta e terrestre, especialmente a expressão de poder.

A analidade realiza o princípio Yang, não apenas em seu aspecto marcial combativo, mas também em sua necessária compensação de disciplina.

Para compreender a significação da próxima fase da experiência da identidade corporal, a experiência urinária ou fállica, temos de levar em consideração o nível simbólico da vivência que tem sido associada ao ato de urinar. Em seu capítulo sobre “Erotismo Uretral”,²⁴ Havelock Ellis discute amplamente o sentido emocional, sagrado e mágico da urina. Ela não apenas surge como “água *par excellence*”, mas chega a ser água sagrada, que confere pureza, regeneração e bênção, e afasta os demônios do mal. Em alguns ritos em que se utiliza a água verdadeira, adicionam-se-lhe sal e colorífico amarelo que lhe confere a propriedade da urina. A chuva é concebida como a urina de um ser divino e, assim como a chuva, a água e o sêmen, a urina é associada à fertilidade. O ato de urinar pareceria representar uma efusão de energia fertilizadora e criativa de caráter *mana* com a capacidade de dar vida e amor, que se agita, estimula, excita e também oferece saúde e salvação. De acordo com isso, os rins são encarados como “fontes de sentimento”. O livro apócrifo, *Sabedoria de Salomão* (Capítulo 1) designa Deus como “uma testemunha dos rins e um observador do coração”. O salmista (139:13) canta “Vós possuístes os meus rins”, e não o “meu coração”, como diríamos. A bexiga foi denominada a base principal da alma.

Quando a água jorra, a expressão da energia primitiva abandona a atitude relativamente egotista ou introvertida de oralidade e analidade, centrada no sujeito, em função de uma fase emanadora de envolvimento que acaba culminando em relacionamento e na união dos opostos da sexualidade. Havelock Ellis observa que, às vezes, crianças pequenas gostam de demonstrar seu amor urinando na pessoa amada. Portanto, a experiência da urina representa uma submissão a um fluxo emanador da libido ou um controle dele. O ego aprende a escolher entre permitir que o eflúvio passe ou contê-lo. A escolha entre o con-

trole da emoção e do afeto e a submissão a eles é desse modo investida no ego. O controle da função urinária (o objetivo do treinamento para a utilização do vaso sanitário) incorpora a necessidade de restringir os anseios, necessidades e desejos da pessoa em deferência a um ideal que o ego vivencia como superior-denado a ele próprio. Essa ênfase na coibição é mais pronunciada do que na analidade, em que o esforço principal é feito no sentido de pressionar e forçar. O ideal coletivo, fornecido à criança por ideais culturais e familiares, pode ser posteriormente modificado pelas propensões do próprio ego, e finalmente ser procurado e talvez encontrado na padronização transpessoal do Self. O ímpeto e sua coibição formam a base instintiva de uma identidade que a pessoa vivencia ao doar, ao tornar-se senhora de si mesma, uma pessoa “pura” moralmente disciplinada. Abenheimer²⁵ refere-se à descrição do ego feita por Plotino²⁵ como um sujeito que pode controlar paixões e necessidades físicas através de seu contato com o Logos. Essa fase ascética (*askesis* significa “prática”) sempre foi encarada como altamente valiosa para o homem; ela idealiza a masculinidade em seu aspecto logos e sempre tem sido objeto do maior orgulho, por exemplo, entre os índios americanos. Contudo, em suas formas extremas (como na mortificação do corpo, de seus desejos e anseios, e como em sua forma contemporânea de repressão da emoção e do impulso a serviço de ideais meramente racionais e tradicionais), ela pode resultar num enfraquecimento da conexão do ego com sua base psíquica e no empobrecimento emocional e erótico.

Sob a influência dessa fase disciplinada, as expressões anais tornam-se tabus por serem “sujas” e são reprimidas. O tabu da sujeira e daquilo que é sujo — ou seja, expressão e gratificação física “egóista” — é ao mesmo tempo literal e figurativo. A sujeira não é simples matéria terrestre; é também prazer egotista, é satisfação, especialmente do corpo; é disputa egotista (jogo sujo), aquilo que é considerado gratificação brutal das necessidades individuais da pessoa (comportamento sujo).

Próximo à fase urinária, há uma preocupação genital sob a forma de atividades masturbatórias. Isso poderia ser encarado como o aparecimento da verdadeira sexualidade *sensu strictiori*, e portanto do relacionamento que, como a sexualidade, pressupõe duas entidades complementares separadas.

Na masturbação, a identidade inicial do instinto físico experimenta a auto-excitação confrontando-se ativamente com um objeto em relação ao qual ela, como sujeito, toma a iniciativa — o primeiro passo para o mistério do “eu” *versus* “eu mesmo” e do “eu” *versus* “tu”.

Assim a experiência simbólica masturbatória de ativação e auto-excitação deliberada não só acompanha, retém ou abandona o ímpeto do tipo reflexivo para a afirmação. Ela também acrescenta uma nova dimensão — o mistério da criação. O “eu” que confronta o “não-eu”. Isso porque um ímpeto apenas vagamente sentido é atendido quando chamado para exprimir-se inteiramente, quando se lhe oferece uma dimensão de experiência que não existia antes, em lugar de apenas exprimir, coibir ou submeter-se àquilo que já é sentido como existente. Quando eu me estimulo, a identidade total original é, pela primeira vez, efetivamente dividida numa experiência dualista.

A masturbação ainda é uma atividade narcisista autocentrada, mas, quando se vivencia o próprio corpo dessa maneira, o corpo assume o lugar de um “tu”.

Nesse ponto, “eu” e o mundo ainda estamos fundidos, mas sua separação final já começou. “Atum, que satisfazia a si mesmo em Heliópolis, tomou o falo na mão a fim de despertar o prazer. Foram gerados um irmão e uma irmã, Shu e Tefnut.”²⁶ A partir de um ser abrangente, surgem os dois no simbolismo masturbatório. Quando essa experiência inteiramente dualista do “eu” e do “tu”, do eu e do mundo, do sujeito e do objeto, é alcançada, a identidade total, mágica, primitiva e original é conquistada. Portanto, o simbolismo sexual é o simbolismo do relacionamento. A masturbação exprime o ponto final de transição da participação não-dualista narcisista para a liberdade relativa de consciência dualista.

Abenheimer²⁷ aponta que cada um dos três modos de vivenciar a própria pessoa como sujeito (o dependente, o agressivo e o controlador dos impulsos) está basicamente em conflito com os outros dois. O sujeito oralmente carente quer ajuda e dependência; os outros dois querem independência. O sujeito do ímpeto de poder (anal) está preocupado com a realização concreta, preferivelmente às custas dos outros; o ímpeto moral e ascético (fálico) está preocupado com ideais distantes e elevados de altruísmo. A pessoa dependente teme a perda do contato com os outros e do apoio deles em consequência de magoá-los ou insultá-los, ou seja, ela teme a separação e, por isso, suas próprias tendências destrutivas; o detentor do poder teme o poder dos outros e teme ser submetido a eles; e o sujeito ascético teme a si mesmo, a perda do controle sobre si mesmo e, portanto, teme ainda outro tipo de dependência dos outros. O sujeito dependente ansia pela mãe amorosa; mas quando a força do ego ou o egoísmo são reprimidos em favor do altruísmo, então, como compensação, o campo de força da mãe devoradora ctônica surge do inconsciente sob uma forma que inspira medo. Mãe e matéria, emoções e objetos são temidos e rejeitados como sujeira e como coisas sujas.

Diferentes culturas tendem a enfatizar diferentes aspectos desses conflitos dentro da estrutura do ego. Como diz Abenheimer,

“a ênfase cristã no amor avilta as forças ctônicas, a ênfase nazista nas forças ctônicas ridicularizava o amor. A ética puritana desconfia do amor humano, rejeita as forças ctônicas e tenta viver apenas de acordo com o controle racional.

Esses conflitos dentro do ego como sujeito são, naturalmente, mais importantes na psicopatologia. O paranóico, por exemplo, é obcecado por seu desejo de ser amado. Ele rejeitou a força ctônica suja em si mesmo e também no exterior e tenta ser perfeito e merecedor de amor. Mas ele perdeu a esperança de encontrar um amor confiável. Portanto, seu lado que é carente e dependente também tem de ser suprimido e ele vive apenas de acordo com a pura vontade de controlar. Na maior parte das neuroses, o sujeito ctônico da força física é temido e reprimido. Na histeria, a pessoa muitas vezes alterna entre ser um ego infantil e carente e ser ‘macho’, controlador e superior. Nas fobias, as pessoas não temem nenhum perigo específico do mundo, mas temem a sensação de tornar-se impotentes porque perderam acesso à sua força ctônica, ou temem a intrusão dessas forças ctônicas em seu ego puro.”²⁸

No desenvolvimento “normal” do ego, faz-se uma tentativa para equilibrar os três modos conflitantes de ser um sujeito, ao mudar de um para o outro de acordo com as exigências das situações. Contudo, na maior parte dos casos,

um ou até mesmo dois modos são reprimidos e, em sua forma reprimida, operam através da sombra, o alter-ego. Por isso a sombra contém modos de funcionamento no mundo que seriam valiosos para o ego unilateralmente orientado se fossem integrados, sejam eles a aceitação das necessidades de dependência, de poder, de expressão emocional ou de autodisciplina.

d) Ansiedade em relação à mudança

A realização da identidade através do corpo tem outro resultado muito significativo. Já que a sensação da identidade pessoal é vivenciada como identidade física, ela se sente ameaçada por tudo aquilo que ameaça o corpo. De fato, ela está inseparavelmente ligada à sobrevivência do corpo. As indisposições físicas alteram o nível da acuidade do ego e o nível de autoconsciência. Isso é amplamente evidenciado pela sensação de dissociação e alteração do ego que ocorre durante as mudanças físicas causadas por drogas, fome, sede e doença. O medo universal do término da existência pessoal através da morte do corpo baseia-se na realização do ego através do corpo e como corpo.

Finalmente, a auto-imagem toma forma através de um depósito de imagens vivenciadas, através de idéias de uniformidade baseadas na memória; a continuidade da auto-imagem é construída através da preservação da uniformidade. A expressão desse processo é a *inércia psíquica* mencionada no Capítulo 7,²⁹ qualquer alteração básica da estruturação psíquica encontra naturalmente uma reação como em face de ameaça mortal, isto é, que põe o ego em perigo. Há duas facetas principais dessa inércia. Nosso sentido de identidade pessoal é sempre sentido do mesmo modo que a identidade que vivenciamos quando crianças; todos nós ainda nos sentimos jovens, e a perda da juventude parece ser uma ameaça à nossa identidade primordial. Continuamos a pensar que somos meninos e meninas: "Traga um dos garotos", ou "Vamos lá, meninas!", dizemos nós, até os setenta e cinco anos de idade.

A inércia psíquica também é evidente em nossa resistência a qualquer forma de mudança de padrões condicionados, não importa quão promissora ou favorável ela possa ser. Qualquer psicanalista que lida com a "resistência" sabe que toda mudança psicológica básica acarreta para o ego uma experiência semelhante à morte. Novas possibilidades produzem tanta ansiedade que as adaptações passadas mais destrutivas parecem mais seguras e inspiram mais confiança. Assim, podemos entender facilmente o simbolismo de transfiguração da morte e do renascimento, tanto religioso como psicológico e podemos compreender as técnicas utilizadas na lavagem cerebral para demolir a estrutura do ego.

O princípio da inércia como elemento básico de estruturação na formação do ego é tão pronunciado, que pode ser formulado numa expressão semelhante à lei da inércia na física: todo padrão de adaptação, externo e interno, é mantido essencialmente na mesma forma inalterada sendo ansiosamente defendido contra a mudança até que um impulso igualmente forte ou mais forte seja capaz de deslocá-lo. Além disso, a todo deslocamento ou alteração desse tipo reage-se como se reage a uma ameaça para o ego. Aparentemente, a for-

mação de comportamento fixo e de padrões de reação, tal como foi experimentalmente observada em animais, é básica para a formação do ego humano.

Em último lugar, é claro, o medo da morte, que põe fim à experiência baseada no corpo, é sentido como a ameaça da "não-existência" e do aniquilamento daquilo que, para a experiência limitada do ego, aparece como a personalidade total.

2. A Realização do Arquétipo do Self Através do Julgamento de Valor e da Vontade.

Além de encontrar expressão em imagens primordiais, o arquétipo também toma forma como expectativas emocionais predeterminadas e julgamentos de valor de bom-mau, certo-errado, agradável-desagradável, etc. O complexo de ego como a realização do Self torna-se o portador e o árbitro de escolhas práticas e significativas — mas também morais e éticas; ele se torna o árbitro da ação de acordo com uma consciência que é primeiro condicionada — e que portanto aparece como se fosse estruturada — pelas exigências da família e dos grupos culturais. A força do ego é proporcional à capacidade de tomar decisões, e a necessidade de decidir por si mesmo aumenta a força do ego e a autoconfiança. "O homem foi criado por razões de escolha", afirma um antigo ditado hebraico. Já Jung diz que "quanto mais uma pessoa observa o destino humano e mais examina suas molas de ação secretas, mais fica impressionada pela força dos temas inconscientes e pelas limitações da livre escolha".³⁰ Os temas e os padrões de escolha não são inventados pelo ego, mas são estruturados pela realização de predisposições arquetípicas através de padrões de valor adquiridos pela pessoa. Em outras palavras, o sistema de valores do ego em desenvolvimento é familiar e cultural, positiva ou negativamente; ou a criança se identifica com os sistemas de valor dos pais e da cultura ou se opõe a eles.

A aceitação é essencial para o ego em crescimento. Como ela é baseada em ser uma "boa" criança, os padrões dos pais são incorporados pelo ego. Invariavelmente, nos primeiros estágios, a aprovação dos pais baseia-se amplamente nas realizações do treinamento da criança para utilizar o vaso sanitário e no comportamento "adequado"; portanto, nosso padrão de valores "individual" (nossa primeira forma de consciência) é amplamente estruturado no controle e na repressão de ímpetos instintivos e nas adaptações externas de obtenção da aprovação, isto é, na persona e nos valores ideais. O "eu" cresce aprendendo auto-rejeição, resistindo às gratificações do instinto e estabelecendo uma adaptação "adequada" às exigências coletivas externas das necessidades do grupo, da sociedade e do desempenho no trabalho. Quaisquer características ou inclinações individuais *a priori* do Self que não se encaixem nesse padrão idealizado ou padrão de comportamento externo são separadas da imagem consciente que o ego tem de si mesmo e de seu padrão de comportamento e formam a sombra. Sob o sistema de valores familiar e cultural, o ego, a persona e a sombra crescem *pari passu* um com o outro.

O desenvolvimento do primeiro sistema de valores do ego resulta em vários graus de estranhamento iludido em relação ao Self. Quando alguém diz: "Eu

me conheço perfeitamente bem, conheço todos os meus problemas”, e é solicitado a fazer uma descrição de si mesmo, inevitavelmente acabará descrevendo um ideal de persona no qual foi educado, e denominará como “problemas” ou defeitos as atitudes que considera desvios inadequados dessa persona. Ele oferece um quadro que pode ter muito pouco a ver com sua própria realidade fundamental. Em casos extremos, isso pode ir tão longe que o ego realmente não seja mais que um pseudo-ego, isto é, nada mais que persona. A adaptação tipológica, por exemplo, pode ser tentada de uma maneira que seja bem estranha ao próprio potencial inerente da pessoa. Frequentemente, acontece hoje em dia de tentarmos nos adaptar ao pensamento extrovertido, coletivamente idealizado, muito embora possa ser nosso atributo mais fraco. Nesta época, todos temos a necessidade de nos considerar como seres pensantes e desse modo desconsideramos e negligenciamos nosso sentimento e intuição, que podem ser potencialmente nossas funções mais fortes.

Se os valores condicionados pela cultura e pelos pais determinam assim o padrão de valores do ego em desenvolvimento, sua força depende, no entanto, de uma *ilusão* da liberdade de escolher e decidir por si mesmo, o que ele ainda não pode ter sem uma consciência do Self e de seus aspectos delimitadores e capacitadores. A força do ego depende do uso do seu “próprio” poder disponível, do desejo de compensação, do sentimento de inferioridade diante da força esmagadora dos adultos divinizados. Aquilo que podemos chamar de ilusão inicial da vontade consciente e de liberdade de escolha é essencial: portanto, o crescimento depende pelo menos de um mínimo de desobediência e revolta contra os valores dos pais. O desenvolvimento do ego significa utilização do impulso de poder, um instinto intrínseco do ego. Uma criança é tentada a fazer exatamente aquilo que não deveria e isso é necessário, caso contrário ela não tem nenhum sentimento da própria existência. Em resumo, a desobediência mantém um relacionamento vital com a consciência do ego; o ego é modelado através da experiência da separação voluntária.

Desse modo, a energia arquetípica do Self finalmente toma forma como padrões de comportamento importantes e dirigidos para um objetivo. Quando realizada no ego em desenvolvimento, essa tendência forma a capacidade da pessoa para pôr em prática aquilo que pretende fazer; isso é força de vontade. Um teste básico do desenvolvimento e da força do ego é a capacidade da pessoa para afirmar a própria vontade diante de oposição e resistência e exercer o impulso de poder. Aqui, Jung diz o seguinte:

É da maior importância para o jovem, que ainda está inadaptado e ainda não realizou nada, modelar seu ego consciente tão efetivamente quanto possível, isto é, educar sua vontade. A menos que seja comprovadamente um gênio, ele não pode (e na verdade não deve) acreditar em algo ativo que exista dentro dele e que não seja idêntico à sua vontade. Ele deve sentir-se um homem de vontade e poderá seguramente depreciar tudo o mais que existe nele e resolver submeter tudo isso à sua vontade, pois sem essa ilusão ele não poderá adaptar-se socialmente.³¹

Essa função necessária do ego chamada vontade também é a capacidade de dizer “não”. Ela é um ato separativo. É a capacidade de dizer “não” aos nossos impulsos, a nós mesmos e aos outros. Por isso, a capacidade de desejar re-

pousa não apenas na capacidade “anal” de auto-expressão e esforço mas também no estabelecimento e na observação de tabus relativos à capacidade “uretral” de auto-restrição. Sem tabus, não há meio de treinar a vontade ou obter disciplina. A experiência da criança em ser rodeada de tabus não pode ser atribuída a uma arbitrariedade dos pais ou da cultura, mas a uma necessidade indispensável que surge da necessidade da psique para desenvolver um funcionamento adequado do ego.

O modo como os pais exerceram seus próprios impulsos de poder e restrições afetará novamente o padrão do ego da criança. Essas são as experiências pessoais que determinam a forma de realização da tendência do Self para a diretividade a um objetivo. Há muitas variações sobre esse tema. A padronização do ego é modelada pelo progenitor a quem a criança está mais ligada, mas a influência do progenitor do mesmo sexo, quando não é dominante, continuará como uma característica da sombra. Por exemplo, um pai fraco pode paralisar a força de vontade do filho, muito embora o filho possa conscientemente rebelar-se contra essa fraqueza e ser um empreendedor (modelando assim seu ego conforme o padrão da mãe superativa, que muito provavelmente completará o quadro). Porém, a fraqueza do pai provavelmente aparecerá na tendência inconsciente do filho para tornar-se vítima de ataques de sentimento e de mulheres violentas.

Não há desenvolvimento do ego sem impulso de poder, nem impulso de poder sem o desenvolvimento do ego. Isso também significa que a raiva e a hostilidade são características indispensáveis do desenvolvimento do ego, já que se trata de reações instintivas quando a afirmação do ego é impedida. Tais reações não podem ser evitadas; elas são o preço que pagamos por tornar-nos personalidades conscientes. O resultado menos positivo do desenvolvimento do impulso de poder é que, quanto mais êxito obtivermos em controlar, mais presumiremos que podemos controlar tudo; por isso, o desenvolvimento do ego, quando não fiscalizado, leva à inflação — a inflação do homem moderno que presume ser o senhor da natureza e não reconhece nenhum senhor acima de si mesmo.

A forma negativa dessa inflação do ego é a má vontade para “tocar a bola” quando a vida não corresponde às nossas expectativas em nossos próprios termos. A inflação negativa surge como depressão e recusa de viver, isto é, recusa de jogar o jogo que não inventamos e cujas regras não podemos ditar. Isso é difícil de reconhecer como inflação, mas também está baseado na noção do ego de que deveria estar controlando a vida.

Devemos lembrar, entretanto, que toda a civilização repousa nessa capacidade de controle da própria pessoa, da vida e da natureza e no treinamento dessa capacidade por meio da instituição de tabus.

O Estranhamento Ego-Self

A realização do Self como ego significa constrição ou mesmo distorção do Self, já que os elementos sociais disponíveis e familiarmente sancionados que estruturam a imagem do ego, os sistemas de valor e os objetivos da pessoa serão sempre limitados e, portanto, limitantes. As características pessoais que são desenvolvidas mas que não conseguem ajustar-se ao ideal do ego são divididas e resultam na sombra. As características potenciais que não se ajustam à adaptação tipológica predominante permanecem totalmente inconscientes como anima ou animus. Nesse sentido, o desenvolvimento do complexo de ego significa tanto uma diferenciação como uma fragmentação do Self original indiferenciado. Os sistemas de valor e os objetivos da pessoa não apenas podem estar em desacordo com as “intenções” do Self; especificamente, a auto-imagem da pessoa ou, mais corretamente, a imagem do ego da pessoa (a idéia que ela tem da própria identidade) podem estar em grande desacordo com a verdadeira realidade da pessoa. É da maior importância a conscientização dessa imagem do ego que, de forma paradoxal, é em geral inconsciente e, portanto, colore sutilmente nossa perspectiva consciente. Esse sentido de identidade baseia-se em padrões de valor condicionados, em valorizações correspondentes do Self e, com frequência, em desvalorizações tais como: “Eu não tenho o direito” (isto é, não tenho o direito de me afirmar, ou de ter aquilo que quero, ou de ser aquilo que realmente gostaria de ser); “eu sou ou deveria ser responsável por tudo”; “sou uma fraude”, “sou fraco e indefeso”, ou “deveria achar tudo muito fácil”. Essas idéias têm pouco ou nenhum fundamento na verdadeira realidade da estrutura da personalidade e, de fato, muitas vezes podem estar em desacordo com ela. Com base numa avaliação tão pouco realista, a adaptação do ego à vida será caracterizada por nuances variáveis de irrealidade, por sentimentos de inferioridade e de defesa compensatória até que e a menos que a imagem defeituosa seja conscientizada e corrigida.

O conceito de “desintegração” de Fordham¹ pode esclarecer nossa descrição da realização do Self. Ele encara o Self como um potencial abrangente, total e indiferenciado, que se divide de forma espontânea. Ele diz que, na “integração primária” ou “estado original” do Self,

“não há distinção relevante entre a mente e o corpo. A fim de derivar a estrutura psíquica a partir da integração presumi que ela se desintegra; quando a primeira desintegração ocorre, uma questão ficou em aberto. . . . A profusão dos estímulos proporcionados pelo próprio nascimento e a liberação da respiração, das atividades do choro que produzem ansiedade certamente devem ser um estado desintegrador primordial. . .

A integração primária é, em termos subjetivos, um estado desprovido de fenômenos. Apliquei essa idéia a algumas crianças esquizofrênicas ao presumir que, basicamente, elas são tão integradas a ponto de tornar-se inacessíveis. Sua incapacidade para se exprimir é primária e concebida de modo a depender de um núcleo rígido da personalidade que não pode ser alcançado, não havendo assim nenhum meio de exprimir o que lá se encontra; ou seja, ele não se desintegrou.²

Uma paciente de Fordham, que quase morreu de uma doença grave muitos anos antes de iniciar a análise, contou-lhe que sentia que “o vazio, na época da doença, estava repleto de uma força sem forma, de modo que ela não podia exprimir nada”. Aqui, Fordham refere-se de um modo novo ao “eu” vazio de Kant:

Muito tempo atrás, Kant postulou um ego transcendental. . . “a idéia simples e inteiramente vazia: ‘eu’, da qual sequer podemos dizer que temos uma noção”. . . . A substituição do Self por “eu” atinge aquilo que eu tenho em mente: um Self original integra-se sem fenômenos. Ele se manifesta primeiro na infância e continua a ser representado na filosofia e na religião, por exemplo na doutrina oriental de maya [isto é, de que o mundo fenomenal é uma espécie de ilusão criativa que pode, afinal, ser dispensada].³

A desintegração da totalidade do Self original desprovida de fenômenos é seguida da separação entre o grupo persona-ego-sombra ainda não-diferenciado, como uma primeira área de consciência, e a unidade animus-anima-Self. O “eu”, que a essa altura ainda é amplamente identificado com a persona, separa-se então da sombra, que se torna o inconsciente pessoal. À medida que ocorre uma posterior desintegração entre o ego e a persona, pode surgir um sentido básico do “eu” como uma entidade independente, como a primeira base a partir da qual se pode tentar uma reintegração de persona, sombra, animus ou anima e totalidade do Self para uma personalidade consciente mais abrangente. Essa tentativa é feita através do confronto consciente do ego desses “outros”.

A desintegração descrita por Fordham é uma simples separação aparente; vivenciamos o desenvolvimento do ego *como se* os elementos do “não-eu” estivessem excluídos. A ilusão da liberdade do ego — a ilusão de que as ações da personalidade total e as motivações do ego são independentes das entidades das quais ele se separou — baseia-se na sensação de que nossos pensamentos, nossos sentimentos e nossa vontade foram criados por nós mesmos; mas, de fato, são entidades autônomas que surgem do inconsciente; dinamicamente, todos esses elementos estão numa constante interação mútua.

A auto-imagem consciente e ansiosa de mim mesmo como uma “boa” pessoa que sempre se comporta adequadamente, ou seja, que “é boa”, continua a ser determinada pelos ideais da persona e a ser sabotada pela “ruindade” reprimida (sombra); se vejo a mim mesmo como um rebelde em relação aos padrões familiares, ainda reconheço e apóio inadvertidamente esses padrões inconscientes, pois *tenho de* reagir contra eles.

Assim, a identidade do “eu” é “uma síntese das várias ‘consciências do sentido’”, das imagens, valores e intenções atingidos por meio da desintegração

e do condicionamento de uma personalidade original, desprovida de fenômenos, porém potencialmente pré-formada. Uma capacidade de resposta individualmente única identifica-se, adapta-se e reage ao modo como a pessoa é vista e deseja ser vista pelos outros, tão importantes, ao modo como esses outros se comportam, aos valores em que acreditam e aos objetivos por que lutam; e esse processo é aquele que descrevemos como o processo da realização.⁴

A equivalência entre realização do Self e fragmentação do Self significa que o padrão do ego está *sempre* e necessariamente em maior ou menor desacordo com a verdadeira realidade da personalidade como um todo. A imagem do ego, com suas intenções e seu sistema de valores, é seletivamente determinada pela resposta de um potencial inerente a condições ambientais particulares e por isso, na melhor das hipóteses, pode ser apenas uma realização parcial em circunstâncias “normais” da infância; de fato, é geralmente uma realização distorcida quando circunstâncias adversas prevalecem na infância. Além disso, a estrutura do ego deve ter uma característica estática básica se um sentido de identidade tiver de ser desenvolvido; portanto, ela sempre está em desacordo com o deslocamento, o fluxo e a alteração uniformes da psique objetiva, o mundo arquetípico.

Vemos muitos exemplos da alienação do Self através do efeito de distorção da realização do ego. Uma paciente sempre sentiu, quando criança, que a mãe e o irmão pensavam que ela era estúpida e feia, e acabou acreditando nisso. Ao adotar essa visão de si mesma e ao esperar ser sempre vista dessa maneira pelos outros (“pois eu *sou* mesmo feia e estúpida”), ela tornou-se tímida e sombriamente ressentida. Sentia que as pessoas se preocupavam apenas consigo mesmas, nunca com as outras, e caiu num estado de inércia; faltava-lhe motivação e nada parecia valer a pena. Contudo, ao se desenvolver, sua análise trouxe à tona o fato de que havia nela características intensamente ativas, interessadas e agressivas que tinham permanecido no nível da sombra e do animus e, dali, a influenciavam negativamente.

Outro exemplo: uma criança emocionalmente sensível, sob a influência de um ambiente hostil, adverso, pode tornar-se uma personalidade muito loquaz, arrogante, agressiva e aparentemente insensível, e também pode encarar a si mesma desse modo. O “outro” sensível não entra na realização, mas permanece suspenso, como uma dívida não paga para com a vida e para com sua integridade, por assim dizer.

Em resumo, pode-se dizer que o ego é uma realização estática, fragmentada ou distorcida do Self, uma estrutura de *estranhamento do Self*. Nesse sentido, a noção que temos do nosso “eu” como nossa mesmice costumeira e contínua é uma ilusão, segundo afirma a filosofia oriental; a experiência da encarnação do Self é sempre parcial, distorcida e rígidá, às vezes em desacordo com a identidade “real” ou total.

Um dos paradoxos fundamentais da vida psíquica é o de que a totalidade psíquica requer e exige essa realização parcial numa distorção inicial na forma de um ego, e só então reage a ela, geralmente na segunda metade da vida, por meio de uma oposição compensatória e complementar voltada para a tomada consciente do todo potencial, inconsciente e original, numa experiência recente que está a ponto de incluir a consciência. Então, precisamos liberar o

“outro” que estava “acorrentado a uma embarcação e que tinha de remar, junto com outros que eu não via” — segundo exprimia o sonho de Herzfelde.⁵

O drama da vida parece desenvolver-se como um jogo dialético entre a posição inicial unilateral da orientação do ego — aquilo que descobrimos que “somos” quando chegamos à primeira consciência de nós mesmos — e as exigências opostas posteriores do Self, que empurram para uma nova direção com a exigência de que sejamos aquilo que “estamos destinados a ser”. O empuxo do Self para rearranjar o padrão estabelecido do ego que se estende para além de um sistema de referência que está em profundo desacordo com ele é certamente perturbador; ele pode até mesmo parecer uma intrusão desfavorável ou uma tentação e traição (“... e não nos deixeis cair em tentação”). A descrição de Jung é bem vívida:

“Como uma totalidade, o Self é sempre, por definição, um *complexio oppositorum* e, quanto mais o consciente insiste em sua natureza luminosa e reivindicada autoridade moral, mais o Self aparecerá como algo escuro e ameaçador.”⁶

Além disso, mesmo quando há uma atitude mais equilibrada da parte do ego, o Self pode ser tanto um inimigo como um amigo, pois é como se fosse cego às condições de espaço e tempo. Às vezes, o ego deve posicionar-se contra as exigências prementes do Self. Se o Self tem de ser manifestado no mundo fenomenal através do ego, se tem de ter pés, por assim dizer, esses pés precisam ter um ponto de apoio firme numa vida diária que é cercada de exigências legais a serem atendidas, de reputações a serem mantidas e de responsabilidades a serem cumpridas no lar e na comunidade, e, a esse respeito, o Self nada sabe. Às vezes, os anseios do Self podem impedir que o ego se torne suficientemente forte para se opor a ele. O ego que ouve cedo demais as vozes das profundezas (antes de estabelecer uma adaptação adequada à realidade externa) tende a não conseguir se desenvolver por completo; então, o Self também não se manifestará de forma adequada.

Agora entendemos melhor o sentido de ameaça que surge dos aspectos intrusos do Self não conscientizado expresso em sonhos como o do potestado oriental que ameaçava a vida da criança a menos que fosse admitido.⁷

As grandes dificuldades envolvidas na reviravolta em direção à inteireza, em direção à admissão daquilo que ainda não foi vivenciado, também são matizadas por uma sensação de culpa ambígua e difundida. Sentimos que estamos traindo alguma coisa e desobedecendo a ela. O fato de que a estrutura do ego se desenvolveu por meio de um estranhamento em relação a uma totalidade original do Self traz consigo um sentimento de culpa e é expresso em muitos mitos como a perda do paraíso ou a separação entre o homem e Deus. A divisão dualista do mundo unitário é um problema que nunca será de todo ultrapassado, uma ferida nunca sanada — pelo menos para a consciência comum do ego que é sentida como separada para sempre do fluxo natural de inocente unicidade como era conhecida na mítica Idade de Ouro. Essa divisão traz consigo um sentimento de culpa onipresente; *pecar* significava originalmente “não atingir o objetivo desejado”, isto é, não perceber a intenção-integral do Self. A ansiedade causada pela sensação de não ter exprimido aproximadamente um ar-

quétipo — um potencial não-manifesto e por isso desconhecido — pode ser ex-cruciante.

O sentimento de culpa surge de outra origem. Os padrões habituais de certo e errado condicionados na infância devem ser violados se as novas possibilidades tiverem de entrar (um desses padrões, hoje, é a autoconfiança; sentimos que estamos abdicando da responsabilidade por nós mesmos se admitirmos que necessitamos da ajuda dos outros para resolver nossos problemas). Assim, somos crucificados pelas necessidades opostas do Self e do ego. Uma das culpas ajuda-nos a encontrar a inteireza perdida, a outra nos detém.

Uma paralisia típica — resultado de se estar preso entre padrões conflitantes do Self e do ego — é ilustrada no caso de um jovem que foi educado com objetivos e valores estritamente calvinistas que enalteciam as virtudes do trabalho e do dever como os únicos meios de salvação e progresso na vida, e encaravam o prazer como algo errado ou mesmo pecaminoso. Ele acabou se encontrando num completo impasse; toda iniciativa e interesse pela vida desapareceram. Ele se ressentia por ter de trabalhar, mas sentia-se culpado se não trabalhasse ou mesmo se considerasse uma mudança para um tipo de trabalho que pudesse lhe agradar mais. Sentia-se acorrentado à bancada do dever e do cuidado com a família, mas não podia romper a corrente de ferro a fim de encontrar alguma alegria ou prazer com os quais preencher suas assim chamadas necessidades egoístas. Seu senso de moralidade e sua “consciência” rejeitavam isso.

Tive o seguinte sonho: “*Encontrei uma mala muito luxuosa que pertencia a um rico playboy. Eu sabia que essa mala continha tudo de que eu necessitava para passar o dia mas, como não era minha, senti que não tinha o direito sequer de tocá-la. Mesmo assim, peguei a mala e então me senti culpado como se a tivesse roubado, de modo que a larguei e saí andando. Então, repentinamente, começou uma tempestade que me lançou para trás. Foi como se eu estivesse pregado ao lugar e não pudesse me mover.*”

Esse sonho contém uma mensagem alarmante. A tempestade, que no simbolismo tradicional representa o espírito, o *Ruach Elohim*, o alento de Deus, a força da vida e da natureza, levanta-se contra o paciente quando ele se recusa a “roubar”, a tomar para si mesmo aquilo que, em termos de seu sistema de valores habitual, ele acredita que não pertence a ele, mas a um *playboy*, que é imoral em seu sistema de referência. O paciente recusa-se a assumir a atitude descontraída que não pertence ao mundo da sua própria moralidade e estrutura do ego limitadas, embora o sonho diga que isso é que o ajudaria a passar a vida (a passar o dia), e que seguir seu costumeiro código de moralidade seria ir contra o espírito da vida e o levaria à paralisia. Essa consciência é uma falsa consciência; ela está em desacordo com o espírito da vida.

Esse sonho é uma expressão moderna de uma verdade escondida na versão tradicional do segundo capítulo do Gênesis: obedecer à ordem de não comer da árvore do conhecimento significaria persistir na inconsciência primitiva, infantil, identificada com a natureza (daí a idéia gnóstica de que a serpente nada mais é que o próprio Salvador que inicia o mundo da salvação ao incitar os homens à consciência).

Contudo, o processo de conscientização está de início amarrado à separação da vida instintiva inconsciente e a uma distorção da inteireza do Self, e,

portanto, a uma necessidade de se opor à inércia psíquica do ego. É, assim, um *opus contra naturam*⁸ — contra a resistência natural tanto do ego como do Self, embora paradoxalmente seja também requisitado pelo Self e afrontado pelo ego. Há um sentimento de risco, de ansiedade e culpa, à medida que a pressão crescente dos pólos opostos é registrada e enfrentada de forma inconsciente. Por exemplo, uma pessoa cuja estruturação original do ego desenvolveu-se em rebelião contra a supermaternidade e que se tornou teimosamente independente e super-racional — e, portanto, demasiado afastada da matriz inconsciente — pode vir a ser inconscientemente atraída pelo ímpeto compensatório de ansiar e procurar por uma figura materna amorosa e cálida na qual se possa confiar e a quem seja possível submeter-se emocionalmente. Ela se verá presa num conflito de ansiedades, em respeito à sua habitual independência arredia e ao seu igualmente forte contra-ansio inconsciente de confiar e de se submeter. O entendimento consciente tem de entrar aqui e pôr em ordem esse caos natural.

Assim como a pessoa que teme a dependência emocional e dela desconfia pode ser impelida, contrariamente aos seus temores, a ansiar e procurar por esses vínculos emocionais temidos, aquela que evita a independência e a solidão tende a ser levada a procurá-los. Assim, desdobra-se em intermináveis combinações o vasto jogo dramático do movimento e do contramovimento que é o desenvolvimento pessoal — e a vida. Esse jogo requer readaptação, mas algo básico em nossa natureza também se opõe a essa readaptação.

Finalmente, quando resolvemos tentar acompanhar os novos anseios e tentamos utilizar nossa força de vontade para nos transformar, descobrimos que não podemos almejar aquilo que queremos, que não podemos nos tornar diferentes através do esforço direto, que somos solicitados a servir a dois senhores, por assim dizer, o passado embutido habitual e a exigência opositora do futuro, e que toda tentativa para servir a um provoca a oposição do outro. Então sofremos a “crucificação de nossas virtudes” descrita no Capítulo 14. Isso porque o único modo de nos tornarmos diferentes é tentarmos a tarefa aparentemente impossível de suportar as ansiedades conflitantes e servir a cada uma das exigências opostas de acordo com nossa limitada capacidade.

Um típico sonho com essa situação: “Fui levado ao quarto de uma torre, onde havia uma ampla vista de um horizonte belo, imenso, largo, e até então não visto, um novo panorama da liberdade, uma nova possibilidade. Mas eu não agüentava olhar. Fui tomado por um ataque de insuportável tontura e ansiedade diante daquela vista das alturas e tive vontade de fugir, com medo; queria arrastar-me escadaria abaixo, para longe daquele panorama grandioso.”

Para o ego estático, baseado no hábito, a exigência de mudança e transformação pode ser, de fato, uma ameaça estonteante, e até mesmo semelhante à morte, e isso pode ser uma base para o fenômeno psicológico que Freud classificou como o instinto de morte, isto é, o anseio de dissolver e transformar aquilo que foi previamente estabelecido.

Não conte isso a ninguém, exceto aos sábios,
Pois a multidão despreza o desejo.
Eu exalto aquilo que, ao longo das eras,
Aspirou à morte pelo fogo.⁹

O conflito consigo mesmo parece ser um elemento constante e inevitável do funcionamento da vida, talvez o mais básico. Todo o nosso padrão de desenvolvimento é estruturado de tal maneira que o conflito com aquilo que uma vez foi estabelecido e sua dissolução são inevitáveis; o desenvolvimento do nosso ego inicial nos faz temer e confrontar aquilo que a vida coloca em nosso caminho como o objetivo da nossa busca quando o aspecto secundário, compensador e não-realizado do Self entra em cena.

Em vista da necessária transformação-em-conflito, podemos encarar as experiências da infância que distorcem ou traumatizam (e cujos resultados temos de batalhar para superar em nossa vida posterior) não apenas como incidentes patológicos e assim talvez evitáveis, mas também como os aspectos inevitáveis sobre os quais uma personalidade inicialmente se estrutura, o primeiro ato de um jogo dramático que é a vida. No impasse ou conflito dramático aqui iniciado encontramos um padrão — o estranhamento ego-Self — sem o qual nenhum jogo poderia se desenvolver. Além disso, e lamentavelmente, podemos dizer que quanto mais agudo e doloroso é o impasse, mais trágico e também mais fascinante e interessante é o jogo.

O tema desse jogo dramático é encontrado freqüentemente nos sonhos. Por exemplo: estou no palco diante do autor da peça, do diretor de cena e da platéia, todos na expectativa de que eu represente o meu papel. Percebo que só eu ignoro por completo o papel e a fala que esperam de mim. Aparentemente, tenho de descobrir isso de improviso. No momento exato em que estou prestes a desistir em desespero, ouço uma mulher [a alma] que me sussurra do ponto a fim de me ajudar. Quando esperam que encontremos e expressemos nossa liberdade criativa na peça predeterminada, por meio do improviso — e é só por meio do improviso que podemos encontrar a liberdade — o inconsciente nos ajuda “soprando” para nós — se formos capazes de ouvir e entender o seu “sussurro”.

Outro tema onírico: “Sou desafiado a jogar o melhor jogo possível com as cartas que recebo de um oponente que dá cartas mutantes.” Mais uma vez, a liberdade do nosso ego não repousa na escolha das cartas, mas na descoberta ou no desenvolvimento das melhores táticas possíveis, em termos das cartas que por acaso temos nas mãos, contra nosso admirável antagonista, o Self, nosso ser oculto e básico, do qual nosso “eu” parece ser apenas uma estrutura temporária e passageira, mas uma estrutura que é levada e impelida a dar o melhor de si mesma, a jogar para ganhar e, de fato, por sua própria vida. É interessante notar que jogar para ganhar é um tema encontrado em ritos primitivos, por exemplo, nos jogos astecas, em que o time que perdia o jogo era sacrificado, ou nos ritos da luta e da morte sacrificial dos reis anuais.

O conflito entre o ego e o Self, o conflito de vida básico, carregado de ansiedade pode então ser visto e vivenciado como a agonia da crucificação, do sofrimento insuportável até a morte; ou pode ser a expressão de dor do *agon* grego, a luta representada em honra do deus. Por isso, a vida e o conflito ego-Self também podem ser vivenciados como um jogo dramático que leva à realização não-pessoal, um desafio ao improviso criativo e artístico diante das exigências conflitantes que temos de enfrentar; então a vida torna-se “formação, transformação, re-criação eterna da Mente Eterna”.¹⁰

Eis um típico sonho que exprime essa visão: “Entre numa igreja escura. Eu tinha de substituir os quadros melancólicos da Via Crucis por quadros pintados por mim mesmo em cores vivas e claras, de dançarinos, jogadores e atletas.” O drama da vida do ego deve ser vivenciado não apenas como sofrimento inevitável, mas também como luta desafiadora, jogo e dança.

Idealmente, em sua função característica, o ego é o centro da consciência que adapta o seu funcionamento à realidade exterior assim como à interior, distintas dele próprio. Isso significa que o ego, quando está em seu lugar adequado, tem de funcionar como um árbitro que tenta reconciliar as partes em conflito — mas que também é uma das partes. Essa função de reconciliação requer, antes de mais nada, que o ego tome conhecimento das várias entidades que devem ser reconciliadas. Mas é um tipo de conhecimento que não pode manter-se indiferente; tem de ser um conhecimento no sentido original (na fraseologia bíblica, por exemplo), em que conhecer é o mesmo que entrar, vivenciar e amar.

Se isso tiver de ser alcançado, o ego tem, ao mesmo tempo, que exercer e restringir seu impulso de poder, não apenas no que diz respeito a entidades interiores e exteriores, mas também no que diz respeito à sua própria posição e necessidades como centro consciente. Isso significa que a função do ego não é apenas controlar, mas também equilibrar e dirigir. Ele tem a função do desenvolvimento da personalidade e da organização da personalidade: desenvolvimento em termos de ser, ele mesmo, uma identidade, organização em termos de uma adaptação externa. Além disso, ele tem a tarefa de empreender a integração emocional da experiência, isto é, a adaptação ao mundo interior por meio do entendimento de si mesmo em relação ao Self, à autoridade de funcionamento total.

O ego tem de reconhecer sua posição separada do mundo exterior, dissolvendo, portanto, a *participation mystique*; ele é instado a se separar em relação ao mundo interior das emoções e impulsos, dissolvendo assim projeções e identidade inconsciente. A melhor posição pela qual o ego pode lutar — sem necessariamente esperar obtê-la inteiramente — poderia ser descrita como uma conscientização contínua das polaridades conflitantes que, com toda a probabilidade, surgirão em formas sempre novas à medida que as velhas forem resolvidas: de esperar e ver, viver completamente as coisas, pesar vários aspectos e colocá-los em equilíbrio, sempre pronto para trabalhar com os materiais que estão à mão. Desse modo, quando confronta sua posição relativa em relação ao Self como um postulado simbólico transcendental, ele tem a oportunidade para reduzir a ameaça da inflação que é causada quando perde de vista as limitações de sua posição e poder em relação às “personalidades” inconscientes, e assim pode ser capaz de integrar a significação do drama da vida ao vivenciá-lo simbolicamente.

O Self, por sua vez, apresenta-se psicodinamicamente como uma entidade complementadora, organizadora, determinadora, um anseio por uma união de opostos que inclui o conflito com o “adversário” ou o “mal”, uma união que inclui a resolução desse conflito na lei do ser e do desenvolvimento futuro da pessoa. Ele constitui uma entidade psíquica caracterizada pelo simbolismo não apenas de uma inteireza individual e de um centro potencial, mas também de um terreno comum de toda experiência humana: um paradoxo como aquele a

a que se referia Nicolau de Cusa quando falava de Deus como um Círculo, cujo centro está em todo lugar, cuja circunferência não está em lugar nenhum. Certos elementos definidos podem para entrar na vida de uma certa pessoa e não na vida da outra. O dinamismo do Self reconstela a “realidade unitária” que perdemos de vista durante o desenvolvimento do ego.

O Self é, então, a entidade que “demarca” o caminho para uma vida individual, que dirige e exige de um modo individual. Mas o Self também insiste em que o ego assuma a responsabilidade dentro dos limites que são estabelecidos para ele. A sabedoria da vida consiste em descobrir onde a vontade e a escolha individual podem operar, onde as limitações e a responsabilidade começam e terminam.

Dois sonhos já mencionados¹¹ ilustram este ponto. Uma jovem de natureza altamente irresponsável sonhou que “estava sentada num carro com uma amiga irresponsável e amante de prazeres. Ela não sabia quem estava dirigindo o carro, mas descobriu que vinha sendo perseguida por um caminhão dirigido por um assassino determinado a abaloá-las. O único modo de se salvar era empurrar o motorista do seu carro e assumir a direção; então ela poderia escapar”. Esse sonho, na verdade, diz o seguinte: a menos que você mesma assuma total responsabilidade, será abalroada. Por outro lado, o sonho sobre a “mão de Deus”, assim como os sonhos deste capítulo, mostram como as decisões do nosso ego podem ser drasticamente delimitadas ou canceladas pelo Self. A diretriz do Self sempre dependerá da ação particular necessária para reparar um desequilíbrio psíquico.

Assim, o Self como um padrão de desdobramento *a priori* engloba uma totalidade que é parcialmente consciente e parcialmente inconsciente, por isso de extensão desconhecida. Ela contém e inclui o ego com sua capacidade de entendimento, conscientização e escolha: o relacionamento entre ego e Self, quando dinâmico, parece funcionar como se o Self tivesse escolhido um parceiro e atribuído a ele inteira responsabilidade dentro de seu funcionamento particular (conscientização, entendimento e escolha). Buber exprime isso numa formulação muito bonita e psicologicamente correta:

Não faz sentido perguntar qual o alcance da minha ação e onde começa a graça de Deus; não há fronteira comum; aquilo que só diz respeito a mim, antes que eu realize alguma coisa, é a minha ação, e aquilo que só diz respeito a mim, quando a ação é bem-sucedida, é graça de Deus. Uma é tão real quanto a outra, e nenhuma é um motivo de divisão. Deus e o homem não dividem o governo do mundo entre eles; a ação do homem está incluída na ação de Deus, mas ainda é ação real.¹²

Em outras palavras, o ego é o meio a nós fornecido para escolher a vida e funcionar dentro dela, mas sabemos que não há escolha sem conscientização e que essa conscientização também inclui a limitação da nossa escolha: podemos escolher entre comer ou não comer, mas apenas a comida que a vida nos oferece.

Reiteradamente nos encontramos em impasses que exigem escolha; de fato, sem escolha não há consciência. A escolha baseia-se num sistema de valores de certo e errado, bem e mal: o princípio do mal, então, é um elemento indis-

pensável no desenvolvimento do ego e na escolha, e o *mysterium iniquitatis*, o mistério do mal, é evidentemente inerente à existência e, portanto, à criação. Apesar de suas implicações sempre terem sido suprimidas, o mitologema tornou isso claro; mesmo na versão tradicional King James da Bíblia, altamente expurgada, Isaías (45:7) cita Deus quando diz: “Eu formo luz e crio as trevas: faço a paz e crio o mal; Eu, o Senhor, faço todas essas coisas.”

Parece haver duas ciladas opostas na posição do ego assumida nas vidas dos indivíduos. Se a responsabilidade do ego não for assumida ou se o Self for negligenciado, forças destrutivas no inconsciente tornar-se-ão uma ameaça. Em relação à primeira armadilha, Jung diz o seguinte:

Deve-se considerar que se verifica uma catástrofe psíquica quando o *ego* é assimilado pelo Self. A imagem de inteireza então permanece no inconsciente de modo que, por um lado, ela partilha da natureza arcaica do inconsciente e, por outro, encontra-se no *continuum* espaço-tempo psiquicamente relativo, que é característica do inconsciente como tal. Ambas essas características são numinosas e por isso têm um efeito determinante e ilimitado sobre a consciência do ego, que é diferenciada, isto é, separada, do inconsciente e além disso existe num espaço absoluto e num tempo absoluto. É uma necessidade vital que isso seja assim. Se, portanto, o ego cair, durante qualquer espaço de tempo, sob o controle de um fator inconsciente, sua adaptação será perturbada e o caminho se abrirá para todos os tipos de acidente possíveis.

Conseqüentemente, é da maior importância que o ego esteja ancorado no mundo da consciência e que a consciência seja reforçada por uma adaptação muito precisa. Para isso, certas virtudes como atenção, escrupulo, paciência, etc. têm grande valor do lado moral, assim como a observação acurada da sintomatologia do inconsciente e a autocrítica objetiva são valiosas do lado intelectual.¹³

Com relação ao perigo para um ego insuficientemente enraizado na realidade, há uma velha história talmúdica:

Quatro havia que entraram no Pardes [Paraíso]: Ben Azzay, Ben Zoma, Akhar e Reb Akiba. Ben Azzay olhou e perdeu a vida. Ben Zoma olhou e perdeu a razão. Akhar ceifou tudo aquilo que crescia; perdeu a própria fé. Apenas Reb Akiba entrou em paz e partiu em paz.¹⁴

Assim, a experiência pode ser perturbadora, destruidora, pode levar à completa ruptura, à inflação ou ser integrada. Somente quando o ego é capaz de preservar sua própria identidade e separatividade do Self, e não ser queimado no fogo da dissolução cósmica — somente então pode ocorrer a individuação. Temos de ter consciência do perigo. Há uma fronteira muito tênue entre a individuação como processo consciente e a ruptura e dissolução da personalidade — colapso ou até mesmo psicose — que ocorre quando o inconsciente assume o controle (daí também a proximidade entre gênio e insanidade, e o perigo de métodos “rápidos” para penetrar no inconsciente, tais como as drogas). O resultado do confronto com os poderes numinosos depende da atitude do ego. O fator determinante fundamental repousa na capacidade do ego de evitar a inflação e fundir-se e manter sua separatividade dentro da união e após a união. Jung continua:

Entretanto, a ênfase na personalidade do ego e no mundo da consciência pode facilmente assumir proporções tais que as figuras do inconsciente são psicologizadas e o *Self*, em consequência, é assimilado pelo ego. Embora isso seja o oposto exato do processo que acabamos de descrever, ele é seguido do mesmo resultado: inflação. O mundo da consciência deve então ser nivelado por baixo em favor da realidade do inconsciente. No primeiro caso, a realidade tinha de ser protegida de um estado de sonho antigo, "eterno" e "ubíquo"; no segundo, deve-se abrir espaço para o sonho em detrimento do mundo da consciência. No primeiro caso, é indicada a mobilização de todas as virtudes; no segundo, a presunção do ego só pode ser abafada pela derrota moral. Isso é necessário porque, de outro modo, a pessoa nunca atingirá aquele grau mediano de modestia essencial para a manutenção de um estado equilibrado. Não é, como se poderia pensar, uma questão de relaxar a própria moralidade, mas de fazer um esforço moral numa direção diferente. Por exemplo, um homem que não é bastante escrupuloso tem de fazer um esforço moral a fim de corresponder às expectativas; mas, para aquele que está suficientemente enraizado no mundo através dos seus próprios esforços é uma grande realização infligir derrota às suas virtudes, afrouxando seus laços com o mundo e reduzindo seu desempenho adaptativo (pode-se pensar, a esse respeito, no Irmão Klaus, agora canonizado, que, em nome da Salvação de sua alma, abandonou a mulher à própria sorte, juntamente com numerosa prole).

Como todos os verdadeiros problemas morais começam onde o código penal termina, sua solução raramente ou nunca pode depender de precedentes, muito menos de preceitos e mandamentos. Os verdadeiros problemas morais surgem dos conflitos de dever. Qualquer um que seja suficientemente humilde, ou despreocupado, sempre pode chegar a uma decisão com o auxílio de alguma autoridade externa. Mas aquele que confia tão pouco nos outros como em si mesmo nunca pode chegar a uma decisão, a menos que ela seja provocada da maneira que o Direito Comum chama um "ato de Deus". O dicionário Oxford define esse conceito como a "ação de forças naturais incontroláveis". Em todos esses casos, há uma autoridade inconsciente que põe fim à dúvida criando um *fait accompli* (em última análise, isso também é verdadeiro em relação àqueles que tomam suas decisões a partir de uma autoridade mais alta, apenas de forma mais velada). É possível descrever essa autoridade ou como a "vontade de Deus" ou como uma "ação de forças naturais incontroláveis", embora psicologicamente faça muita diferença o modo como se pensa a respeito. A interpretação racionalista dessa autoridade interior como "forças naturais" ou instintos satisfaz ao intelecto moderno, mas tem a grande desvantagem de que a aparente vitória do instinto ofende nossa auto-estima moral; por isso, gostamos de nos persuadir de que essa questão foi decidida unicamente pelos mecanismos racionais da vontade. O homem civilizado tem tanto medo do *crimen laesae maiestatis humanae* que, quando é possível, cede a uma coloração retrospectiva dos fatos a fim de encobrir o sentimento de ter sofrido uma derrota moral. Ele tem orgulho de si mesmo por aquilo que acredita ser o seu autocontrole e a onipotência da sua vontade, e despreza o homem que permite ser logrado pela simples natureza.

Se, por outro lado, a autoridade interior é concebida como a "vontade de Deus" (que implica que as "forças naturais" são forças divinas), nossa auto-estima é beneficiada porque então a decisão parece ser um ato de obediência e o resultado, uma intenção divina. Com alguma justiça, pode-se considerar esse modo de ver as coisas não apenas muito conveniente, como também de encobrir frouxidão moral com o manto da virtude. A acusação, contudo, só se justifica quando a pessoa está de fato ocultando sua própria opinião egoísta por trás de uma fachada hipócrita de palavras. Mas isso não é absolutamente a regra pois, na maior parte dos casos, as tendências instintivas afirmam-se a favor ou contra os interesses subjetivos da pessoa, sem contar se uma autoridade externa aprova ou não. A autoridade interna não precisa ser consultada primeiro, já que está presente, no início, na intensidade das tendências que lutam por decisão. Nessa luta, o in-

divíduo nunca é apenas espectador; ele toma parte mais ou menos "voluntariamente" e tenta jogar o peso do seu sentimento de liberdade moral na balança da decisão. Entretanto, permanece a dúvida sobre até que ponto sua decisão aparentemente livre tem uma motivação causal e possivelmente inconsciente. Isso pode tão bem ser um "ato de Deus" como qualquer cataclismo natural. O problema parece-me não ter solução, porque não sei onde se encontram as raízes do sentimento de liberdade moral; contudo elas existem tanto quanto os instintos, que são sentidos como forças irresistíveis.¹⁵

A assimilação do *Self* no ego constitui um estado de megalomania no qual a pessoa perde de vista suas limitações concretas, pessoais e humanas. Ela sente que é solicitada a fazer grandes coisas, gostaria de fazer o papel de Deus, nada parece impossível — tendência geral em nossa época, quando o raciocínio consciente e a vontade assumiram uma posição de suprema autoridade.

Em seu trabalho posterior, Jung fala sobre a relação consciente adequadamente estabelecida entre o ego e o *Self* como

a união do homem todo... com o mundo — não o mundo da multiplicidade da forma que o vemos, mas um mundo potencial, o eterno Solo de todo ser empírico, assim como o *Self* é o solo e a origem da personalidade individual, passada, presente e futura... é a relação ou a identidade do *atman* pessoal com o suprapessoal, e do tao individual com o tao universal. Para o ocidental, essa visão não parece ser absolutamente realista, mas demasiado mística; acima de tudo, ele não consegue ver por que um *Self* deve tornar-se uma realidade quando ele entra em relacionamento com o mundo do primeiro dia da criação. Ele não tem conhecimento de nenhum outro mundo além do mundo empírico... Tais pensamentos são antipáticos e dolorosamente nebulosos. Ele não sabe onde eles residem ou em que poderiam estar baseados. Eles podem ser verdadeiros ou não — em resumo, a experiência dele pára aqui e com ela, via de regra, seu entendimento e, infelizmente, sua vontade de aprender mais. Eu, portanto, aconselharia o leitor crítico a deixar de lado seus preconceitos e por uma vez tentar vivenciar em si mesmo os efeitos do processo [a individuação] que descrevi, ou então suspender o julgamento e admitir que não entende nada. Durante trinta anos, estudei esses processos psíquicos sob todas as circunstâncias possíveis e assegurei a mim mesmo que os alquimistas, assim como as grandes filosofias do Oriente referem-se a essas mesmas experiências e que é principalmente devido à nossa ignorância da psique se essas experiências parecem ser "místicas".

Em todo o caso, deveríamos ser capazes de entender que a visualização do *Self* é uma "janela" para a eternidade, que deu ao homem medieval, como ao oriental, uma oportunidade para escapar do domínio sufocante de uma visão unilateral do mundo ou para colocar-se contra ela.¹⁶

Finalmente, surge a questão decisiva e prática: como saber quando a relação entre ego e *Self* está "errada"? Como saber quando estamos assumindo demasiada responsabilidade ou quando estamos assumindo muito pouca? Como saber quando a posição que tomamos está impedindo o *Self* de nos ajudar, desafiando-o a bloquear nosso caminho? O próprio fato de que isso parece estar acontecendo, de que nos sentimos paralisados, pode ser a resposta a essa pergunta. Somos notificados de que não estamos no caminho que nos foi designado, pelo próprio fato de que estamos encontrando o "adversário", pelo próprio fato de que nos encontramos paralisados ou ameaçados. Isso é representado na história mítica de Balaam.¹⁷ Balaam foi chamado pelo rei de Moab para amal-

diçoar Israel. Um anjo do Senhor o alertou para que não fosse a Moab, mas ele não lhe deu ouvidos. No caminho, chegou a uma vereda estreita e, ali, o asno que montava recusou-se a sair do lugar, pois o anjo barrou-lhe o caminho. O profeta não notou o anjo, mas o asno, sim. Um ponto importante: nosso lado instintivo animal é mais sensível e astuto em situações críticas — quando a vereda se torna “estreita” — do que nosso cérebro tão bem desenvolvido.

Assim, ao nos defrontarmos apenas com obstáculos, embaraços e esterilidade, deveremos considerar se podemos ou não estar numa posição não-cooperativa em relação ao Self. Por outro lado, muitas vezes nosso chamado, a direção da nossa estrada, é apontada por aquilo que suscita tanto fascínio como temor, que, ao mesmo tempo, acena e aterroriza. O auxílio do Self, mais que sua obstrução, pode ser resumido numa atitude que indaga: o que essa situação solicita de mim ou pretende me ensinar? Como posso atender a esse problema em nome da vida e do valor transpessoal?, e não: o que posso extrair disso em termos de benefício pessoal? Quando a questão de maior significado é constelada, a transformação acaba ocorrendo, embora apenas através de muito sofrimento. Como o ego se oferece para combater o Self, por assim dizer, e arrisca sua existência ao colocar-se à altura das exigências, dizendo, como Jacó, “não te deixarei ir a não ser que me abençoes”, algo acontece ao mundo dos impulsos. O adversário torna-se o ajudante. Aquele que, até o momento, constitui uma entidade ameaçadora ou destrutiva pode tornar-se cooperativo e revelar seu potencial construtivo quando nos arriscamos a encontrar um lugar para ele e quando procuramos pelo seu núcleo de significação.

Se é que entendemos um pouco o inconsciente, sabemos que ele não pode ser engolido. Também sabemos que é perigoso suprimi-lo, porque o inconsciente é vida e esta volta-se contra nós se for suprimida, como acontece na neurose.

O consciente e o inconsciente não formam um todo quando um deles é suprimido e prejudicado pelo outro. Se eles têm de lutar, que seja ao menos uma luta justa, com direitos iguais para os dois lados. Ambos são aspectos da vida. A consciência deve defender sua razão e proteger-se, e à vida caótica do inconsciente também deve ser oferecida a oportunidade de ser atendida — tanto quanto pudermos suportar. Isso significa guerra aberta e colaboração aberta ao mesmo tempo. Evidentemente, é assim que a vida humana deve ser. É o velho jogo do martelo e da bigorna: entre eles, o ferro paciente é forjado num todo indestrutível, um “indivíduo”.

É a isso, aproximadamente, que me refiro quando falo em processo de individuação.¹⁸

O Desenvolvimento do Ego e as Fases da Vida

A evolução do ego é a evolução daquele aspecto do Self que se manifesta no tempo e no espaço; desse modo, uma evolução contínua avança como interação entre uma personalidade realizada centrada no ego e uma inteireza potencial centrada no Self. As formas características dessa interação variam nas diferentes fases da vida. A esse respeito, diz Jung:

A vida é (a) história da auto-realização do inconsciente. Tudo o que há no inconsciente procura a manifestação exterior e a personalidade também deseja expandir-se para fora de suas condições inconscientes a fim de se vivenciar como um todo.¹

O termo “self” pareceu-me adequado para designar esse substrato inconsciente, cujo expoente real na consciência é o ego. O ego está para o Self como o que é movido está para o que move, ou como o objeto está para o sujeito, porque os fatores determinantes que se irradiam do Self circundam o ego de todos os lados e são, portanto, supra-ordenados em relação a ele. Assim como o inconsciente, o Self é um existente *a priori* a partir do qual o ego se expande. Ele é... uma prefiguração inconsciente do ego. Não sou eu que crio a mim mesmo, mas sim aconteço para mim mesmo.²

Essas duas afirmações são um resumo daquilo que diferencia a atitude junguiana em relação à psique das outras abordagens. Esse deslocamento da noção de uma personalidade centrada em torno do ego para o conceito de uma personalidade determinada pelo centro inconsciente e que gira em torno dele, o Self, parece ser, para a maior parte das pessoas, tão difícil de reconciliar com fatos observáveis como foi a teoria de Copérnico na época de sua introdução. Já pareceu óbvio que o Sol girasse em volta da Terra; já pareceu óbvio para a maioria de nós, na atualidade, que nossa vida fosse centrada em nossos egos ou em volta deles.

A abordagem junguiana da psicologia oferece-nos um modo de decifrar as manifestações do centro hipostatizado em nossas vidas individuais. Esse é o método simbólico. Por meio dele, o ego pode encontrar uma posição apropriada de parceria com o Self, o que tornará possível a cooperação mútua.

A evolução do ego pode ser dividida em três fases. A infância é a fase de realização durante a qual uma identidade total não diferenciada começa a “desintegrar-se”, a identidade ego-Self gradualmente se separa e elementos do meio ambiente interagem com potenciais arquetípicos para produzir uma primeira personalidade real. Geralmente, nessa fase, as pessoas e coisas são vivenciadas como “poderes” opressores ou ameaçadores; o ego percebe-os como se fossem

entidades mágicas e, posteriormente, mitológicas. O segundo estágio estabelece a separação entre ego e Self. Nessa fase da vida média ou adulta, a fase do estranhamento ego-Self, as pessoas e coisas são apenas pessoas e coisas. O único poder reconhecido é o do ego — e isso é expresso no ditado familiar “querer é poder”. O terceiro estágio é o do “retorno”, o do preenchimento e realização do potencial da personalidade. O movimento nesse estágio é em direção à totalidade do indivíduo. Os elementos não-rationais pressionam para que haja integração; o ego é arrastado para o restabelecimento de um relacionamento com o Self, não na identidade inconsciente, como na infância, mas sob a forma de um encontro consciente. Em consequência, essa fase não pode ser explorada até que haja um ego suficientemente forte para encarar o Self. Essa fase chega ao fim quando a vida termina; as imagens nas quais o inconsciente fala de morte pareceriam sugerir que o ego então retorna à sua identidade original com o Self. Essa fusão final deve ser preparada pelo encontro consciente, por um relacionamento ego-Self consciente. A existência é simbolicamente vivenciada como um mistério além da própria pessoa, além da capacidade do ego para o entendimento racional, além das pessoas e objetos, como um ser transpessoal que só pode ser compreendido simbolicamente.

A evolução do ego para longe do Self e da volta ao Self pode ser expressa numa curva parabólica; Jung compara-a à curva de um projétil. Suas fases acima enumeradas devem ser entendidas apenas como aproximações de tendências evolutivas, não como estágios de desenvolvimento absolutamente separados. Há muita sobreposição; por exemplo, há em geral aspectos do ego que não podem ser desenvolvidos até a atitude simbólica do “retorno” se tornar disponível.

1. Primeira Infância e Infância

(a) Realidade unitária

Na primeira fase, a primeira infância, a vida opera numa dimensão mágica, naquilo que Neumann denomina uma “realidade unitária” do campo arquetípico.³ A psique da criança parece operar como uma inteireza relativamente indiferenciada, um padrão de respostas instintivas, integradas num campo abrangente, onde a separação sujeito-objeto no sentido adulto ainda não tem nenhuma validade. Essa maneira de operar pode ser comparada ao modo como uma planta ou animal funcionam num campo total. O desenvolvimento do ego divide gradualmente essa “realidade unitária” instintiva numa subjetividade interior e uma objetividade exterior. Üxküll descreve essa completude do animal em seu *Umwelt* da seguinte maneira:

O sujeito e o objeto estão encaixados um no outro de modo a constituir um todo sistemático. Se considerarmos que um sujeito está relacionado com o mesmo ou com diferentes objetos por vários ciclos funcionais, obteremos *insight* dos primeiros princípios da teoria “Umwelt”: todos os animais, dos mais simples aos mais complexos, estão ajustados a seus mundos particulares com idêntica com-

pletude. Um mundo simples corresponde a um animal simples; um mundo bem articulado, a um animal complexo.⁴

Até o momento não há diferença racionalmente vivenciada entre dentro e fora, entre sujeito e objeto, entre psique e soma; isso porque o ego que repousa na divisão dessas categorias ainda não está presente. Neumann cita o exemplo de E.W. Sinnott a respeito do funcionamento da vida orgânica para demonstrar a unidade funcional real de vida “interior” e “exterior”, assim como a realidade desse “conhecimento absoluto” pré-psicológico (pré-ego) do campo abrangente:

Num grupo de micetozoários, os indivíduos são células isoladas; cada um é um pedaço minúsculo e independente de protoplasma que se assemelha a uma ameba diminuta. Eles se alimentam de certos tipos de bactérias encontradas na matéria vegetal em decomposição e podem facilmente desenvolver-se em laboratório. Multiplicam-se por simples fissão, em grandes quantidades. Depois que isso já aconteceu durante algum tempo, ocorre uma curiosa alteração nos membros dessa sociedade individualista. Eles deixam de se alimentar, dividir-se e crescer, e então começam a mobilizar-se de todas as direções rumo a diversos centros e afluem para cada um deles, como descreveu um observador, do mesmo modo que pessoas correndo para uma fogueira. Cada centro exerce sua influência de atração numa certa região limitada e para ele convergem alguns milhares de células que formam uma pequena massa alongada de um ou dois milímetros de comprimento. Essas simples células não se fundem, mas cada uma mantém sua individualidade e liberdade de movimento. Então, a massa toda começa a se arrastar sobre a superfície numa espécie de movimento ondulante, quase como um verme redondo, até chegar a um lugar relativamente seco e exposto, e portanto favorável à formação de esporos, onde se estabelece e se reúne num corpo arredondado. Então tem início uma curiosa atividade. Determinadas células se agarram com firmeza à superfície e formam ali, coletivamente, um disco sólido. Outras, no eixo central da massa, enrijecem as próprias paredes e formam a base de uma haste vertical. Outras ainda, passando por cima das companheiras, dedicam-se ao contínuo crescimento da haste. Acima dessa haste, aglomera-se a principal massa de células, até levantar-se vários milímetros acima da superfície. Estas... mobilizam-se agora para dentro de uma massa esférica que termina a tênue haste, a qual permanece ancorada à superfície pelo disco basal. Nessa massa terminal, todas as células se convertem num esporo arredondado de paredes grossas, que, ao secar e ser soprado pelo vento, pode dar início a uma nova colônia de células separadas do tipo ameba. Em outras espécies, a estrutura é ainda mais complexa, pois a massa ascendente de células deixa atrás de si grupos de indivíduos que, por sua vez, formam rosáceas de ramos, cada ramo terminando numa massa germinal. Nesse processo de agregação, um grupo de indivíduos originalmente idênticos é organizado num sistema onde cada um tem sua função específica e sofre uma modificação específica: algumas células formam o disco, outras a haste e as outras servem como corpos reprodutores.⁵

Neumann comenta que esse exemplo demonstra a força direcionadora de uma realidade unitária transcendente.⁶ Um número infinito de indivíduos unicelulares mutuamente independentes obedecem a um plano aparente que resulta na formação de uma forma diferenciada, através de um desenvolvimento sequencial ordenado. Um desenvolvimento geralmente atribuído ao instinto (e, por isso, a uma entidade quase psíquica) surge aqui, não num organismo, mas

num grupo de “indivíduos” unicelulares; e o centro de direção parece, pelo menos para o nosso estado de consciência e percepção, estar fora desses indivíduos.

O estado da realidade unitária da criança também é caracterizado pela ausência relativa de qualquer diferenciação entre sujeito e meio ambiente, comparável àquilo que Lévy-Bruhl denominou *participation mystique* na psicologia dos aborígenes; o bebê ou a criança age num estado de unidade com tudo o que acontece em torno dele. A criança não é tão influenciada por aquilo que esse meio ambiente faz ou diz, mas pelo que ele é. Mesmo as reações da mãe durante a gravidez podem afetar as reações e o destino da criança e incorporar-se ao seu padrão emocional, como já sugeriu a evidência da regressão hipnótica. Como sabem todos aqueles que têm filhos, o bebê reage instantaneamente a toda alteração emocional ou vibração da mãe e do meio ambiente, não apenas instantaneamente mais simultaneamente, não importa se a mãe está ou não consciente de seu estado. Tanto a atmosfera psíquica é parte do bebê, como descreveu Spitz, que uma privação de amor e proteção nas primeiras semanas e meses tem sérios resultados físicos imediatos. Quando os bebês são criados com perfeita higiene e dieta cuidadosa mas sem contato humano, eles definham e morrem, apesar das excelentes circunstâncias.

(b) Não-integração

A separação dessa realidade unitária inicia-se na primeira fase do desenvolvimento da vida, com o propósito de estabelecer um centro de consciência, um ego. Já estudamos esse processo com alguns detalhes e descrevemos o termo “não-integração”, utilizado por Fordham, com referência a ele.⁷ Em suas palavras:

Esse termo é utilizado para a divisão *espontânea* do Self em partes — uma necessidade manifesta, se é que a consciência realmente vai poder surgir um dia.

Ao escolher essa palavra, tenho em mente uma diferença com desintegração, condição que está associada, na experiência, à destruição ou divisão do ego em vários fragmentos. Ela [a desintegração] pressupõe um ego que já está formado e, conseqüentemente, a experiência constitui um perigo para sua integridade. A não-integração, ao contrário, é concebida como uma propriedade espontânea do Self por trás da formação do ego. Antropomorficamente falando, poderíamos dizer que ela surge de um desejo do Self de tornar-se consciente, de formar um ego dividindo-se.⁸

A partir da totalidade e da unidade aborígine, desenvolvem-se então as várias reações emocionais e perceptuais, tendências arquetípicas, e, por último, mas nem por isso menos importante, a capacidade do ego para a identidade, a consciência e a vontade. Importante observar mais uma vez que esse desenvolvimento do ego é aparentemente iniciado e ocasionado pelo Self. Observa-se a primeira indicação disso quando a criança começa a dizer “eu”, aproximadamente no décimo oitavo mês, pois ao mesmo tempo ela passará a desenhar círculos. Aqui, nos rabiscos espontâneos da criança, ocorre o primeiro aparecimento daquilo que viemos a conhecer como uma representação simbólica do Self. Com certa

freqüência, também, quando a criança tenta afirmar-se ou defender-se do meio ambiente, ela o fará desenhando um quadrado ou círculo.⁹ O Self manifesta-se pela primeira vez como ego dessa maneira.

A não-integração significa não apenas a formação do ego, mas também a divisão sujeito-objeto. A presença de um ego postula uma dimensão de não-ego, o mundo dos objetos “de fora” e o mundo dos arquétipos, emoções e anseios “de dentro”. Isso significa a diferenciação inicial dos arquétipos a partir do campo unitário e o desenvolvimento do potencial de percepção, emoção e ação. Fordham diz o seguinte:

Podemos descrever o não-integrado dizendo que é uma disposição para a experiência, uma disposição para perceber e agir, mas ainda não há percepção ou ação. Ambas chegam juntas à consciência, sem distinção entre sujeito ou objeto. Contudo, elas surgem de fora como se o bebê estivesse à procura do objeto e como se estivesse tentando exprimir-se de maneiras específicas e selecionando seu objeto com o maior cuidado. De fato, presumimos que apenas quando o objeto se ajusta com exatidão ao não-integrado, é que pode ocorrer uma percepção, pois só então somos capazes de conceber um estado de coisas, quando não há distinção entre sujeito e objeto no que diz respeito ao bebê.

Com vistas à amplificação, podemos considerar o que acontece se a correspondência entre o objeto e o não-integrado não é exata. Em primeiro lugar, ela simplesmente não será percebida e nada acontecerá mas, posteriormente, será desenvolvida uma tolerância do objeto que não consegue adaptar-se com exatidão ao não-integrado. Daí surge uma consciência incipiente da distinção entre sujeito e objeto.¹⁰

Já descrevemos esse processo como a realização inicial dos arquétipos, como a acumulação de material perceptual, emocional e comportamental em torno do “arquétipo como tal” por associação de correspondência.¹¹

Agora surge o início da fala-fala no sentido de palavras diferenciadoras, em contradistinção com as palavras prévias de significação “cósmica” geral, quando “mama”, por exemplo, significava tudo desde “leite” até “vá embora”, ou “venha”, ou “quero dormir”. A diferenciação da fala inicia-se ao mesmo tempo em que se diz “eu” pela primeira vez e em que se fazem os primeiros desenhos de círculos e quadrados, e é precedida pelo movimento do “não” que, em nossa cultura, é o sacudir da cabeça. Segundo Spitz, o aparecimento do ego, o dizer “não”, a escolha e a diferenciação coincidem por volta do 18^o mês.¹² A capacidade para rejeitar e escolher entre o certo e o errado são as características intrínsecas necessárias ao desenvolvimento do ego e essas capacidades são produzidas pela intenção do Self.

Nesse estágio, é como se o fragmento do ego ou ego incipiente, que começa pela primeira vez a perceber-se como um foco de permanência, se visse rodeado por uma vastidão de existência da qual é inteiramente dependente, da qual está insuficientemente separado e que aparece como algo completamente dominador. Essa fase na evolução da consciência, tanto do indivíduo como da espécie, foi simbolicamente representada nas imagens do bebê divino (consciência incipiente) no colo da Grande Mãe, isto é, a Mãe-Mundo, o inconsciente aborígine, o Self que é sentido como uma força cósmica opressiva. Para o bebê, a mãe verdadeira realiza esse Self continente. Ela é vivenciada como uma força opres-

siva, amedrontadora, cósmica, doadora de vida. Seu comportamento, emoções e força servem para intermediar os modos como a vida e o Self são antecipados. Para exprimir esse conceito de outra maneira, o estágio de contenção da mãe segue o estágio de completa identidade psicológica entre o ego incipiente e a mãe que, nessa fase, é verdadeiramente a Grande Mãe, o mundo e o Self numa unidade inseparável. Quando o ego do bebê começa a emergir, essa experiência arquetípica da Grande Mãe é projetada na mulher que por acaso é a mãe verdadeira do bebê ou preenche o papel de mãe.

(c) A dimensão mágica

A descrição acima é, naturalmente, uma descrição simbólica. Se quiséssemos utilizar uma imagem mais moderna, um mitologema moderno, poderíamos falar do campo energético mãe-bebê. Mas o bebê ainda não tem essa capacidade de distinguir entre a experiência simbólica e a literal. Nem o esquizofrênico. Para eles, os objetos e as pessoas são as próprias forças que encaramos como simbolicamente representadas ou projetadas. Esse fato pode ser visto na ausência de diferenciação, por parte da criança pequena, entre uma imagem e o objeto que ela representa. Uma garotinha alimentará sua boneca com leite de verdade ou oferecerá uma maçã ao cavalo do livro de figuras. A não-integração inicial dessa singularidade pré-simbólica unitária, daquilo que também poderia ser chamado *Umwelt* ou identidade de campo, engendra um estado que denominei de fase *mágica* do desenvolvimento.¹³ As leis sob as quais a consciência incipiente se engaja no seu encontro com a realidade unitária ainda abrangente não são aquilo que podemos chamar de racional. A operação dessa dimensão mágica do inconsciente também pode ser observada em alguns aspectos da psicologia primitiva. À medida que o desenvolvimento da consciência avança através dos estágios racional e mitológico, essa dimensão mágica retrocederá mas continuará a funcionar como uma dimensão do inconsciente, sempre pronta a compensar, complementar ou perturbar o panorama consciente. A dinâmica dessa dimensão parece estranha e inexplicável à consciência racional. O termo *mágica*, tal como é utilizado aqui, não é empregado para referir-se à “arte que pretende ser ou que acreditamos ser capaz de produzir efeitos nos espectadores por meio da ajuda de forças sobrenaturais ou do domínio das forças secretas da natureza”.¹⁴ Ele não descreve essa manipulação deliberada de forças; eu o utilizo para me referir a certos fenômenos energéticos específicos — físicos e psicológicos — que correspondem a uma dimensão de funcionamento reconhecida de uma forma ou de outra (e chamada de mágica) em toda cultura do passado. Essa dimensão de funcionamento se faz sentir direta e opressivamente sem diferenciação entre imagem, emoção e padrão de ação, ou sem separação entre estes. Qualquer parte de um acontecimento evoca o todo (*pars pro toto*) e qualquer parte pode substituir a outra. As imagens “são” afetos e desencadeiam a ação. Isso constitui aquilo que estamos acostumados a chamar sugestibilidade. Num grau extremo, caracteriza a psicologia da criança e do aborígine. Tudo isso é uma expressão direta da energia arquetípica que pode ocorrer até mesmo depois que a diferenciação do ego já está se processando.

Para o bebê, pode-se presumir que todo objeto e experiência é uma experiência total caracterizada pela equivalência de imagem, afeto e ação. O bebê é rodeado pelo mundo todo-poderoso, focalizado na mãe, e depende dele. A consciência incipiente do ego estabelece uma vigorosa resistência a essa “alteridade” que ameaça absorvê-la e subjugará-la de fora, assim como a “alteridade” interior a dissolve em inconsciência e sono. É necessário um enorme esforço, a primeira luta de poder para resistir ao inconsciente, de dentro e de fora. Na situação pré-simbólica primitiva aborígine, o esforço de poder é conseqüentemente dirigido contra a Mãe, isto é, contra força, tanto interna como externa, que seduziria e atrairia a consciência de volta para o abismo negro, para dentro do ventre materno. Nos rituais primitivos, admite-se que o germe do ego deve ser protegido para não ser devorado pela mãe, pelo mundo da natureza e pelas forças do desconhecido. Esses ritos apotropáicos são, eles próprios, arquetipicamente determinados e não racionalmente inventados. Trata-se de produções espontâneas do inconsciente não-integrado dirigido contra seu próprio anseio de regressão. Tais elementos rituais podem, portanto, surgir espontaneamente do inconsciente sob a forma de compulsões estranhas, tais como o “moonning” descrito no Capítulo 15.¹⁵

No mundo do bebê (entre o nascimento e aproximadamente o segundo ano de idade), assim como no do aborígine (que nos oferece o exemplo mais próximo e observável de um sistema de referência mágico), descobrimos que as manifestações da energia psíquica são predominantemente instintuais, emocionais e afetivas. Assim como o mágico primitivo, através do seu delírio estático, “força” os acontecimentos naturais conforme a sua vontade, o bebê também, graças à mútua identidade instintual, parece coagir a mãe para satisfazer suas exigências através de gritos insistentes e do apelo emocional irresistível de seu desamparo. Para a mãe, as necessidades da criança são idênticas a seus próprios anseios instintivos de amor, e a criança lhes corresponde instantaneamente como em identidade telepática.

Nesse estado de identidade primitivo e infantil, há uma total imersão na mãe, na família, no clã, no grupo, na tribo e na natureza. O “fabricante” ainda está unido ao “fabricado”, o que faz ao que é feito, o lutador ao oponente (a fim de exorcizar um animal, o homem torna-se ele próprio o animal; disfarça-se como o animal ou desenha o animal, como demonstram muitas descobertas da magia das cavernas). Assim, não apenas a mãe mas também o grupo contínuo, a coletividade social, são dotados de numinosidade e poder sugestivo no sistema de referência da magia. Esse fato é importante para a compreensão da autoridade irresistível dos costumes grupais, das convicções grupais e da moralidade coletiva que persiste quando o sistema mágico de referência é conscientemente superado pela racionalidade do ego mas continua a operar como uma dimensão daquilo que então é designado como o inconsciente. No campo das funções inferiores continua, então, uma sensação de identidade irracional com as atitudes, costumes, emoções e julgamentos do grupo, uma sensibilidade extraordinária em relação às suas influências sugestivas e um medo de enfrentar os tabus do grupo, de modo que eles carregam consigo uma ameaça mágica quando são ignorados. Sabemos que a susceptibilidade à sugestão, um aspecto típico da dimensão mágica, atinge seu mais alto grau no aborígine, durante a infância

e quando estamos cansados, sonolentos ou sob a influência de um grupo. Sob hipnose, pode-se sugerir uma insensibilidade à dor suficiente para um parto ou uma cirurgia indolor; nesse estado, a sugestividade já produziu até mesmo uma alteração nos tecidos do corpo. Uma pessoa em transe hipnótico pode apresentar queimaduras de segundo grau a partir do contato com um lápis que o hipnotizador lhe descreve como um fósforo aceso. Em todos esses estados, a autoconsciência individual se enfraquece no que diz respeito à energia do inconsciente e a dimensão mágica é atingida.

Quando o funcionamento mágico predomina, como acontece na primeira fase do desenvolvimento que estamos discutindo, a consciência é incapaz de diferenciar entre a imagem ou característica e o próprio objeto; não há nenhuma capacidade de abstração. Esse é um modo de funcionamento pré-simbólico, inteiramente não reflexivo e emocionalmente atenuado. Na fase mágica, algo que para nós seria um símbolo “é” aquilo a que ele meramente alude. Os aborígines adoram animais, pedras e outros objetos; as crianças adotam um talismã — uma boneca, um paninho ou um animal de estimação. A imagem “é” a força arquetípica; ela põe em funcionamento comportamento e acontecimentos, e até mesmo estados biológicos, de modo análogo à evocação e à resposta instintual, a identidade do campo de *Umwelt* observável em animais.

O funcionamento mágico também se caracteriza por uma predominância marcante de FES (fenômeno extra-sensorial) ou fenômeno telepático que conduz à participação inconsciente e à identidade psicológica com pessoas e acontecimentos que suscitam afeto; daí a extrema sensibilidade do bebê para a qualidade emocional do seu ambiente e sua dependência dela. As dimensões de tempo e espaço só são relativamente válidas ou ficam como suspensas.

Um efeito importante da identidade como um todo no funcionamento mágico é a ausência de diferenciação entre causalidade, vontade, responsabilidade e culpa. Como não se distinguem as causas objetivas, tudo é vivenciado como se fosse subjetivamente motivado e tivesse de ser tratado por meio do tabu e do ritual. O que quer que aconteça — o que quer que seja dito, sentido, feito ou vivenciado — foi desejado por uma “força”, por “eles”, mas o sujeito se sente forçado a fazer algum sacrifício para essa força a fim de aplacá-lo; o funcionamento mágico é caracterizado por temor intenso, culpa e fatalismo. Vemos isso operar em crianças e em mentalidades primitivas, no hábito de culpar invariavelmente a si mesmo e aos outros por todo infortúnio sem considerar a causa natural, impessoal. Também o vemos surgir na psicologia de massa e do bode expiatório, e na desconfiança geral irracional em relação ao estranho ou estrangeiro. O Negro, por exemplo, carrega a projeção do medo que o homem branco tem do lado escuro, espontâneo e instintual que há nele mesmo, o qual deve ser exorcizado quando o negro é encontrado apenas nesse nível; essa é uma área que Laurens Van der Post explorou em seus meticulosos livros a respeito da África.¹⁶

Nesse estado de identidade com o meio ambiente envolvente, magicamente dominador, a sobrevivência psicológica e até mesmo física do bebê dependem inteiramente dos pais (sobretudo da mãe) que são as principais figuras arquetípicas de poder; eles são deuses para a criança pequena. Ela depende não apenas daquilo que os pais fazem ou dizem, mas do que eles *são*, não importa se sabem disso ou não (de fato, quanto menos eles sabem, mais isso acontece). A psique

do bebê ainda não está separada do inconsciente dos pais. O nascimento é meramente físico até esse ponto; uma verdadeira separação psicológica só ocorre muito mais tarde, talvez apenas no sexto ou sétimo ano. Essa identidade psicológica próxima é revelada mais tarde pelo fato de que as crianças pequenas muitas vezes sonham com os problemas dos pais. E como elas próprias ainda estão imersas em seu mundo onírico mágico, pode-se dizer que vivem esses problemas. Isso pode ser particularmente funesto quando a atmosfera familiar é marcada por bondade e preocupação exterior e consciente, mas mantém subjacente uma corrente de ressentimento, hostilidade e tensão não percebidos. Essa atmosfera de hostilidade inconsciente é veneno para o bebê. A presença de conflitos não percebidos e de tensão geral dentro dos pais ou entre eles sempre acrescenta, se é que não origina, sentimentos de culpa nas crianças; a experiência do conflito e a experiência da culpa são quase idênticas; todos nós reagimos à tensão conflituosa com a culpa. Os conflitos dos pais são vivenciados pela criança como se fossem dela própria. A atitude repressiva dos pais ou a rejeição de um em relação ao outro é vivenciada pela criança como repressão ou rejeição de sua própria individualidade; já vimos isso no caso da garotinha asmática que sonhou que estava sendo afastada da ilha pelo povo das cabras.¹⁷

O desenvolvimento do ego ocorre durante a fase mágica em termos do corpo, como foi detalhadamente descrito no Capítulo 15,¹⁸ e esse desenvolvimento oferece o primeiro sistema de referência para a realização de faculdades arquetípicas. A experiência consciente do mundo, a relação sujeito-objeto, surge primeiro em termos da interação entre “eu”-corpo e “eles”-corpo. As imagens que representam conceitos mais amplos quando a experiência do adulto se torna altamente diferenciada e simbólica são formadas no sistema de referência do corpo.

As forças que a criança sente vagamente são *corpos*. Corpos e objetos constelam ou servem de intermediários para aquilo que, de outro modo, é imperscrutável. É assim que funcionam o animismo e o totemismo primitivos. Até mesmo o adulto altamente civilizado retém a imagética do corpo; a maior parte desse material inconsciente se exprime em termos de simbolismo corporal. O corpo tem sido escrito na literatura psicanalítica como a fonte ou origem da experiência simbólica, mas parece mais apropriado dizer que o corpo oferece o *sistema de referência básico* para a experiência simbólica.

As sensações de auto-aceitação, consciência e culpa da criança são basicamente modeladas pela reação que os outros corpos, que são tão importantes, apresentam em relação ao seu próprio corpo e suas funções. Portanto, na mesma proporção em que as expressões corporais — brincadeiras com o corpo; expressões orais, uretrais, anais e genitais — são reprimidas com demasiada rigidez ou emocionalmente rejeitadas, pode haver uma interferência com o desenvolvimento do ego. O aspecto contido do ego que primeiro se manifesta como experiência corporal retém uma carga de intensidade afetiva máxima — porque não liberada; o aspecto contido também se manifesta em sua fixação nesse nível concretista original, na masturbação compulsiva ou na preocupação anal. Essas primitivas “áreas cercadas” reprimidas podem continuar como fontes de perturbação psíquica, com potencial neurótico ou até mesmo psicótico.

(d) *Experiência mitológica*

Gradualmente a preocupação volta-se do nível do corpo para a fantasia em imagens mais gerais e depois em conceitos, e se desenvolve uma consciência de que as imagens ou conceitos não são necessariamente idênticos aos objetos que presumivelmente representam. Esse desenvolvimento pode ser encarado como o início do modo mitológico de experiência,¹⁹ que aos poucos substitui o modo puramente mágico. O ego em desenvolvimento emancipa-se das ameaças mágicas da unidade como um todo, devoradora e dissolvente, por intermédio da atividade da fantasia (*pensamento não diretivo*, na terminologia junguiana). Os impulsos, afetos e elementos arquetípicos que tenderiam a dissolver o ego nascente aparecem como forças ameaçadoras — bruxas, gnomos, demônios, dragões, monstros, feras selvagens — para serem mortos ou aplacados por figuras heróicas, sábias e beneficentes. O estado inicial de inconsciência tende a ser representado em imagens da mãe e do Feminino. O desenvolvimento da consciência e da racionalidade — tal como se afirma contra as “forças continentais” interiores e exteriores até então esmagadoras — é geralmente representado como uma figura masculina que se envolve na busca heróica. É nessa fase mitológica, aproximadamente entre os 6-7 e 12-14 anos, que o pai assume crescente importância; o arquétipo do pai — o impulso para a ordem, a disciplina e a afirmação independente e autoconfiante — impõe a realização através de um guia masculino.

Assim, o simbolismo primitivo mágico do corpo é amplificado e parcialmente substituído na fase mitológica por um simbolismo de “outros” imaginários. Os elementos arquetípicos revelam-se — são realizados — como imagens numinosas de fantasia que contêm certas implicações típicas emocionais e comportamentais. Por exemplo, um sentido de inadequação poderia exprimir-se em atividade oral ou masturbatória compulsiva no nível mágico-corpóreo; no nível mitológico, poderia manifestar-se em fantasias de ameaças de destruição por monstros, feras ou bruxas, ou em redenção pela boa fada. Apenas a consciência racional (depois dos quatorze anos) seria capaz de compreender e verbalizar a experiência em termos simbólicos, abstratos, psicológicos, ou seja, de denominar esse sentimento como uma “sensação de inadequação” e, portanto, adquirir maior distância do afeto.

(e) *Medo*

Nas fases mágica e mitológica, esse sentido de inadequação baseado na desproporção entre o pequeno ego e o poder esmagador do mundo mágico que o rodeia provoca uma reação de medo — medo porque o ego nascente, no qual todas as sensações, emoções, e experiências são encobertas, encontra-se sob a constante ameaça de ser dissolvido pela entidade “maternal” circundante e porque a tentativa de utilizar o próprio poder da pessoa pode levar à retribuição. A importância prática desse fato é que o medo é a uma experiência normal para a criança e não precisa ser combatido, exceto quando patologicamente excessivo. Ele certamente não pode ser completamente racionalizado. Esse medo existencial nunca nos abandonará enquanto vivermos; ele opera como um estímulo transpessoal

para o desenvolvimento da consciência, com o qual se fará oposição àquilo que é temido. Em outras palavras, sem esse medo não haveria desenvolvimento psicológico. Naturalmente, quando o desenvolvimento do ego sofre séria interferência, esse medo pode assumir dimensões excessivas. Mesmo então, ainda poderá ser muito eficaz não tentar apenas racionalizá-lo de modo superficial, mas concretizá-lo e conciliá-lo no nível mitológico, quando esse nível se torna ativado.

Por exemplo, um menino andava tendo pesadelos com uma raposa que ficava parada olhando para ele e não ia embora. Propus a ele que tentasse estabelecer contato com aquela raposa e descobrir o que ela estava querendo. Ele disse o seguinte: “A raposa é um tipo muito arreadio.” Ao que sugeri: “Talvez ela queira que você também seja um pouco mais esperto; veja se consegue acompanhar a raposa e aprender com ela.” Ele achou que poderia tentar; depois disso, a raposa ficou satisfeita. O garotinho deu um passo adiante em seu desenvolvimento psicológico; ele aprendeu a confiar em sua própria astúcia inata, em sua capacidade de raciocínio (e o medo pôde movimentar-se até o ponto de desenvolvimento seguinte). Ao lidar com o medo mágico, é útil portanto fazer uso do arcabouço mitológico, no qual a mente em desenvolvimento é uma mente de imagens. Todos os contos de fadas descrevem como o herói é ameaçado por poderes ou seres mágicos e como se pode lidar com esses poderes. Outro aspecto do medo infantil é que ele inclui o medo do escuro, já que é o medo de ser novamente tragado pelo inconsciente aborígine — o consciente é a luz e o inconsciente é a escuridão. Esse medo é uma ocorrência normal nas crianças.

(f) *Consciência*

A crescente separação do inconsciente e do automatismo inconsciente é sentida como se fosse uma ruptura na ordem natural, que acarreta a opção individual — opção entre certo e errado. Optar significa “matar”, sacrificar as múltiplas possibilidades em favor daquela que é escolhida. Optar envolve o risco de estar errado — por isso leva à culpa. Além do mais, como já observamos, causação, culpa e responsabilidade não se encontram separadas na fase mágica; portanto, um senso de responsabilidade individual, enquanto oposto à ansiedade geral permeada de culpa, se desenvolve na base de sentimentos de culpa pessoais, individualizados. O medo e a culpa, por serem ocorrências naturais na infância, não devem ser combatidos como tais, mas dirigidos para padrões mitológicos que oferecem caminhos psicologicamente viáveis de conciliação e personalização nesse estágio pré-racional. Também é importante que a autoridade dos pais exprima padrões de certo e errado de maneira suficientemente permissiva ou flexível de modo a não sufocar a capacidade do ego para aprender cometendo seus próprios erros. Quando uma pessoa sente que cometer um erro é um acontecimento catastrófico, é levada a evitar a escolha e a decisão. Assim, o desenvolvimento de uma personalidade individual acaba sendo sufocado. É desnecessário dizer que o extremo oposto de um relativismo moral que fracassa em fornecer quaisquer padrões de certo e errado pode ser igualmente desastroso por fracassar em oferecer a primeira e indispensável orientação.

A tendência arquetípica mais importante para o ego em desenvolvimento é o impulso para o estabelecimento de um padrão interior de certo e errado, em vez dos padrões de obediência meramente conciliatórios do nível mágico. A consciência, no início, se desenvolve da forma que Freud chamou o *superego*. Primeiro é vivenciada através da autoridade daqueles seres exteriores que reivindicam o conhecimento do certo e do errado, isto é, os pais. A consciência torna-se cristalizada nos termos em que acaba sendo vivenciada durante o estágio da infância e estes serão predominantemente valores de persona, já que é a adaptação externa aos valores e exigências dos pais e aos padrões culturais daquilo que é considerado como comportamento adequado que estabelece o primeiro sentido de certo e errado (às vezes, esse padrão exterior pode assumir formas um tanto grotescas em relação à predisposição íntima do indivíduo). No início, a consciência parece ser idêntica à persona e ao superego; uma consciência mais individual pode ser desenvolvida quando o sentido da identidade da pessoa se torna idêntica aos julgamentos racionais do ego quando atingimos a meia-idade e somos capazes de questionar a validade dos padrões do superego; apenas mais tarde na vida, nossa consciência mais verdadeira, realmente individual, pode ser encontrada ao preço do conflito e do sofrimento por meio do confronto entre o ego e o Self.

Uma característica da primeira infância é que os sonhos muitas vezes não são, em sua natureza, arquetípicos. Trata-se, na verdade, de sonhos que lidam com a vida total em suas dimensões fundamentais, e geralmente são horríveis e assustadores, já que estão carregados com a numinosidade de um estrato do qual as forças do ego lutam para se libertar. Esses pesadelos não devem ser encarados de maneira demasiado trágica, nem precisamos ser indevidamente perturbados por seu caráter amedrontador ocasional, pois são arquetípicos e introduzem temas que pertencem a uma fase inteiramente diferente e simbólica. Exemplo disso é o sonho de uma criança que se viu dentro de uma banheira repleta de sangue, o qual fluía para dentro de todos os lados. A imagética desse sonho é encontrada no mitraísmo. Nos mistérios mitraicos, colocava-se o iniciante num buraco, abatia-se um touro e seu sangue era derramado sobre ele. Esse era o batismo de sangue, isto é, a iniciação para o mundo do adulto maduro que mata o touro, que ultrapassa a força compulsiva da instintualidade e da emocionalidade. O sonho implica que essa criança será um dia iniciada, talvez drasticamente, na necessidade ou capacidade de “matar seu touro” da compulsão do instinto.

Quando se aproximam da adolescência, meninos e meninas tendem a seguir caminhos um pouco diferentes, como demonstrou Neumann,²⁰ pois, a partir da identidade ego-Self original, a psicologia masculina desenvolve-se em oposição a ela, isto é, em oposição à mãe e ao Self, e, afinal, luta diretamente contra ela (simbolismo do combate ao dragão); já a jovem encontra a si mesma ao manter a identidade original. Em consequência, o ego da mulher apresenta, de modo geral, a tendência de nunca separar-se tanto do instinto e do inconsciente como é o caso do homem. Para a mulher, a identidade e a preocupação com o “pertencer” às pessoas e coisas é natural. O mesmo não acontece com o homem; ele muitas vezes tem dificuldades para encontrar o mundo do pertencer. Portanto, para a mulher, os problemas de relacionamento tendem a surgir de sua dificuldade para aceitar a separação; para o homem, “pertencer” e depender tendem a ser os principais obstáculos.

2. Idade Adulta

No período médio da vida, o período do estranhamento ego-Self, as coisas e as pessoas não são mais vivenciadas como poderes, mas parecem ser apenas pessoas e coisas. O sentido do “numinoso” tende a perder-se. O ego, com sua racionalidade e controle consciente da vontade, é dominante, e a única fonte de poder parece ser o meu “eu” e o “eu” da outra pessoa — está delineada assim a área de combate competitivo. A conexão com o Self aborígene parece ter-se perdido e, quase poderíamos dizer, deve ser perdida. O adulto normal acredita ser senhor do seu próprio destino. Como observamos no Capítulo 15, Jung tem a dizer o seguinte:

É da maior importância para o jovem, ainda inadaptado e que ainda não realizou nada, modelar seu ego consciente tão efetivamente quanto possível, isto é, educar sua vontade. . . Ele deve sentir-se um homem de vontade e poderá seguramente depreciar tudo o mais que existe nele e resolver submeter tudo isso à sua vontade, pois sem essa ilusão ele não poderá adaptar-se socialmente.

Isso já é diferente com uma pessoa que está na segunda metade da vida e que não precisa mais educar sua vontade consciente mas que, para entender o significado da sua vida individual, precisa vivenciar seu próprio ser interior.²¹

Na meia-idade, o ego tem o comando supremo; a fase adulta é governada pela preocupação do ego com a adaptação à realidade externa, com as pessoas e as coisas, principalmente em virtude do impulso de poder que luta para satisfazer às suas necessidades de sobrevivência e controle competitivo, e evitar o desprazer. Essa é a época do controle monárquico do ego, controle que repousa num sentido de permanência, independência e racionalidade, que é estruturado e que se mantém unido através da autodisciplina. A tarefa do ego, agora, é adaptar-se ao mundo “real” externo através do desenvolvimento e da utilização das funções superiores; esse desenvolvimento também envolve a repressão das funções inferiores. Essa repressão é agora inevitável em vista das adaptações ao trabalho e à sociedade que exigem a utilização das nossas funções mais desenvolvidas. A racionalidade, a vontade consciente e a determinação agora governam supremas.

Como a adaptação se refere primariamente ao mundo externo, o introvertido tem muitas dificuldades com ela. O introvertido natural pode com frequência sentir-se um fracasso nessa fase da vida, porque todas as exigências correm na direção oposta. O extrovertido que ingressa em clubes e organizações tira isso de letra, enquanto o introvertido não consegue ter êxito. Não há remédio para isso, a não ser dizer-lhe que um dia levará a melhor enquanto o extrovertido encontrará dificuldades, quando os papéis se invertem e a necessidade de introversão consciente surgir, na segunda metade da vida. Naturalmente, a vida do introvertido não é nada facilitada pelo simples fato de que o mundo em geral ainda deprecia a atitude introvertida e valoriza muito a adaptação extrovertida.

Na meia-idade, a única realidade psíquica parece ser a experiência subjetiva que o ego tem de si mesmo; ainda mal conseguimos tomar conhecimento de qualquer outro mundo interior. Isso significa que, nesse estágio, deve ocorrer maior realização e confronto da energia arquetípica através dos problemas de relacionamento interpessoais do indivíduo. A preocupação do ego é com o mundo exterior;

o inconsciente compensa isso ao confrontá-lo com a realidade psíquica interior em termos de personalizações ou projeções externas. A realização arquetípica apresenta-se agora em termos de imagética concreta pessoal — isto é, em termos de simbolismo pessoal dos seres e objetos familiares. Bill e Susan tendem a incorporar o Yang e o Yin, ou o bem e o mal, em seus aspectos problemáticos; já não lidamos mais com salvadores ou bruxas. Agora o ego também pode vivenciar-se como uma pessoa psicológica concreta; apenas quando a sombra, aquilo que é mau, se realiza no companheiro e não numa imagem mitológica remota é que eu posso tornar-me inteiramente “eu” e medir minha vontade e meus esforços diante de uma realidade concreta. Enquanto a sombra representava um vago terror na noite ou um duende, não houve possibilidade de encontrar o arquétipo central na personalidade da pessoa. O passo para a conscientização arquetípica através das relações interpessoais precisa ser dado, evitando a imprecisão da *participation mystique*, e deve ser conscientemente vivenciado no simples valor nominal antes de ser reconhecido como uma expressão externa de um fato interior.

Operamos agora em termos de nós mesmos *versus* o mundo que está *ali*, fora de nós, pois descobrimos que não somos apenas os nossos corpos; contudo, ainda não descobrimos que também não somos apenas os nossos egos. Portanto, todo o “não-eu” que não está *aqui* está *ali*, lá fora. O único lugar em que podemos encontrar a sombra, o animus ou a anima — a parte ou aquelas partes de nós mesmos das quais não estamos conscientes — é através da outra pessoa. As influências corretivas em nossas vidas ocorrem, portanto, por meio da projeção, do encontro com nossos competidores, com nossos inimigos e com os seres que amamos. No que nos diz respeito, eles todos são obviamente aquilo que vemos neles (e como poderia ser diferente, já que o vemos com tanta clareza?). Mas essa ilusão ainda é essencial, pois através dela chegamos a conhecer a nós mesmos como “eu” e a testar nossa força contra o “não-eu” que encontramos no mundo exterior.

Por outro lado, o próprio fato de a personalidade estar exclusivamente revestida com a consciência racional e com o ego significa que também há uma dissociação da personalidade cada vez mais completa, pois tudo o que é inaceitável para esse ego é afastado sob a forma da sombra oponente e projetada. A função de compensação do inconsciente só se inicia de fato nesse estágio de completa dissociação ou de não-integração psíquica. Para a criança, o inconsciente é uma extensão vagamente delimitada do seu consciente nebuloso, mas, na segunda fase, começa a estar em desacordo com o funcionamento consciente. A personalidade se desenvolve quando enfrenta a oposição e tem de aprender a transformá-la em compensação e cooperação, no estágio exterior. Na última parte da vida, isso tem de ser alcançado em relação ao “tu” interior e ao “tu” ou Outro infinito transpessoal, o Self.

À medida que a sombra se diferencia, ela passa a funcionar como uma personalidade separada que consiste nas características pessoais inaceitáveis para os ideais do ego. De modo semelhante, o animus ou anima (as tendências espirituais, separadoras e afirmativas ainda não assimiladas e os ímpetus instintivos, emocionais e conectivos) fazem sentir suas influências nas projeções. As atrações e aversões apresentam-se então para nós nos primeiros problemas externos com o parceiro. Pela primeira vez, encontramos o desafio da necessidade de relacionamento, no qual um “eu” desenvolvido, não mais idêntico ao “não-eu”, con-

fronta conscientemente um “não-eu” e é confrontado pela necessidade de conviver bem com ele. Desnecessário dizer que, nessa fase inicial de atração e repulsão em virtude da projeção, esse relacionamento real ainda está muito fora de alcance. Nessa fase da vida, os relacionamentos são primeiro encarados em termos de seus elementos extrovertidos — fazemos amizades, nos apaixonamos, vivenciamos a incompatibilidade, e tudo isso é geralmente atribuído a outra pessoa.

O confronto com o mundo exterior — a necessidade de nos estabelecermos com êxito em relação à sociedade, ao trabalho, à família e aos relacionamentos interpessoais — é agora a Vida. Mas o verdadeiro relacionamento requer uma consciência da sombra, do animus ou anima, para que eles não distorçam nossa visão do “outro” através da projeção deles; por isso, a possibilidade de relacionamento pertence essencialmente à segunda metade da vida.

A interpretação e o trabalho terapêutico, quando ocorrem durante essa fase, verificam-se primeiro em termos de interpretação e direção no nível do objeto, através da descoberta de adaptações defeituosas à realidade externa. Devemos nos preocupar particularmente com os efeitos na adaptação externa da separação insuficiente do mundo dos pais e dos complexos disruptivos que foram condicionados através das influências dos pais. Essa é, portanto, a fase em que se torna viável a habitual interpretação psicanalítica redutiva — que interpreta os problemas da personalidade em termos das dificuldades infantis. Nesse nível de experiência, é útil dizer o seguinte: eu reajo desse ou daquele modo porque isso e aquilo aconteceram entre mim, minha mãe e meu pai, etc. O adulto tem de entender como se tornou aquilo que é em termos de interação com as outras pessoas (podemos acrescentar que os elementos infantis aqui encontrados também podem ser descritos em termos diretos tais como “medos de castração” porque, no nível infantil, não há diferença entre castração simbólica e real).

Quando ocorrem sentimentos de culpa no nível adulto, devem ser convertidos em responsabilidade racional, promovendo-se a conscientização de que uma lei de causa e efeito está operando. Quando alguém sente que está errado ou que algo está errado, então *deve* ter algo a ver com isso e é pessoalmente responsável por tomar uma atitude e controlar-se — e até mesmo por mudar a si próprio. A pessoa tem de aprender o que fazer e como fazê-lo, diferentemente da criança ou do aborígene para os quais tudo é desejado por poderes que eles não podem controlar e dos quais sentem que são vítimas.

O perigo dessa fase é a assimilação do ego pelo Self; uma separação insuficiente, na qual o ego é fascinado pelo inconsciente coletivo, sucumbe a sonhos em vigília, vive na fantasia e confunde fantasia com realidade; ou então as aspirações da pessoa são tão grandes e inflexíveis que, na verdadeira realidade, nada ou muito pouco pode ser realizado. Isso porque a conscientização do aqui e agora requer uma renúncia à infinidade de possibilidades da Grande Visão intuitiva em favor dos seus poucos e finitos aspectos limitados, os quais podem concretizar-se através da concentração e do trabalho. Esse problema apresentou-se para um jovem paciente no seguinte sonho: “Eu queria tomar um ônibus, mas não tinha dinheiro para pagar a tarifa de quinze centavos porque não queria trocar uma nota de cinco dólares. Logo, fui posto para fora do ônibus.” Se o ego falha ao fornecer energias para as tarefas aparentemente pequenas e limitadas que se apresentam porque só quer lidar com grandes idéias, então ele não pode se mover,

perde o ônibus, e a personalidade não está pronta para a próxima fase, a da reintegração ego-Self.

3. Velhice

As próprias observações de Jung esclarecem melhor nossa consideração sobre a fase final da vida.

As estatísticas mostram um aumento na frequência de depressão mental nos homens de aproximadamente quarenta anos. Nas mulheres, as dificuldades neuróticas em geral começam um pouco mais cedo. Vemos que, nessa fase da vida — entre trinta e cinco e quarenta anos —, está em preparação uma importante alteração na psique humana. Inicialmente, não se trata de uma alteração consciente e impressionante; é mais uma questão de sinais indiretos de uma mudança que parece surgir no inconsciente. . .

Os freqüentíssimos distúrbios neuróticos da idade adulta têm todos uma coisa em comum; eles querem levar a psicologia da fase jovem para além do limiar da assim chamada idade do discernimento. . .

Assim como antes o neurótico não podia escapar da infância, agora ele não pode romper com sua juventude. Ele recua diante dos pensamentos tristes relativos à idade que avança e, ao sentir que as perspectivas que se lhe apresentam são insuportáveis, esforça-se sempre para olhar para trás. Do mesmo modo que a pessoa infantil recua diante do desconhecido no mundo e na existência humana, assim também o homem maduro recua diante da segunda metade da vida. É como se tarefas desconhecidas e perigosas esperassem por ele ou como se fosse ameaçado por sacrifícios e perdas que não quer aceitar. . .

As pessoas de mais idade deveriam saber que suas vidas não estão ascendendo e se expandindo, mas que um inexorável processo interior força a contração da vida. Para um jovem, é quase um pecado, ou pelo menos um perigo, preocupar-se em demasia consigo mesmo; mas, para a pessoa que está envelhecendo, é um dever e uma necessidade consagrar séria atenção a si mesma. . .

Um ser humano com certeza não chegaria aos setenta ou oitenta anos de idade se essa longevidade não tivesse nenhum significado para a espécie. A parte vespertina da vida humana também deve ter sua própria importância e não pode ser apenas um suplemento desprezível para a manhã da vida. . . Quem quer que carregue para a tarde a lei da manhã. . . tem de pagar por isso com o dano da própria alma, tão certamente como o jovem em crescimento que tenta levar seu egoísmo infantil para a vida adulta tem de pagar por seu erro com o fracasso social. . .

Olhar para trás é particularmente fatal para essas pessoas. Para elas, uma expectativa e um objetivo no futuro são absolutamente necessários. É por isso que todas as grandes religiões mantêm a promessa de uma vida no além. . . que torna possível ao homem mortal viver a segunda metade da vida com tanto propósito e objetivo como a primeira.²²

Agora as repressões da primeira metade da vida que serviam ao desenvolvimento do ego já não podem mais ser mantidas. Agora será apresentada a conta daquilo que se evitou nos anos anteriores. Tudo o que foi deixado para trás tinha mesmo de ser deixado para trás porque não era adequado à adaptação externa, ao sucesso e à utilização prática, exigências essas que agora devem ser ouvidas e compreendidas. As questões se apresentam: quem sou eu? Para que estou aqui? Qual é o significado da minha existência? Em que direção estou indo? Qual é a

minha própria história — isto é, qual é o significado ou mito atrás daquilo que aparece como o conflito ou (muitas vezes) o aparente caos da minha existência?

As exigências do inconsciente não forçam mais a adaptação externa — a menos que, naturalmente, as necessidades da fase precedente não tenham sido atendidas de forma adequada. Se nos atrasamos durante a jornada ainda teremos de compensar as tarefas não efetuadas. Mas quando o desenvolvimento do ego e a adaptação externa forem adequados, as necessidades de desenvolvimento mudarão nessa altura. Sentiremos a exigência de adaptação ao mundo de dentro relativamente desconsiderado, o mundo do *Urgrund* psíquico, o terreno aborígine do ser que “não é deste mundo”, que não é idêntico ao mundo externo “real” e às suas necessidades. A psique objetiva, o transpessoal, o infinito, tal como se manifesta no aqui e agora como um anseio de reconhecimento individual em termos do mito do ser da pessoa, deve ser agora encarada conscientemente. A exigência de adaptação dirige-se para o Self como uma realidade transpessoal simbólica e um mistério. Isso significa que a abordagem simbólica da existência — a abordagem na qual os fenômenos da vida apontam para além de si mesmos em direção à experiência do inefável — deseja ser aceita.

Não se pode mais lidar com a sombra, a alma e o animus unicamente através das suas projeções nas outras pessoas. Eles devem ser confrontados interiormente. O Self exige ser confrontado com a lei de “inteireza” da vida individual da pessoa; a moralidade coletiva já não basta. Tornamo-nos especialmente conscientes dos conflitos intrínsecos da existência: conflitos de tendências, deveres, amores, responsabilidades e compromissos, de exigências externas *versus* necessidades interiores. A existência parece confrontar-nos sob a forma de opostos aparentemente irreconciliáveis que nos crucificam; a divisão interior abre-se amplamente diante de nós. Esse estado pode conduzir à realização daqueles opostos que não devem ser resolvidos por esforços do ego racionais ou determinados pela vontade, que devem ser suportados e finalmente reconhecidos em seu significado simbólico como expressões do próprio jogo da vida.

Os impulsos e anseios que antigamente tinham de ser reprimidos em favor da unificação da personalidade sob o domínio do ego, as tendências ou características que eram inúteis ou até mesmo constituíam um estorvo à adaptação externa, pedem agora para ser realizados em nome de uma totalidade integral do ser da pessoa como um todo. O ego encontra-se delimitado pelo Self. Antigamente, a personalidade era comprometida por afirmação insuficiente do ego; agora o perigo psicológico vem da tentativa do ego de manter sua atitude ditatorial e de auto-suficiência. Mas paradoxalmente o ego não pode e não deve sequer tentar renunciar ao controle. Em vez disso, tem de vivenciar conscientemente suas limitações e sua relativa falta de poder diante da realidade da psique objetiva — o mistério do “tu” transpessoal. Como diz a lenda judaica:

Quando chega o momento de sair do ventre para o mundo exterior, o anjo dirige-se à alma: “Chegou a hora de saíres para o mundo exterior.” A alma objeta: “Por que queres fazer-me entrar no mundo exterior?” O anjo replica: “Saiba que, assim como foste formada contra a tua vontade, agora também nascerás contra a tua vontade, e contra a tua vontade morrerás, e contra a tua vontade prestarás conta de ti mesma diante do Rei dos Reis, o Ente Sagrado, seja Ele louvado.” Mas a alma reluta em deixar seu lugar. Então o anjo dá um piparote de encorajamento no nariz

do bebê, faz extinguir a luz em sua cabeça e carrega-o para o mundo contra a sua vontade. Imediatamente a criança se esquece de tudo aquilo que sua alma viu e aprendeu, e entra no mundo chorando, pois perdeu um lugar de proteção e segurança e sossego.

Quando é chegada a hora de o homem deixar este mundo, o mesmo anjo surge e lhe diz: "Tu me reconheces?" E o homem retruca: "Sim; mas por que vieste até mim hoje e não vieste em nenhum outro dia?" O anjo responde: "Para levar-te embora do mundo, pois a hora de tua partida é chegada." Então o homem pôe-se a chorar e sua voz penetra todos os cantos do mundo, mas nenhuma criatura pode ouvir sua voz, a não ser o galo. O homem argumenta com o anjo: "De dois mundos levaste-me embora e para este mundo me trouxeste." Mas o anjo o faz lembrar: "Não te disse que foste feito contra a tua vontade, e que nascerias contra a tua vontade, e que contra a tua vontade morrerias? E é contra a tua vontade que terás de prestar contas de ti mesmo diante do Ente Sagrado, louvado seja Ele."²³

O conflito aberto entre o ego e o não-ego e a experiência das limitações do ego prepara a consciência para sua última limitação: a morte física. Aproximadamente na metade da vida costumam surgir os primeiros sonhos com a morte, numa forma um tanto mascarada e velada, via de regra, simplesmente como um lembrete de que agora ela tem de ser levada em conta. É como a jusante para um barco que subiu, atingiu a altura máxima e agora está começando a descer. Não é possível manter a altura; o progresso da vida agora está declinando, mas continua tão dirigido para um objetivo como foi na subida. O Self, que criou o ego e depois se retirou, ressurgue agora para ser encarado e engajado no diálogo. Vivencio agora a mim mesmo como um "não-eu", antagonizado por entidades psíquicas pelas quais não posso responder, que tem desejos, intenções e significados muito diferentes daquilo que eu desejo e pretendo.

Se o ego não pode reorientar-se conscientemente para essa "mudança de vida", que ocorre para ambos os sexos, e se torna consciente de seus limites nesta fase, isso tende a resultar em psicopatologia. Todos nós conhecemos exemplos de depressões "inexplicáveis" em pessoas bem-sucedidas; parece impossível para todos que o executivo no auge do sucesso se torne um alcoólatra ou que decida pular da janela do vigésimo andar no dia do jantar em sua homenagem.

A função compensatória do inconsciente e do Self produz agora cada vez mais símbolos e imagens de uma realidade transcendental, unitária. A força motriz da existência não é mais investida em nós mesmos ou em outras pessoas, mas em algo que está além de nós ou por trás do mundo dos objetos. Agora é a hora da conscientização de que "tudo o que é transitório é apenas um símbolo."²⁴ A liberdade e a iniciativa criativa tornam-se possíveis através da experimentação consciente com as possibilidades de compreender nossas naturezas até o momento inacessíveis, que com frequência se revelam diferentes daquilo que esperamos — ou mesmo receamos.

Foi a respeito dessa fase que Jung originalmente formulou seu conceito do processo de individuação — quando nos tornamos nós mesmos e cumprimos nosso papel à medida que nos movemos de uma origem desconhecida e incognoscível do ser para a existência separada através da ilusão da permanência do ego e da supremacia da vontade do ego e depois nos voltamos à fonte aborígine, carregando conosco os frutos da consciência que conseguimos enquanto percorríamos a trajetória da curva. Torna-se particularmente importante durante a descida olhar

para nossos problemas e nossas delimitações e dificuldades em termos mais simbólicos que causalistas e redutores; não mais dizer que somos dessa ou daquela maneira porque mamãe e papai fizeram isto ou aquilo para nós, mas perguntar: "Que proveito posso tirar disso? O que significa, em termos de minha inteireza potencial, que eu tivesse de me tornar assim a fim de desenvolver o como e o aonde? Qual é o significado dos meus problemas e o que tenho de realizar nesta vida?" A liberdade e a iniciativa criativa devem ser encontradas na utilização das capacidades do ego consciente para trazer à consciência as intenções da sombra, do animus, da anima e do Self dentro dos limites daquilo que é humanamente possível. Desse modo, fazemos um jogo de improvisação experimental e o jogo que jogamos é a vida.

Lembremo-nos do sonho da jovem que descrevemos no Capítulo 6.²⁵ Seu padrão de personalidade foi deformado pela constante invasão disruptiva de ódio e ressentimento que reiteradamente a levavam a assumir atitudes e situações que pareciam estar solicitando punição, às quais ela então reagia com martírio paranoide e com mais ressentimento. Sua análise revelou tanto o condicionamento infantil como o efeito deste em suas reações psicológicas. Mas o que deveria ela fazer com esses *insights*, apenas? O sonho dá uma indicação: "Eu estava sentada numa sala de aula. O professor apresentava uma charada numa língua estrangeira, cuja resposta era: 'É a crucificação porque a cruz é a árvore da vida.'" Esta foi a resposta que o inconsciente forneceu à charada do significado vital do seu dano durante sua infância: a destrutividade deveria ser vivenciada *como se* fosse infligida sobre ela de modo que ela pudesse crescer ao sofrê-la no confronto consciente. O mito da sua vida lhe foi revelado como o de favorecer a vida ao sofrer conscientemente o mal — não apenas o da outra pessoa mas principalmente o seu próprio — em vez de representá-lo. Desse modo, o mistério do Self fundamental deveria ser encontrado por ela — talvez um martírio mais profundo e mais verdadeiro no sentido literal, original do termo, que significa "testemunha" do mistério.

Outro exemplo de apresentação simbólica do mistério da existência da pessoa é o de um homem que começou a fazer análise tarde na vida. Como resultado da sua educação estritamente fundamentalista, ele conhecia todas as regras de certo e errado, mas seus sentimentos estavam sufocados: sua vida, paralisada (trata-se do mesmo homem que teve o sonho de um navio que navegava contra o vento, mas que estava completamente parado).²⁶ Ele se viu defrontado com a necessidade de encontrar significado nessa estagnação. No decorrer da análise, aprendeu a compreender a natureza do seu problema; percebeu que era incapaz de estabelecer contato com seus sentimentos, mas não conseguia ir além dessa conscientização. Então teve os seguintes sonhos, com apenas uma semana de diferença:

"Eu estava numa carruagem, uma carruagem fora de moda, do século XIX. Ia comigo uma mulher muito atraente, toda vestida de preto, com uma gola alta e dura, e uma expressão muito séria num rosto inteiramente pálido. Ela estava em silêncio e eu me senti profundamente atraído por ela; tive a sensação de que ela guardava consigo os significados preciosos da minha vida. A carruagem começou a mover-se, e enquanto a mulher aparentemente segurava as rédeas nas mãos, gradualmente começou a deixar o solo e subir no ar."

“Eu estava na cama com meu irmão, em posição invertida. Um cachorrinho tentou subir na cama, mas meu irmão jogou-o longe. Então ouvi, vinda de muito longe, a voz da minha avó a chamar-me: ‘Faltam cinco minutos para as quatro!’”

A esse irmão, ele associou uma perspectiva de vida rígida, tradicional, inflexível e condicionada pelo orgulho; ao cachorrinho, a vida instintiva e emocional. A avó já estava morta há muito tempo. Quatro horas foi a hora em que ele teve um ataque do coração no dia anterior (ele tinha vivido com uma doença crônica do coração nos últimos vinte anos). Quatro horas também era, para ele, o momento do cafezinho quando, como dizia, a gente deixa de lado o que está fazendo, sai para comer ou beber alguma coisa e volta ao trabalho revigorado.

No primeiro sonho, esse homem está na carruagem com um aspecto de sua alma que parece pertencer a outro mundo, a um passado remoto. Algo que precede sua vida atual leva-o para longe da Terra, em direção ao céu, isto é, em direção à morte. Ela parece guardar a realização pela qual ele tanto anseia, enquanto a carruagem deixa o solo. A avó no segundo sonho é a mãe ancestral, o “solo básico”, a “origem” que o avisa que faltam cinco minutos para o intervalo, a interrupção temporária do trabalho, que deverá chegar sob a forma de um ataque do coração. Ele morreu no mesmo dia em que teve esse sonho. Contou-me o sonho de manhã e, naquela tarde, entrou em colapso e morreu instantaneamente de ataque cardíaco.

Esses sonhos contêm uma mensagem impressionante. A morte é apresentada como um intervalo para o cafezinho, uma interrupção transitória do trabalho diário que visa ao descanso. O sonho diz o seguinte: você se confronta com seu irmão; você está preso ao seu problema de sombra, que o torna incapaz de aceitar o novo impulso, o cachorrinho que quer pular para dentro. Não se preocupe. É hora de fazer um intervalo, uma pausa, antes de voltar ao trabalho. A estruturação da sua alma ainda está sintonizada com um período passado e não pode adaptar-se a novas exigências; por isso ela leva para longe da Terra. A morte surge aqui não como uma ameaça, mas como uma realização, uma próxima fase temporária, em vista das limitações inerentes à estruturação consciente desse homem dentro da sua vida.

Jung resalta a importância de tal atitude em relação à morte em seu ensaio “The Soul and Death” [“A alma e a morte”].

Muitos jovens têm, no fundo, um medo apavorado da vida (embora, ao mesmo tempo, a desejem intensamente), e um número ainda maior de idosos tem o mesmo medo da morte. De fato, sei que as pessoas que mais temiam a vida quando jovens acabaram sofrendo da mesma maneira por medo da morte. Quando elas são jovens, diríamos que têm resistências infantis em relação às exigências normais da vida; deveríamos realmente dizer o mesmo quando são velhas, pois estão igualmente amedrontadas pelas exigências normais da vida. Estamos tão convencidos de que a morte é simplesmente o fim de um processo, que em geral não nos ocorre concebê-la como um objetivo e uma realização como concebemos sem hesitação os objetivos e propósitos da vida jovem em sua ascensão.

... A vida é teleologia *par excellence*; é a luta intrínseca por um objetivo, e o organismo vivo é um sistema de objetivos dirigidos que procuram realizar-se. O fim de todo processo é o seu objetivo. O fluxo de energia é como um corredor que luta com o maior esforço e o máximo dispêndio de energia para alcançar seu objetivo. A juventude que almeja o mundo e a vida, para a realização de grandes espe-

ranças e objetivos distantes, é o anseio teleológico óbvio da vida que imediatamente se transformará em temor da vida, em resistências neuróticas, depressões e fobias, se em algum ponto permanecer agarrado ao passado, ou se evitar os riscos sem os quais o objetivo despercebido não pode ser atingido. Com a chegada à maturidade, no zênite da existência biológica, o impulso da vida para um objetivo não se detém absolutamente. Com a mesma intensidade e irresistibilidade com que abriu caminho para a subida antes da meia-idade, a vida agora empreende a descida; isso porque o objetivo já não reside mais no ápice, mas no vale onde a ascensão se iniciou. A curva da vida é como a parábola de um projétil que, ao ser perturbado em seu estado inicial de inércia, sobe e depois volta a um estado de repouso.

A curva psicológica da vida, no entanto, recusa-se a entrar em conformidade com essa lei da natureza. Às vezes, a falta de harmonia inicia-se logo na ascensão. O projétil ascende biologicamente, mas psicologicamente se retarda. Perambulamos atrás dos anos, acariciando nossa infância como se não pudessemos nos separar dela. Fazemos parar os ponteiros do relógio e imaginamos que o tempo ficará parado. Quando, depois de um certo atraso, alcançamos finalmente o topo, mais uma vez nos fixamos psicologicamente para descansar e, embora possamos nos ver escorregar do outro lado, agarramo-nos (mesmo que apenas com olhares saudosos ao passado) ao cume que uma vez foi alcançado. Assim como, anteriormente, o medo era um estorvo para a vida, agora ele se interpõe no caminho da morte. Podemos até mesmo admitir que o medo da vida reteve-nos na subida da ladeira, mas é exatamente devido a esse atraso que mais reivindicamos o direito de nos agarrar firmemente ao cume que agora atingimos. Embora possa ser óbvio que, apesar de todas as nossas resistências (agora tão profundamente deploradas), a vida se reafirmou, não prestamos nenhuma atenção e continuamos tentando fazê-la parar. Nossa psicologia perde, então, sua base natural. A consciência fica lá no alto, enquanto a curva da parábola desce e afunda com velocidade cada vez maior.

A vida natural é o solo nutriente da alma. Quem fracassar ao acompanhar a vida permanecerá suspenso, tenso e rígido no ar. É por isso que tantas pessoas ficam enfadonhas na velhice; elas olham para trás e se agarram ao passado com um medo secreto da morte em seus corações. Retiram-se do processo da vida, pelo menos psicologicamente, e em conseqüência permanecem fixas como pilares nostálgicos de sal, com lembranças vívidas da juventude mas nenhuma relação viva com o presente. Da metade da vida em diante, só permanece fundamentalmente vivo aquele que está pronto a *morrer com a vida*. Isso porque, na hora secreta do meio-dia da vida, a parábola é invertida e é a morte que nasce. A segunda metade da vida não significa ascensão, desdobramento, crescimento, exuberância, e sim morte, já que o fim é seu objetivo. A negação da realização da vida é sinônimo de recusa em aceitar seu fim. Ambas significam não querer viver, e não querer viver é idêntico a não querer morrer. O crescimento e o definhamento perfazem a mesma curva.²⁷

É vital encararmos o fato de que devemos viver nossas vidas à luz — e à sombra — da consciência de que, por um lado, a permanência é uma ilusão mas que por outro, no que diz respeito à psique, há uma continuidade de desenvolvimento e existência psíquica. Não viveremos plenamente a não ser que possamos viver como se cada momento a ser vivido fosse o último, e ao mesmo tempo como se o período da nossa existência fosse infinito; como se o tempo à nossa disposição fosse limitado e ilimitado, insubstituível e descartável.

A questão decisiva para o homem é a seguinte: estará ele ou não relacionado a algo infinito? Essa é a questão indicativa da sua vida, apenas se soubermos que aquilo que verdadeiramente conta é o infinito, poderemos evitar fixar nosso interesse em futilidades e em todos os tipos de objetivos que não são verdadeiramente importantes. Por isso, exigimos que o mundo nos ofereça o reconheci-

mento de qualidades que encaramos como posses pessoais: nosso talento ou nossa beleza. Quanto mais um homem coloca ênfase em haveres falsos e quanto menos sensibilidade tem em relação ao que é essencial, menos satisfatória é sua vida. Ele se sente limitado porque tem objetivos limitados, e o resultado é inveja e ciúme. Se compreendemos e sentimos que aqui nesta vida já temos uma ligação com o infinito, então os desejos e atitudes se alteram. Na análise final, só valem alguma coisa devido ao essencial que incorporamos e, se não o incorporamos, a vida é desperdiçada. Também em nossos relacionamentos com as outras pessoas, a questão crucial é saber se um elemento de infinidade está expresso no relacionamento.

O sentimento do infinito, no entanto, só pode ser atingido se estivermos ligados ao extremo. A maior limitação do homem é o "self"; ela se manifesta na experiência: "Mas eu sou *apenas* isso!" Somente a consciência do nosso estreito confinamento no Self forma o elo com a ilimitabilidade do inconsciente. Com essa consciência, vivenciamos a nós mesmos simultaneamente como limitados e eternos, como uma coisa e outra ao mesmo tempo. Quando sabemos que somos únicos em nossa combinação pessoal — isto é, basicamente limitados — possuímos também a capacidade de nos tornar conscientes do infinito. Mas não antes disso!²⁸

A vida sempre me pareceu como uma planta que vive do seu rizoma. Sua verdadeira vida é invisível, está oculta no rizoma. A parte que aparece acima do solo dura apenas um único verão. Depois ela definha — aparição efêmera. Quando pensamos no crescimento e na decadência sem fim da vida e das civilizações, não podemos escapar à impressão de absoluta nulidade. Contudo, nunca perdi a sensação de algo que vive e resiste por debaixo do eterno fluxo. Aquilo que vemos é a flor que passa. O rizoma permanece.²⁹

Terapia

É impossível fazermos, aqui, uma consideração exaustiva ou até mesmo adequada do processo de terapia, da interpretação de sonhos, do encontro analítico, da transferência e da contratransferência. Esses tópicos são tão fundamentais e complexos que o máximo que podemos empreender é um esboço de seus contornos. Cada um exigiria todo um livro. Além disso, nem a interpretação dos sonhos nem a direção do encontro terapêutico podem ser aprendidas nem mesmo adequadamente compreendidas apenas a partir de uma apresentação teórica. Também devemos nos lembrar de que a apresentação sistemática nos capítulos precedentes é uma descrição simbólica — nada mais, nada menos. É a "melhor fórmula ou descrição possível de um fato relativamente desconhecido — fato que é, todavia, reconhecido ou postulado como existente" — um fato, ou melhor, fatos, que operam de modo muito diferente da maneira sistemática como aparecem numa apresentação meramente teórica.

Como base de uma compreensão geral do processo terapêutico, é preciso lembrar que foi postulada uma lei fundamental de interação entre consciente e inconsciente: o inconsciente relaciona-se ou não com a personalidade consciente exatamente como a própria perspectiva consciente aborda ou não o inconsciente. Se desconsiderarmos ou ignorarmos os anseios, exigências e necessidades do inconsciente, descobriremos que ele não está em posição de compensar de forma construtiva ou de contribuir dentro de um âmbito dinâmico, mas que é forçado a perturbar e a sabotar, a compensar de forma destrutiva. Por outro lado, se pudermos levar em consideração os elementos e as necessidades do Self — considerando-o no seu sentido mais amplo, como é expresso na psique objetiva — se tentarmos canalizar as necessidades interiores para expressões compatíveis com as necessidades e limitações das nossas fases de desenvolvimento, e também das nossas exigências racionais e externas, então o inconsciente apresentará a tendência de cooperar. Embora possamos não estar em posição de atender as exigências inferiores, o fato de prestarmos atenção a elas acarretará uma resposta mais cooperativa que perturbadora. Se tentarmos dar o melhor de nós e no entanto ainda falharmos, pelo menos receberemos indicações a respeito de como e de por que falhamos. No entanto, se preferirmos dizer "compreendo todos os meus problemas e não preciso examiná-los melhor", poderemos encontrar obstáculos e dificuldades proporcionalmente irritantes e prejudiciais. Mas também quando falhamos em utilizar nosso julgamento consciente e senso de responsabilidade até os limites da nossa capacidade, confiando mais em fantasias, signos ou oráculos a ponto de excluir o julgamento ou decisão pessoal, estamos propensos a não conseguir obter a cooperação do inconsciente. O ego tem de dar um pri-

meiro passo decisivo a fim de extrair uma reação compensatória. Uma lenda conta que, quando Moisés ordenou ao Mar Vermelho que se abrisse, nada aconteceu até que o primeiro homem avançou para dentro das águas — apenas então elas recuaram. Uma parceria verdadeiramente dialética entre o ego e o inconsciente parece ser exigida.

É comum que a pessoa que está em desavença com o inconsciente atribua as fobias, ansiedades e tensões neuróticas resultantes a vários problemas externos, em geral insolúveis. Como já vimos, esses rompimentos costumam provir da pressão de aspectos da personalidade não reconhecidos e, no entanto, essenciais — em nossa época, com frequência, valores sentimentais, religiosos ou espirituais reprimidos. Muitas pessoas que pensam viver com medo da ameaça da bomba atômica estão na realidade temerosas de uma bomba atômica psíquica — a força comprimida de necessidades interiores desconhecidas vagamente sentidas como uma ameaça capaz de abalar a paz aparente estabelecida pela adaptação consciente.

A abordagem das dificuldades da vida que as encara como indicativas de significado perdido pode, naturalmente, levar-nos a superenfatizar o elemento do significado, a ver qualquer perturbação como punição por não vivermos como “deveríamos” dentro da extensão completa do funcionamento humano. O sofrimento de fato resulta do significado não reconhecido, mas é *também* uma ameaça existencial ao significado. Esse sofrimento e essa doença devem ser vividos intensamente, e não podem ser interpretados de forma superficial. Nem tampouco deve ser ignorada a experiência do absolutamente irracional e absurdo. Eles são inerentes ao paradoxo da existência humana e, portanto, da realidade da posição humana. Apenas quando formos capazes de aceitar essa realidade será possível encontrarmos, em nossas vidas individuais, aquele tipo de significado transpessoal, irracional e fundamental que não pode ser “fabricado”, mas que surge das profundezas do inconsciente como símbolo ou mitologema espontâneo, inconfundivelmente próprio da pessoa e contudo “oferecido”.

Enquanto o sofrimento permanecer sofrimento, uma parte legítima da experiência, ele poderá tornar-se mais suportável se for encarado como uma estrada capaz de conduzir não apenas à dor e à aniquilação, mas também a um alargamento e aprofundamento do sentido de ser da pessoa. A doença alcança maior dignidade quando é reconhecida não apenas como desperdício sem sentido, mas também como experiência significativa.

Por outro lado, o sentimento neurótico também pode indicar uma incapacidade para integrar novas necessidades de adaptação, novos significados que pressionam para que haja integração. A neurose, contudo, não aponta necessariamente para a fraqueza de caráter, embora de fato possa fazê-lo. Um colapso na capacidade de integrar o fluxo das nossas experiências tende a ser causado pela magnitude da nova vida que se encontra lá dentro, dos potenciais e talentos não realizados. Por isso, pode constituir um atestado de nobreza, por assim dizer, um desafio demasiado prodigioso, o fato de se encontrar, a essa altura, um modo de realização.

O sofrimento tende a representar um papel criativo se o ponto de vista consciente é efetivamente relacionado a ele. Aprendemos que a pessoa satisfeita, e idealmente adaptada, livre de problemas, pode ser um tipo um pouco insípido, desinteressante e não criativo. Isso não significa, é claro, que traços neuróticos

ou psicóticos sejam em si mesmos pré-requisitos de criatividade, como se acredita. A criatividade não é o resultado de tendências neuróticas, mas sim de uma capacidade do indivíduo para *transcendê-las*, para dirigir as tendências que levam ao caos para dentro de canais conscientemente acessíveis, ao modelá-los numa espécie de expressão concreta do seu significado intrínseco. A firmeza, o esforço e a destreza da posição do ego consciente é que afinal decidem se a investida das profundezas provocará o caos e o sofrimento sem significado ou se o sofrimento pode, em vez disso, oferecer o plano escuro do qual pode surgir a luz de uma nova ordem. Desnecessário dizer que esse esforço é, às vezes, hercúleo. Os padrões conscientes terão de ser mudados e ampliados, os valores conscientes, os modelos, os pontos de vista e os hábitos de vida, fundamentalmente alterados. Isso nada mais é que o nascimento de um novo homem, se o novo significado tiver de criar vida em nós, em vez de nos levar à destruição. Mas esse parece ser o modo como a vida sempre se renova e se transforma.

A terapia é, na essência, o esforço para estabelecer um relacionamento adequado entre o ego e o estado inconsciente, para trazer à consciência as posições relativas que eles têm um com respeito ao outro e para descobrir as exigências de uma parceria cooperativa contínua. O progresso terapêutico depende da conscientização; de fato, a tentativa para uma pessoa tornar-se mais consciente é a terapia. Uma vez que estejamos realmente conscientes do comportamento compulsivo habitual ou da motivação de traços obsessivos — não apenas de maneira abstrata ou teórica mas vivenciando o que está acontecendo e qual é a importância daquilo que está acontecendo enquanto acontecer — não poderemos exteriorizar mais o impulso do mesmo modo ingênuo e autoconfiante. Não somos mais idênticos ao anseio. À medida que a identidade diminui, o mesmo acontece com a compulsividade e a primitividade. Aquilo que dissermos ou fizermos por raiva, por exemplo, será provavelmente mais destrutivo enquanto ainda assumirmos que estamos agindo em defesa justificada da moralidade ou racionalidade, ou qualquer que possa ser a racionalização. Desprovido de tal justificativa e reconhecido por aquilo que é — apenas e tão-somente raiva — o impulso é despojado de um pouco do seu poder de convicção; ele surge mais hesitante, talvez mesmo com um certo toque de humor, e por isso pode ser mais facilmente manipulado, controlado e redirigido. Podemos então tentar dominar a raiva pessoal se isso for necessário e exprimi-la como agressividade em outro lugar, em vez de sermos compelidos por ela a dominar aquela outra pessoa ou situação terrível. Além do mais, essa consciência das limitações que nossas emoções impõem à inflexibilidade moral da posição do ego reduzem a inflação do ego. Como o ego é mais humilde, está mais preparado para ouvir e aprender, o inconsciente provavelmente complementarmente e não obstruirá.

Na terapia, primeiro é necessária a conscientização das lacunas e contradições na nossa posição consciente, para elucidar e compreender as implicações dos nossos sistemas de valor e convicções assumidas; isso porque muitas vezes nossa posição consciente não examinada é de que gostaríamos de ter tudo ao mesmo tempo. De forma mais positiva, poderíamos descrever a posição consciente como uma coleção de exigências, deveres e necessidades que frequentemente estão em mútuo conflito; em geral somos crucificados por nossas virtudes. A responsabilidade e o dever podem empurrar-nos para um caminho, o amor

e a afeição podem exigir a direção oposta. De fato, é possível que o amor entre em conflito com o amor, o dever com o dever. Às vezes, estamos conscientes desse conflito mas com frequência forçamos pelo menos parte dele a entrar no inconsciente pessoal porque parece mais agradável fingir que ele não existe — até que descobrimos quão destrutivo pode ser um conflito reprimido. Nesse estágio preliminar, a consciência tende a levar a um esclarecimento dos conflitos inerentes que foram reprimidos, às vezes desnecessariamente, para dentro do inconsciente pessoal. Após o esclarecimento da posição consciente, a terapia então preocupa-se em estabelecer o grau de tensão e conflito entre as posições consciente e inconsciente. Há primeiro o conflito entre o ego e a sombra, isto é, entre aquilo que esperançosamente acreditamos ser e a realidade da nossa personalidade que foi reprimida. Isso leva à exploração da posição e das necessidades da psique objetiva, dos elementos que nunca estiveram nem poderiam ter estado no consciente: o animus ou anima e o Self. Por fim, o inconsciente começará a fornecer não apenas descrições do impasse existente mas também sugestões positivas de possibilidades de desenvolvimento que poderiam reconciliar as posições opostas, mostrando-nos quais as avenidas de desenvolvimento disponíveis para nós, quais os caminhos que nos são solicitados ou que estão fechados para nós, de acordo com o plano inerente do Self.

Essencialmente, a direção da terapia que segue a abordagem de Jung baseia-se num diálogo contínuo entre o ego consciente e o inconsciente. Desse modo, a direção da terapia não é determinada pelas idéias do analista sobre aquilo que é ou deveria ser normal, nem pelas esperanças e expectativas do analisando, mas por aquilo que poderia ser chamado de um processo autônomo: o desdobramento do plano ou padrão inerente do inconsciente, as “réplicas” ao ego conforme o diálogo se desenrola. Essa direção vem através da compreensão de sonhos, fantasias ou expressões artísticas que mostram quais as atitudes ou impulsos que devem ser trazidos a uma realização concreta. Pode-se dizer, então, que o centro de gravidade da abordagem junguiana repousa nos propósitos e na orientação do inconsciente. Ao lidarmos com qualquer problema, há uma certa quantidade de senso comum racional que podemos utilizar e devemos utilizar em primeiro lugar, quer estejamos fazendo análise, quer não. Mas quando nos deparamos com conflitos aparentemente insolúveis, pode fazer uma grande diferença o fato de sermos ou não capazes de aproveitar os conselhos do inconsciente, ou se devemos confiar apenas em nossas faculdades racionais, nossas idéias conscientes de certo ou errado. Enquanto o não-junguiano pode dizer ao analisando o que é certo ou normal e o que deve ser feito, o junguiano estaria mais inclinado a admitir que não há nenhum meio de saber, que é necessário ver quais são os novos padrões de normalidade ou possibilidades de solução que o inconsciente pode revelar para este indivíduo particular.

Isso quer dizer que Jung credita à psique uma potencialidade para a autocura. A idéia de que o inconsciente também contém o potencial de cura, e não apenas elementos perturbadores, foi uma das descobertas exclusivas e revolucionárias de Jung.

Esse potencial de cura opera através da tendência para a compensação aparentemente inerente à psique, isto é, a tendência de gerar o “outro lado” de todo impulso, emoção ou visão consciente. Essa reação “antitética” será mais pronun-

ciada quanto mais unilateral for a “tese” original (para utilizar a terminologia da dialética hegeliana). A tensão entre “tese” e “antitese” não apenas gera uma tensão de vida dinâmica em direção ao movimento e ao fluxo; ela também exerce pressão para a criação de um terceiro elemento abrangente, uma “síntese” que modifica, transforma e acaba sobrepujando em dois opostos originais. Como a posição recém-adquirida torna-se rigidificada, é refutada por sua vez pela antitese numa nova reação compensatória. Assim, o constante fluxo e a transformação são, aparentemente, exigidos pela vida.

O objetivo da análise junguiana é auxiliar a transição da mera oposição inicial que tende a ser prolongada, e de fato em geral é aparentemente bloqueada, e na qual a visão consciente tenta agarrar-se rigidamente ao seu próprio ponto de vista e reprimir seu oponente. Por exemplo, a identificação com uma atitude eternamente amorosa às custas da repressão das reações hostis e dos sentimentos da pessoa engendra um ressentimento no fundo do inconsciente capaz de bloquear, e até mesmo paralisar, nossa capacidade de afeição pessoal espontânea, deixando-nos, ao contrário, com a artificialidade um tanto sem vida de uma “boa vontade” forçada em relação a todos mas a ninguém em particular.

A aceitação e compreensão dos nossos impulsos hostis e agressivos, que parece ser dolorosa e arriscada, pode por sua vez gerar uma capacidade para a afeição espontânea diante da (e apensar da) raiva e hostilidade abertamente expressa, acabando por transformá-las, assim como à afeição meramente desejada, em tolerância e cordialidade genuínas.

Portanto, o objetivo da análise junguiana é mais a transformação que a sublimação. A psicanálise tradicional almeja uma conciliação entre os anseios do id inconsciente, adaptação à realidade do ego e as exigências de moralidade do superego, através da sublimação, que é uma expressão de impulsos que, de outro modo, seriam inaceitáveis, uma expressão substituída disciplinada.

Contudo, a transformação postula uma alteração dos próprios impulsos de modo que não haja mais nenhuma necessidade de sublimação. Como resultado da transformação, os impulsos deixariam de ser ameaçadores e destrutivos e se converteriam em elementos úteis. Esse objetivo deve ser alcançado por meio de um alargamento da consciência que o ego tem de seu alcance e por uma mudança subsequente na posição e abordagem do ego em relação aos impulsos que abrem novos canais de expressão. O inconsciente opõe-se a uma posição extrema e não cooperativa do ego, mas mostra-se potencialmente útil para um ego que está pronto para assumir uma posição mais receptiva e experimentalmente cooperativa.

A ânsia de transformação é inerente à configuração do próprio inconsciente sendo idêntica ao impulso para a “individualização”. A individualização ocorre através da “conscientização”, da vivência genuína em contatos ou situações reais; não basta confiar no conhecimento teórico. Entrar em acordo com a psique objetiva depende dos esforços do analisando para compreender e testar, na experiência da vida real, os palpites e mensagens do inconsciente. Isso constitui uma busca simbólica em território desconhecido. O fato de que é desconhecido do paciente já era de se esperar; mas em termos do caráter único, novo e diferente do seu desdobramento, também é desconhecido e imprevisível para o terapeuta.

Conseqüentemente, o terapeuta encontra-se num novo papel que está em grande oposição à imagem tradicional do psiquiatra entendido que faz o diagnós-

tico e trata de um caso clínico com conselhos prudentes. Ele não pode mais encarar a si mesmo como um observador imparcial que reconhece o que é certo ou normal e assim aconselhar seu paciente. Como aquele que deve auxiliar o nascimento de um novo significado como algo desconhecido e de fato incognoscível para ele e para seu paciente, o terapeuta representa mais o papel de uma parteira ou de um sócio mais velho e experiente numa tarefa comum, numa busca comum. O paciente não pode mais ser apenas um objeto de terapia, um caso clínico que é colocado no divã onde deve apresentar seu material subjetivo para ser avaliado e diagnosticado por um terapeuta relativamente imparcial e objetivo. O paciente não é uma “coisa”, um objeto de manipulação terapêutica, mas um indivíduo, um desconhecido e incognoscível “tu” a ser encarado e respeitado pelo “eu” do terapeuta (a terminologia de Martin Buber é muito oportuna aqui). O relacionamento terapêutico transforma-se num confronto existencial; de fato, Jung sentia que, se alguma alteração tem mesmo de ocorrer, então ela deve atingir e afetar ambos os participantes.

Desse modo, podemos compreender por que Jung foi o primeiro que aboliu o divã e o terapeuta desapaixonado que toma notas atrás dele. Ele preferiu sentar-se frente a frente com seus pacientes; esse fato é mais significativo do que pode parecer à primeira vista. A explicação de Freud para a utilização do divã era de que permitia ao paciente relaxar e deixar fluir-se associações livres em algo como um solilóquio, e de que permitia ao terapeuta permanecer imparcial e, portanto, lidar objetivamente com o paciente. Contudo, dizem que ele comentou entre amigos — e isso é igualmente significativo — que não agüentava ser encarado por várias pessoas durante um dia inteiro.

A idéia de um terapeuta isento estudando seu paciente como um caso clínico ou um animal de laboratório foi algo que Jung encarou como impossível e — mesmo que fosse possível — indesejável. Ele considerava absolutamente inevitável e essencial um confronto direto e pessoal. A ausência do divã é expressão de uma afirmação não premeditada e sem preconceito da realidade em desdobramento da outra pessoa, como quer que essa pessoa se apresente. Acima de tudo, o analisando não é algo que deve ser encaixado numa teoria ou categoria preexistente. Jung manifestou-se repetidamente a esse respeito e aconselhou o terapeuta iniciante a “aprender o máximo que puder, saber o máximo que puder — e então esquecer tudo ao encarar o paciente”.¹ Ele alertou os terapeutas para nunca acreditarem que podem entender o que está acontecendo no interior do paciente. Eles sempre devem estar abertos para ser ensinados, para ver as coisas de outro modo e para adaptar suas pré-concepções *aquilo que vem ao seu encontro*. Essa ênfase significa que nenhuma tentativa de, ou, na verdade, pode ser feita para categorizar as informações apresentadas. Elas não podem ser encaixadas em categorias preconcebidas, sejam de sexualidade, poder, resistência, censura, ou quaisquer outras. Todas e quaisquer categorias podem ser aplicadas uma vez ou outra, ou ser tentadas ou simplesmente nunca ser adequadas. Aquilo que é expresso deve ser considerado por seus próprios méritos, devemos encontrar seu próprio significado, sem presumir que já o conhecemos. Essa disposição para aceitar qualquer hipótese, qualquer ângulo, qualquer forma de explicação, se isso de algum modo esclarecer um determinado problema, é fundamental para a abordagem junguiana. O esclarecimento pode vir de um volume de Freud ou do

simbolismo de um livro sobre a cultura cigana, do código de um alquimista ou das palavras de um venerável sábio.

Mas, se um analista nunca pode saber o que está acontecendo do outro lado, como pode saber se suas formulações e interpretações fazem ou não justiça ao material e se elas são ou não adequadas?

Como nem ele nem o analisando podem “saber” com certeza, eles não têm escolha, a não ser confiar naquilo que podemos chamar de equilíbrio auto-estabilizador da psique. A pressão para encontrar o significado, que surge das profundezas da psique objetiva não é diminuída com formulações inadequadas ou impróprias, mas repete suas exigências, sintomas ou imagens perturbadores até que suas “intenções” sejam reconhecidas. Robert Frost descreve como esse princípio é revelado na vida cotidiana:

Uma das mentiras afirmaria que nada se apresenta duas vezes diante de nós.
Onde estaríamos, finalmente, se assim fosse?
Nossa própria vida depende da repetição
de todas as coisas, até respondermos interiormente.
A milésima vez pode comprovar o encanto.²

No encontro analítico, onde se espera que o número de recorrências seja reduzido, pode-se estabelecer uma ponte simbólica com a psique objetiva, e o analista que tem “ouvidos para ouvir” suspeitará quando fizer falsas suposições. O assunto — isto é, a própria psique objetiva — acabará corrigindo-o, quando não responder, quando “objetar” através de sonhos ou de sintomas emocionais ou físicos. Assim, novamente hipostatizamos e testamos na realidade uma autoridade autônoma na psique objetiva que reage e que, ao reagir, pode nos assistir e guiar.

Além do mais, as resistências do analista, seus sentimentos de inquietude não serão atenuados por interpretações falsas ou inadequadas. A esse respeito, Jung diz o seguinte: “Não existe nenhuma teoria em toda a área da psicologia prática que não demonstre, às vezes, estar basicamente errada. A esse respeito, é completamente falaciosa a visão de que as resistências do paciente não são justificadas em nenhuma circunstância. A resistência pode muito bem provar que o tratamento repousa em falsas conjecturas.”³

A psique objetiva tende a reagir favorável ou desfavoravelmente, dependendo da adequação da nossa abordagem em relação a ela. A orientação básica vem tanto do analista como do paciente; o veredicto a respeito da abordagem que está certa ou errada vem do inconsciente sob a forma de sonhos adicionais. O analista não aceita nem rejeita a interpretação que o paciente faz de seus sonhos; ele oferece suas próprias interpretações mas não as impõe; deixa que as reações às várias interpretações falem por si mesmas, tomando sua direção a partir de manifestações subsequentes. Tanto o analista como o paciente têm de seguir a direção do inconsciente — o paciente devido à sua ignorância, e o analista devido à sua ignorância, que são, ambas, premissas do trabalho.

Pode-se, a essa altura, proceder a uma pergunta natural. Por que deve haver a necessidade de um analista? Se a terapia ocorre por meio do confronto e do comando do inconsciente e se o analista não conhece o caminho para a recupe-

ração, não poderia o paciente fazê-la sozinho? Por que não basta um confronto com qualquer pessoa? De fato, qualquer encontro no qual as implicações e reações emocionais, ao apontar para nossas áreas sensíveis e pontos cegos, sejam convenientemente vivenciadas, terão um efeito transformador. Contudo, o valor do confronto usual é limitado pelo fato de que são nossos pontos cegos que conduzem a conflitos e impasses nesses confrontos, através de projeções e ilusões mútuas; assim, tal encontro com frequência provoca o próprio impasse que esperamos resolver, ou então fica “perplexo” diante dele. Presume-se que o analista tem experiência em buscar o significado e a natureza de tais impasses, de modo que um número maior de aspectos inconscientes da personalidade possam ser percebidos no confronto. Uma das duas pessoas envolvidas deve ser capaz de ler a linguagem não-racional das expressões e imagens inconscientes e deve ser capaz de dirigir sua atenção para os problemas inconscientes do outro com certo grau de distanciamento, sem ser pessoalmente remoto. Então, através desse confronto focalizador, um processo autônomo é posto em movimento em virtude da evocação de forças inconscientes, assim como uma chama salta em decorrência do contato entre a fiação e a isca.

Se esse processo é evocado pelo encontro de duas personalidades e envolve a ambas, ele ocorre por causa do paciente ou analisando e a atenção da investigação é nele focalizada. O terapeuta funciona como um participante e mentor experiente, que está envolvido no caso e que acompanha o paciente através do labirinto da dinâmica da psique em desdobramento. Ele é mais o observador participante que o observador distanciado, pois é útil para evocar e modificar, através da estrutura de sua própria personalidade, aquilo que é observado.

Esse novo modo de encarar o processo de transformação psíquica talvez possa tornar-se mais inteligível por meio de uma analogia extraída da física moderna — o princípio da indeterminação. Descobriu-se que uma observação totalmente objetiva é impossível porque a presença do observador sempre afeta e modifica aquilo que ele está prestes a observar. Aquilo que se apresenta sempre é, em consequência, o produto de ambos ou de todos os elementos presentes e age de maneira unitária. Alguma forma de energia é liberada e posta em movimento pelo confronto, e essa energia só é perceptível ao observador experiente através da padronização dos elementos susceptíveis a essa influência. Já consideramos o exemplo do campo magnético ou elétrico, invisível *per se*, no qual lâminas de ferro agrupam-se num padrão específico que torna visível o efeito do campo.⁴ Contudo, quando lidamos com um confronto entre dois padrões de campo diferentes, então o resultado é uma terceira configuração diferente de cada um dos dois originais, mas que resulta deles e os inclui. Cada um dos pólos magnéticos positivo e negativo agrupa lâminas de ferro num padrão circular, mas, de seu contato mútuo, resulta um padrão elíptico que os inclui a ambos.

Essa analogia nos fornece uma imagem abrangente daquilo que acontece quando duas pessoas se encontram. Seus padrões de campo psíquico interagem. Algo acontece, algo estala de um modo ou de outro, e seus padrões inconscientes “agrupam-se” um em relação ao outro numa feição típica, quer queiram quer não, quer se importem quer não; quanto menos estiverem conscientes disso, mais compulsivo será o efeito da ocorrência. Nesse campo, nessa configuração energética, ambos compartilham de tudo.

Desse modo, podemos ver que o verdadeiro relacionamento entre duas pessoas depende vitalmente de uma consciência da característica dos efeitos de campo envolvidos. Se não sabemos o que está nos movendo, não estamos em posição de entender o que estamos fazendo, nem em posição de escolher o que queremos fazer. Podemos achar que decidimos o que queremos, mas o que na verdade acontece pode ser algo bem diferente. Sem uma consciência dos campos psíquicos nos quais operamos, qualquer idéia de liberdade de escolha, de decisão ou de relacionamento é uma ilusão.

A qualidade ou o tipo do complexo do campo psíquico, os arquétipos que virão a surgir num confronto pessoal entre o terapeuta e o paciente, o modo como o analisando vivenciará a si mesmo e suas reações no relacionamento terapêutico dependerão largamente da resposta viva do terapeuta e, de fato, da própria pessoa do terapeuta. Aquilo em que ele acredita, aquilo que sabe ou que não sabe, é importante para as interpretações que fornecerá mas, terapêuticamente, seu conhecimento é secundário em comparação com o tipo de pessoa que ele é, a natureza de suas interações ou não-interações com seus analisandos, e qual o campo, quais os arquétipos, espíritos, demônios ou fantasmas que vêm à tona no confronto com seus pacientes.

A concepção junguiana da função do analista não é dirigir ou conduzir e certamente não é forçar suas teorias no paciente. Como formulou Heyer, a tarefa do analista é criar um “espaço capacitador”.⁵ A situação analítica pode ser comparada a um espaço vivo no qual entramos. Pensamentos, sentimentos, lembranças e estados de espírito muito diferentes surgem de acordo com o espaço particular no qual nos encontramos: aqueles que despertam em nós quando entramos numa igreja são fundamentalmente diferentes daqueles que são provocados por um hotel; o litoral evoca algo diferente das montanhas, a primavera constela uma atmosfera, o outono outra, etc. É exatamente desse modo que se cria um espaço, uma atmosfera entre o analista e o analisando. Esse espaço é co-determinado, em grau decisivo, pelo próprio terapeuta — não pelas suas opiniões, intenções ou boa vontade, mas por sua própria realidade, sua própria riqueza ou pobreza interior. O conhecimento, a teoria e a experiência são necessários e desejáveis, mas eles não tomam, não podem tomar, o lugar da vitalidade, da capacidade de entrar em harmonia, de responder às características múltiplas e diferenciadoras da vivência individual da profundidade e da amplitude do espaço de vida da própria pessoa. Quanto mais variada for a palheta do analista, maiores serão os matizes de cor, feito e estilo que ele é capaz de abarcar e com os quais pode harmonizar; quanto mais abrangente for o seu grau de entendimento e quanto maior sua capacidade de “ver através” no sentido de dirigir, maior será o “espaço capacitador” para o paciente. O terapeuta cria uma atmosfera na qual ocorrerá um encontro mútuo, um encontro que permite o desenvolvimento e o crescimento. Ele naturalmente terá de entrar e oferecer sua experiência e sua percepção da dinâmica do inconsciente e ajudar com explicações e interpretações, mas não conduzirá necessariamente o processo.

O elemento mais importante na terapia é o confronto pessoal, comumente mencionado como *transferência* e *contratransferência*. A visão de Jung da transferência e seu modo de utilizá-la também foram além da abordagem relativamente limitada de Freud. Freud encarava como neuroses a reação emocional ao te-

rapeuta e o envolvimento com ele, que são intensos e freqüentemente exagerados, e a profunda interação dos campos psíquicos no cenário do encontro terapêutico. Ele falava na *neurose de transferência*, que definia como uma transferência do relacionamento original, neurótico e distorcido entre o paciente e os pais para o terapeuta. Essa visão é válida, mas demasiado estreita. No sistema de referência junguiano, a transferência é vista como o aparecimento não apenas de condicionamentos e complexos pessoais, mas também de seus núcleos arquetípicos, em virtude da projeção. Eles surgem “como se” estivessem dirigidos ao parceiro do encontro, o terapeuta. Por isso, não se trata apenas de um processo de revivenciamento das distorções pessoais, mas também da realização de novas possibilidades, arquetipicamente consteladas. Como o confronto com os pais serve de mediador para a primeira experiência do Yang e do Yin, os dois principais canais de experiência da vida, o ressurgimento deles no encontro analítico será da mais decisiva importância. Assim, a transferência provoca um surgimento espontâneo dos complexos mais críticos e problemas arquetípicos não-resolvidos — especialmente os que estão centrados em torno da anima, do animus e do Self — os quais, em sua luta para atingir o consciente, são vivenciados através da projeção no terapeuta (ou em qualquer encontro desse tipo com qualquer pessoa que possa representar um modelo espiritual ou um guia confiável).

O modo como ocorre a constelação de um arquétipo ou campo energético é exemplificado por um novo candidato à terapia que me contou, após os primeiros cinco minutos, que gostaria muito de trabalhar comigo porque se sentia muito apegado a mim. A razão era que eu o fazia lembrar seu avô. Contudo, essas coisas são mútuas e eu sentia um apego semelhante a ele. Quando eu me perguntei a respeito do meu próprio sentimento, percebi que me sentia em relação a ele como em relação a um filho. Nenhum de nós tinha sequer considerado essa situação alguns segundos antes, mas estávamos ambos presos no campo do relacionamento pai e filho; quando nos encontramos, “pai e filho” surgiram e nos envolveram. E, como de pai para filho, o sentimento cresceu, independente de nossa escolha ou vontade, de gostarmos disso ou não. Em termos dessa interação pai e filho, o relacionamento desdobrou-se no “campo” do “paternal”. Era de se prever que, mais cedo ou mais tarde, ele teria de obter sua independência com alguma demonstração de “desobediência” ou revolta contra o “pai” e que o “pai” teria de aceitar o fato de que seu “filho” precisava da liberdade para operar sem (ou contra) o conselho “paterno”.

O que aconteceu neste caso foi o acontecimento unitário de uma força configuradora. Seria muito artificial dividi-lo nos conceitos tradicionais de transferência e contratransferência, que implicam que, primeiro, o analista tem algo transferido para ele e, depois, transfere algo de volta. Nada de anormal ou neurótico aconteceu aqui. Ao contrário, era algo inevitável que, de uma forma ou de outra, acaba acontecendo em todos os relacionamentos e que se manifesta sempre que duas pessoas se encontram. Os indivíduos envolvidos necessariamente ganharão ou perderão sob essa égide e é melhor que descubram — o mais cedo possível — sob quais auspícios o relacionamento opera, independentemente de seus desejos ou preferências pessoais conscientes.

Já reconhecemos os núcleos arquetípicos dos complexos como os padrões formais elementares da vivência psicológica por meio dos quais a psique humana

reage a cada situação vivencial crítica muito importante, interior ou exterior. Seu primeiro surgimento ocorre em resposta a nossos pais e modifica-se através da nossa experiência real com eles; quando são modificados por experiências posteriores de vida, eles tendem a reter o caráter típico e o conteúdo libidinal do seu condicionamento original por toda a vida. Os arquétipos do Grande Pai, da Grande Mãe, do Sábio, da sedutora, da bruxa devoradora, do guia espiritual, do Messias redentor, etc., são então projetados junto com a sombra, o animus e a anima em suas formas personalizadas em cada encontro que permita seu surgimento, ainda que remotamente.

Quando eles surgem relacionados ao analista, a situação oferece a possibilidade de uma realização concreta desses impulsos humanos inconscientes *a priori*, que incluem elementos sexuais e emocionais, mas também espirituais. Agora, as reações arquetípicas ocorrem como resposta à estrutura de um encontro humano conscientemente acessível e dentro dessa estrutura, e nela podem ser confrontadas e analisadas; desse modo, a análise da transferência serve não apenas para esclarecer e corrigir o relacionamento interpessoal no encontro analista-analisando, mas também oferece uma oportunidade para *vivenciar* muitos outros elementos do impulso arquetípico que de outro modo seriam inacessíveis, e que lutam pela realização e pela conscientização através de encontros “eu-tu”. Não basta abordá-los teoricamente meramente através do entendimento intelectual fornecido pela interpretação de sonhos e outras expressões do inconsciente. Eles também necessitam da concretude do “tu”. Nossas constelações inconscientes básicas são, portanto, potencialmente reconhecíveis no encontro pessoal com o terapeuta. A disposição do terapeuta para aceitar a transferência e sua capacidade para compreendê-la, e também as suas próprias reações emocionais (contratransferência) fornecem o “espaço capacitador” que traz à luz não apenas os elementos neuróticos mas principalmente os elementos críticos, de desenvolvimento e de resolução. A transferência contém não só a projeção de arquétipos distorcidos mas também a projeção e, portanto, a primeira possibilidade de realização dos aspectos dos arquétipos que tinham existido apenas como potencial. Assim, a transferência não é uma reação neurótica que poderia ser evitada, mas um elemento normal inevitável de todo encontro terapêutico, uma parte de um campo de busca da consciência, um campo “eu-tu” constelado. Através dele, o analisando está capacitado a vivenciar e a começar a incorporar elementos não conscientemente acessíveis para ele em seus relacionamentos anteriores.

A importância desse tipo de experiência deve ser enfatizada, pois outro aspecto desse tipo de abordagem do encontro terapêutico é o fato de que ele é parte de um processo recíproco; inevitavelmente, a contratransferência — do terapeuta para com o analisando — corresponde à transferência. O terapeuta também tem complexos e predisposições arquetípicas ainda não conscientizadas que resultam em projeções e formas variadas de envolvimento emocional; mas se o encontro terapêutico tiver de se tornar uma possibilidade realista, o terapeuta deve ser capaz de se conscientizar da natureza e do significado de suas projeções no analisando, não deve envolver-se nem distanciar-se completamente. Ele tem de ter um pé dentro, mas também um pé fora. A contratransferência não deve ter o mesmo caráter inteiramente envolvido e inconsciente que a transferência;

se o terapeuta também fosse dominado pela mesma corrente de irracionalidade da qual deve ajudar o paciente a sair, não poderia fornecer o ponto de apoio necessário. A interação entre analisando e analista não é uma rua de mão única, mas pode ser comparada às “linhas de força” de um campo energético, feito de consciência mútua e sentimentos e atitudes inconscientes. Assim, o relacionamento não pode ser do tipo em que o médico meramente trata um objeto clínico enquanto ele próprio permanece seguro, fora da fogueira. Não se pode lidar com as dificuldades que surgem no relacionamento terapeuta-paciente apenas com base numa resistência que o paciente deve ultrapassar. Elas também podem apontar para áreas nas quais o próprio terapeuta precisa ainda de maior conscientização. Jung observa o seguinte:

O analista deve continuar sempre aprendendo e nunca esquecer que cada novo caso traz à luz novos problemas e, portanto, dá origem a conjecturas inconscientes nunca antes consteladas. Poderíamos dizer, sem exagero, que uma boa metade de todo tratamento que se propõe a investigar em profundidade consiste no exame que o próprio médico faz de si mesmo, pois somente poderá aplicar no paciente aquilo que conseguiu aplicar em si próprio.

Também não é nenhuma perda se ele sentir o paciente passando na sua frente ou até mesmo vencendo-o: é sua própria ferida que dá a medida do seu poder de cura. Esse, e nenhum outro, é o significado do mito grego do médico ferido.⁶

Portanto, o encontro terapêutico pode ser encarado como uma espécie de situação de laboratório ou de oficina experimental, como uma espécie de palco psicodramático no qual o analisando representa seus acontecimentos problemáticos e vivencia a reação concreta e também teórica do analista. Assim, o analisando descobre como está se sentindo, quais as respostas que traz à tona em relação às suas potencialidades e sua capacidade para reagir de novas maneiras. Mas seu oposto, o outro membro da oficina, descobre que o sapato também serve no outro pé; o desenvolvimento dentro da análise está destinado a ser matizado e determinado pelos vieses inconscientes, pelas atitudes e experiências anteriores de ambos, assim como por suas capacidades de aceitá-los e trazê-los à consciência. Mas o analista deve ser capaz de se orientar e de explicar as paradas ao longo do caminho. Essa é a principal razão da insistência original de Jung no fato de que o analista deve ser primeiro analisado. O ensino ocorre não apenas a partir de preceitos, mas de exemplos. Seria contrário ao senso comum contrarmos um guia para nos levar a uma região remota que ele próprio nunca viu; ninguém pode nos conduzir através de uma escuridão com a qual não está familiarizado. Por isso, é absolutamente necessária a completa análise do analista — e de fato, em minha opinião pessoal, a manutenção contínua da análise do analista.

A personalidade e as atitudes do analista são cruciais para determinar aquilo que virá à tona e até mesmo a maneira como isso se apresentará na situação analítica. Já se observou reiteradamente que consultas com diferentes analistas não apenas produzirão acontecimentos diferentes, mas podem até produzir diferentes tipos de sonhos, já que o inconsciente do analisando reage ao inconsciente do terapeuta. As premissas inconscientes do analista, seu relacionamento com o próprio inconsciente e sua capacidade para integrar aquilo que acon-

tece conscientemente são as chaves para o tipo de “espaço capacitador” que é criado; o tipo de pessoa que o analista é, e não aquilo em que acredita, vai determinar a espécie de espaço no qual os problemas e as tendências inconscientes e potenciais arquetípicos de ambos os parceiros podem desenvolver-se, interagir e chegar à experiência real. Em virtude dessa interação, é iniciado um processo, o processo de transformação, que conduz através de um tortuoso — na verdade, labiríntico — caminho para o esclarecimento e a resolução finais. Como tudo o que funciona no nível arquetípico, aquilo que é constelado por esse encontro “eu-tu” opera como um campo unitário da realidade. Por isso, se algo de transformadora importância tiver de acontecer, é provável que envolva, afete e até mesmo altere ambos os parceiros no encontro, não apenas um. Jung observa que

muitas vezes, o médico está na mesma posição que o alquimista que não sabia mais se estava fundindo o misterioso amálgama no cadinho ou se ele era a salamandra incandescente no fogo. A indução psicológica inevitavelmente faz com que os dois participantes se envolvam na transformação do terceiro [o arquétipo do Self, curador e constelador] e transformem a si mesmos no processo; o tempo todo, o conhecimento do médico, como lâmpada bruxuleante, é a única luz difusa na escuridão.⁷

O médico sabe — ou pelo menos deveria saber — que não escolheu essa carreira por acaso; e o psicoterapeuta, em particular, deveria compreender com clareza que as infecções psíquicas [o que significa envolver-se e ser atingido pelo problema de afeto da outra pessoa], embora lhe pareçam supérfluas, são de fato os acessórios predestinados de seu trabalho, e portanto estão inteiramente de acordo com a disposição instintiva de sua própria vida.⁸

O problema da individuação pode ser constelado com significado semelhante tanto para o analista como para o paciente, embora em diferentes níveis de consciência psicológica. O analista tem de trabalhar em seus próprios problemas simultaneamente a fim de ajudar o paciente a mudar. A atividade consteladora do inconsciente que levanta novos problemas nunca pára enquanto durar a vida, nem mesmo para os analistas, que — conforme estaríamos tentados a presumir — “deveriam saber mais”.

Além disso, nenhum analista pode ser o analista de todo o mundo. É extremamente importante que ocorra uma identificação em benefício de um encontro “capacitador” adequado; ou, diríamos, que pelo menos um mínimo de empatia deve existir entre os dois. Se isso não acontecer, é irrelevante se o analista é bom ou ruim — ele será ruim para a pessoa em questão.

Uma vez que o processo analítico tenha começado a criar vida, o progresso da terapia segue um caminho tortuoso, porque não pode depender de racionalizações nítidas sobre aquilo que está errado e *deve* ser melhorado. De fato, a palavra *deve* não tem lugar na terapia, pois quem sabe o que deve ou não deve ser? Aquilo que é carne para um pode bem ser veneno para outro e aquilo que descobrimos ser válido ontem pode não ser válido para a situação de vida particular de hoje. Seguimos os comandos que o inconsciente nos fornece; é o inconsciente que descreve para nós os elementos a ser considerados, e isso nunca é racionalmente previsível.

Em geral, a primeira fase de uma análise tem a ver com o confronto da sombra, no qual são trazidos à nossa atenção certos fatos incontestáveis a res-

peito de nossos aspectos menos recomendáveis. Os *insights* mais brilhantes costumam ocorrer dentro das primeiras semanas ou meses, mas infelizmente não nos levam muito longe. Reconhecemos aquilo que está fundamentalmente errado, mas infelizmente sabemos muito pouco sobre o que fazer a respeito. Já vimos um aspecto do inconsciente pessoal, sobretudo aquele que já foi ou que pelo menos é facilmente capaz de ser consciente, mas ainda temos de vivenciar as raízes que o alimentam a partir da psique objetiva: anima, animus e Self.

Agora chega aquele que podemos chamar o longo estirão, a parte mais árdua do processo; e a mais frustrante descoberta é o fato de que sua direção não é em linha reta, mas parece conduzir-nos em círculos. Quando examinamos a ordem na qual os sonhos fazem surgir vários aspectos dos nossos problemas, temos até mesmo a impressão de um movimento aparentemente irrelevante, para trás e para a frente, e circular. É levantado um problema, depois outro a ele relacionado, em seguida um terceiro, um quarto; presumimos que os compreendemos e observamos que os sonhos retornam ao primeiro — mas de um modo ligeiramente diferente, de uma perspectiva ligeiramente diferente. Quando, tardiamente, por assim dizer, examinamos o curso do desenvolvimento durante vários anos, não podemos escapar à impressão de um processo autônomo de evolução, um caminho definido que os padrões oníricos do inconsciente parecem seguir, como se “soubessem” para onde querem ir e como chegar lá. Mas esse caminho não é reto nem mesmo circular ou espiral. É um movimento em direção a um centro mais adequadamente descrito nos padrões labirínticos (espirais) antigos e medievais encontrados em muitos lugares de adoração e sepul-



tamento. O labirinto é um dos símbolos mais antigos; ele descreve o caminho para o centro desconhecido, o mistério da morte e do renascimento, o risco da procura, o perigo de perder o caminho, a busca, o encontro e a capacidade de retornar. Se seguirmos o caminho do labirinto que começa no chão da catedral de Chartres, poderemos observar que, ao longo da sua tortuosa evolução, ele não só relaciona a periferia com o centro (o Self), mas realmente preenche e cobre a superfície plana total do círculo; na luta pelo centro, o caminho integra o círculo total, o campo total. Podemos meditar a respeito desse simbolismo. . . Talvez o que importe no desenvolvimento da nossa vida não é alcançarmos um objetivo de perfeição, mas seguirmos o caminho dos nossos problemas. Talvez o que importe não seja tanto alcançar o objetivo, mas empreender a jornada consciente no caminho labiríntico.

Naturalmente, também há uma razão racional válida para essa progressão labiríntica. Lidamos aqui com um campo total; cada parte desse campo está relacionada à outra parte e é impossível corrigir uma coisa sem corrigi-la em todas as suas ramificações e inter-relacionamentos.

Ao fim e ao cabo, à medida que nos tornamos mais conscientes dos nossos problemas, outro ponto crítico é alcançado, quando *insights* realmente ocorrem e tentamos agir sobre eles. Então, para nosso desânimo, descobrimos que nossas tentativas de resolvê-los através de um esforço de vontade não nos ajuda em nada, que nossas boas intenções, como diz o provérbio, apenas pavimentam o caminho para o inferno. Boas intenções podem facilmente favorecer a ilusão de que resolvemos a questão, quando ela na verdade está longe de ter sido resolvida e parece não ter a menor intenção de jamais ser resolvida. Isso conduz a um impasse no qual vemos que precisamos mudar mas não podemos, por mais que tentemos. Sabemos que precisamos renunciar a nossas tentativas egoístas de controlar tudo, mas não conseguimos sequer nos obrigar a fazer isso. Estamos diante do paradoxo de que a disciplina e o esforço consciente são indispensáveis mas não nos levam muito adiante em nossas áreas realmente críticas. Chegamos ao ponto de sermos tentados a desistir em desespero porque, afinal de contas, para que serve tudo isso? Começamos a sentir que a análise é como tortura deliberada, organizada; as coisas mais problemáticas são repisadas muitas e muitas vezes e, não importa o quanto nos esforcemos, não há nenhum modo de alterá-las.

Esse estado também tem significado. Segundo Dante, a entrada do purgatório está no ponto mais profundo do inferno. Uma resolução desse impasse aparentemente sem esperança acaba ocorrendo em virtude da consciência de que a pretensão do ego em relação à capacidade de controle repousa numa ilusão. Sem a experiência real desse tipo de impasse, o ego não consegue renunciar à sua reivindicação da posição central. Apenas quando chegamos ao fim dos nossos recursos, e isso diante dos nossos esforços mais sinceros e extremos, apenas quando compreendemos que somos irremediavelmente incapazes de mudar a nós mesmos, podemos começar a aceitar essa posição existencial real no drama da vida. Quando somos capazes de dizer “Este sou eu, este é o meu ser e nada pode me salvar ou me livrar de ser esse tipo de pessoa”, então chegamos a um ponto de aceitação que inicia uma transformação fundamental da qual somos o objeto, não o sujeito. A transformação da nossa personalidade ocorre *dentro de nós, em nós, mas não por nós*. O inconsciente altera-se e a nós, em resposta

à nossa conscientização e aceitação da nossa via sacra, da nossa cruz. Até esse momento, o inconsciente pode ter sido altamente crítico e muitas vezes quase ofensivo; agora ele começa a tornar-se útil, e elementos positivos começam a emergir. Esse auxílio pode ocorrer em qualquer fase da análise à medida que realmente vemos, somos “tocados” e nos tornamos conscientes das nossas limitações, não apenas intelectualmente mas no âmago das nossas entranhas, em nossos sentimentos e em nosso desespero. Toda vez que nos colocamos muito embaixo, o consciente nos levanta e toda vez que nos colocamos muito alto, o inconsciente nos põe para baixo.

O ponto de desesperança, o ponto sem volta, é, portanto, o ponto de decisão. Aqui onde a situação psicológica parece não ter saída, onde não encontramos nem a solução racional para os impulsos conflitantes — é onde, mais cedo ou mais tarde, os sonhos e fantasias acabam surgindo, não apenas mostrando-nos mas também iniciando possibilidades de desenvolvimento. Então surgem os símbolos reconciliadores. Mas, como já dissemos, esses símbolos e esses modos de resolução são em geral aqueles que a razão consciente nunca poderia ter descoberto. São essas imagens do inconsciente que indicam uma direção que beneficiará o indivíduo particular nessa situação particular.

Aqui, deve-se seguir a natureza como guia; o que o médico faz, então, não é tanto um tratamento, mas sim desenvolvimento das possibilidades criativas latentes no próprio paciente.⁹

O psicoterapeuta que leva seu trabalho a sério... deve decidir, em cada caso particular, se tem ou não vontade de permanecer ao lado de um ser humano, aconselhando e auxiliando naquilo que pode ser uma arriscada desventura. Ele não pode ter idéias fixas a respeito do que é certo... do que não é — caso contrário eliminará uma parte da riqueza da experiência. Ele deve ter em vista o que realmente acontece — pois somente aquilo que está atuando é real.¹⁰

Assim, não se fala tanto ao paciente sobre ele mesmo, *mas sim coloca-se o paciente em contato consigo mesmo*. Ele deve prestar muita atenção, deve fazer constantes esforços conscientes para atingir as formas de mediação capazes de auxiliar na transformação dos complexos destrutivos.

Há um fenômeno peculiar que caracteriza o estágio de transformação: é que as mudanças que agora ocorrem escapam inicialmente à observação da pessoa. Aqueles que nos cercam estão conscientes delas antes de nós; eles podem notar que se torna muito mais fácil conviver conosco. Isso porque, quando as mudanças finalmente ocorrem, parecem fazê-lo apesar dos nossos esforços, não por causa deles. A transformação é completada, não por um ato deliberado, mas por uma ação do inconsciente sobre o consciente e através dele. Essa é a mudança no próprio inconsciente, que não efetuamos, mas da qual participamos. Ela não ocorre mecanicamente mas, como já vimos, é o resultado dos nossos esforços para encontrar as fronteiras mais extremas de conscientização e aceitar os limites dentro dos quais operamos.

Desse ponto de vista, vemos que aquilo que chamamos terapia é nada menos que um ajustamento às necessidades e exigências básicas da vida da pessoa,

em termos interiores e exteriores, e que esse processo é aquele que descrevemos como individuação: a descoberta e a manutenção de um relacionamento apropriado entre o ego e o Self.

O aspecto circular ou espiral (na verdade, labiríntico) do processo também poderia ser chamado de uma oscilação constante, um balanço pendular para trás e para a frente em direções e dimensões alternadas de pares de opostos que sempre são constelados mais uma vez. Tudo opera em pares de opostos — tudo é um processo dialético. O relacionamento entre o ego e o Self também é dialético; pode ser um relacionamento eu-tu, assim como entre o analista e o analisando. Isso significa que nem o ego nem o Self assume o controle; se um ou outro o fizer, então algo está errado, porque toda ditadura está propensa a produzir uma tendência revolucionária. O verdadeiro relacionamento dialético envolve um reconhecimento mútuo de limitações e fronteiras que, ao mesmo tempo, são pontos de encontro, onde os parceiros se tocam. Como a única coisa permanente na vida é a falta de permanência, nenhuma linha fronteira estabelecida permanece. O processo é mutável, sempre renovado e sempre renovável. Todo problema “resolvido” constela um novo problema. A conversa entre o inconsciente e o consciente, entre o Self e o ego, entre Deus — vida infinita — e o homem finito, jamais cessa.

Por isso, o processo de transformação é um processo que evolui continuamente; o conceito de ser “trespassado pela análise”, se ainda existe, é absurdo. Jung denominou-o uma tentativa de drenar o oceano; caso pudesse ser efetuado, seria uma catástrofe. Ele faria secar a fonte da vida. À medida que ultrapassamos a esfera pessoal, tocamos aspectos do Self. Mas isso não é uma ocorrência isolada; nem por isso podemos descansar satisfeitos nas áreas de lazer da realização. O diálogo continua e se desenvolve; tocamos o Self em vários graus e épocas e em várias posições e aspectos, e em estágios de desenvolvimento que apresentarão variação, pela simples razão de que, se por um lado, realmente sabemos, em termos práticos, dentro da situação analítica, onde começa o inconsciente e onde termina nosso consciente, por outro nada sabemos a respeito de um fim do inconsciente. A psique objetiva nunca deixa de produzir e de compensar, de lançar novos problemas em nosso caminho. No momento em que temos um relance de algo central e inteiro e o saudamos alegremente, prontos para relaxar na certeza de termos “resolvido” nosso problema, provavelmente somos atingidos de outra direção.

Portanto, o processo chamado de terapia, a cura de algo supostamente doente, consiste em introduzir ou favorecer o processo psicológico normal de desenvolvimento da personalidade. Então, não há nenhuma diferença fundamental, psicologicamente falando, entre a assim chamada doença e a saúde, exceto por uma diferença de abordagem, às vezes. Basicamente, a abordagem junguiana do desenvolvimento da personalidade traz tantos benefícios para a assim chamada pessoa saudável como para aquela que é psicologicamente perturbada. Ambas podem vivenciar o desdobramento de suas possibilidades mais profundas e completas. “Doente” e “saudável” são termos relativos; muitos distúrbios neuróticos e até mesmo psicóticos são causados pela obstrução de um desenvolvimento criativo natural e necessário; então as potencialidades inconscientes que não foram reconhecidas acabam por perturbar a vida consciente. Nesse sentido, tam-

bém a pessoa neurótica ou perturbada acabará por encontrar suas mais profundas possibilidades por meio da terapia, em vez de meramente efetuar um retorno à “normalidade”. Em outras palavras, ela pode estar doente porque foi confinada a ser apenas “normal” e “mediana” e tem mais que isso a oferecer.

Ao revelar o aspecto diretivo do simbolismo psicológico, a psicologia analítica oferece muito mais do que o mero alívio de neuroses e psicoses manifestas. Através do deciframento de mensagens da psique objetiva, é possível defrontarmos com as fontes criativas da nossa existência e esclarecer os significados mais profundos das nossas vidas. A utilização mais ampla dos elementos criativos constelados pelos arquétipos requer, como tentamos enfatizar, uma experiência existencial da realidade deles; na verdade, temos de ser emocionalmente atingidos pela realidade da sua força autônoma. É através desse tipo de experiência que somos “comovidos” e, portanto, alterados.

Quando a dissociação entre as personalidades consciente e inconsciente é curada e redirecionada, ocorre a individuação; tomamo-nos verdadeiramente nós mesmos. Esse é o objetivo da terapia e, ao que parece, da Vida.

Notas

CAPÍTULO 1

1. Bitter, *Meditation in Religion und Psychotherapie*, p. 13.
2. *Another Country*, p. 128.
3. *Psychological Types*, p. 601
4. *Psychology and Religion*, par. 307.
5. *Psychological Types*, p. 601.
6. *Ibid.*, p. 602.
7. *Seelenkunde im Umbruch der Zeit*, pp. 123s.
8. *Ibid.*, p. 122.
9. Capítulo 5.
10. *Op. cit.*
11. Pp. 43s.
12. *Morphologie*, p. 77.
13. *Language and Thought of the Child*, p. 237.
14. *An Essay on Man*, p. 32.
15. *Science and Humanism*, pp. 25s.
16. *Ibid.*, p. 22.
17. *On Modern Physics*, p. 56.
18. *Images and Symbols*, ©tradução inglesa: Harvill Press, Londres, and Sheed & Ward Inc., Nova York, 1965, p. 34.
19. *The Development of Personality*, p. 7.

CAPÍTULO 2

1. Freud: “O sonho é um produto patológico, o primeiro membro da classe que inclui sintomas histéricos, obsessões e desilusões.” *New Introductory Lectures on Psycho-analysis*, pp. 15s.
2. *Modern Man in Search of a Soul*, p. 6.
3. Freud: “Assim, seu conteúdo era a realização de um desejo e seu tema era um desejo. . . Quando o trabalho de interpretação é completado, percebemos que um sonho é a satisfação de um desejo.” *The Interpretation of Dreams*, 1ª parte, p. 121.
4. *O animus*, a ser discutido no Capítulo 13.
5. Ver também Capítulos 4 e 11.

CAPÍTULO 3

1. Ver pp. 27ss.
2. Ver Capítulo 7.
3. Heyer, *Vom Kraftfeld der Seele*.
4. *Columbia Encyclopædia*, p. 68.
5. *Psychology and Religion*, par. 746.
6. *Archetypes and the Collective Unconscious*, pars. 489-626.
7. *Psychology and Religion*, par. 935.
8. *Archetypes and the Collective Unconscious*, par. 502.
9. *Ibid.*, par. 508.
10. Pp. 818s.

CAPÍTULO 4

1. Desde que este livro foi preparado, ficou evidente para mim que é importante estabelecer uma distinção mais clara entre *projeção* e *realização simbólica*. A primeira deve referir-se a características capazes de ser integradas na estruturação pessoal do indivíduo, enquanto a segunda envolve uma relação com o símbolo transpessoal. Uma investigação mais profunda dessa distinção constitui uma grande promessa no sentido de esclarecer confusões que agora existem entre psicologia e teologia.
2. *Psychology and Religion*, par. 21.
3. Ver *Studies in Word Association*.
4. *Psychology and Religion*, pars. 21-22.
5. In "Foreword to Jacobi", *Complex/Archetype/Symbol*, pp. ix-x.
6. *The Psychogenesis of Mental Disease*, par. 80, n. 4.
7. *Ibid.*, par. 82, n. 5.
8. *Numinoso* é um termo que vem do latim, *numen* – o medo, terror, impacto energético e oracular de manifestação divina. Em latim, *numen* e *deus* são termos similares, mas *numen* sempre implica a manifestação da divindade em sua forma mais poderosa e profundamente comovente. A partir disso, Jung cunhou um substantivo, que chamou *numinosidade*, denotando atemorização, a característica que nos atinge e nos sacode até o âmago, sem considerar se a compreendemos ou não.
9. In "Foreword to Jacobi", p. x.
10. *The History of an Infantile Neurosis*, p. 97.
11. *Modern Man*, p. 91.
12. *The Practice of Psychotherapy*, par. 179.
13. *Op. cit.*, p. 22.
14. *The Structure and Dynamics of the Psyche*, par. 594.
15. Referências ao "inconsciente coletivo", tais como ocorrem adiante em todo o texto, referem-se àquilo que foi definido como a "psique objetiva", no Capítulo 3.
16. *Op. cit.*, pp. 25-27.

CAPÍTULO 5

1. *Two Essays on Analytical Psychology*, pars. 202-406.
2. *Symbols of Transformation*, par. 150.
3. P. 6.
4. *Images and Symbols*, p. 34 e p. 57.
5. "Pharao and Jesus als Söhne Gottes", pp. 268s.
6. *Psychology and Religion*, par. 307.
7. *Structure and Dynamics*, par. 414.
8. *Images and Symbols*, p. 19.
9. *Civilization in Transition*, pars. 371-399.
10. *Poetic Edda*.
11. *Myths, Dreams and Mysteries*, pp. 25-26.
12. *Structure and Dynamics*, par. 108.
13. *Psychology and Religion*, par. 497.
14. *Ibid.*, par. 6.
15. *Ibid.*, par. 8.

CAPÍTULO 6

1. *Memories, Dreams, Reflections*, p. 3.
2. *Ibid.*
3. *Psychology and Religion*, par. 138.
4. *Ibid.*, par. 534.
5. Lucas 3:3.
6. Zu Rainer Maria Rilkes *Deutung des Daseins*, p. 29; traduzido por E.C.W. A publicação mais recente (*Rainer Maria Rilkes Deutung des Daseins: Eine interpretation der Duineser Elegien*, Munique, Kösel-Verlag, 1961) é uma versão ligeiramente diferente.
7. Citado de Adler, *Studies in Analytical Psychology*, pp. 120-121.

8. Isaías 55:8.
9. *Aion*, p. 449 (edição alemã).
10. Atos 2:13.
11. Eliadé, *Images and Symbols*, p. 19.
12. "M. M. Remembered", in *Playboy*, janeiro 1964, p. 102.
13. *Life*, Vol. 57, Nº 6, p. 77.
14. *Ibid.*, p. 70.
15. João 1:14.
16. *Life*, Vol. 52, Nº 21, p. 8.

CAPÍTULO 7

1. *Complex/Archetype/Symbol*, p. 34.
2. *Ibid.*, p. 37.
3. Jung, Introdução a *Woman's Mysteries*, pp. ix.
4. Jacobi, *op. cit.*, p. 35.
5. Schrödinger, *Science and Humanism*, pp. 18ss.
6. "The Significance of the Genetic Aspect for Analytical Psychology", p. 42.
7. Jung, *Psychological Types*, p. 603.
8. Ver Capítulo 11.
9. Mais uma vez, lidaremos aqui com sonhos porque eles são evidências do modo como o inconsciente opera. Isso não implica que todo trabalho analítico tenha de se basear exclusivamente em sonhos; esse é o meio mais prático de trabalhar e também o meio mais prático de demonstração.
10. Ver Harding, *Woman's Mysteries*, pp. 169ss.
11. Ver Kerényi, *Gods of the Greeks*, pp. 22ss.
12. *American Psychologist*, Vol. 16, Nº 11, pp. 681-684.
13. *Ibid.*, p. 683.
14. *Ibid.*, p. 684.
15. Üxküll, "A Stroll Through the Worlds of Animals and Men", p. 11.
16. Neumann, *Der Schöpferische Mensch*, p. 62.
17. *Biologie und Geist*, pp. 175ss.
18. *Ibid.*, p. 177.
19. *Ibid.*, p. 123.
20. *Psychological Types*, p. 557.
21. *Op. cit.*, pp. 74-75; foi acrescentado o itálico a "ou num complexo ou sintoma".
22. Schrödinger.
23. "Reflections on the Psychiatric Consequences of Persecution", pp. 201-202.
24. *On Aggression*, pp. 68ss.
25. II Samuel 2:14, 16: "Deixe agora os jovens levantar-se e lutar diante de nós... Então os doze de Benjamin levantaram-se e adiantaram-se... e doze dos servos de David. E cada um deles agarrou o adversário pela cabeça e mergulhou-lhe a espada no flanco; de modo que caíram todos juntos."

CAPÍTULO 8

1. Ver pp. 205-222.
2. *Memories*, p. 207.
3. *Modern Man*, pp. 96-97, 98.
4. *Ibid.*, p. 99.
5. *Psychological Types*, p. 547.
6. *Ibid.*, p. 611.
7. Ver pp. 23ss.
8. *Psychological Types*, p. 611.
9. *Ibid.*, pp. 563s.
10. *Modern Man*, p. 101.
11. Jung "The Interpretation of Visions", pp. 147-148.
12. Pp. 412-517.

13. *Ibid.*, p. 451.
14. Ver p. 144.
15. "Interpretation of Visions".

CAPÍTULO 9

1. "The Double", pp. 384-396.
2. *Ibid.*, p. 393.
3. *Ibid.*, p. 389.

CAPÍTULO 10

1. P. 148.
2. Capítulo 17.
3. P. 40.
4. Ver p. 44.
5. Ver p. 119.
6. *Civilization in Transition*, par. 579.
7. *Psychology and Religion*, par. 520.

CAPÍTULO 11

1. *Civilization in Transition*, par. 255.
2. *Aion*, par. 29.
3. *Psychological Types*, p. 601.
4. P. 9.
5. "Frauen als Weckerinnen seelischen Lebens", p. 490.
6. Ver p. 162-163.
7. Graves, *Man Does, Woman Is*.
8. *Aion*, par. 29.
9. Kerényi, *The Gods of the Greeks*, p. 69.
10. Gibran, *The Prophet*, p. 20.
11. *Metaphysik des Sexus*, p. 211.
12. Ver *Aion*, especialmente "The Syzygy: Anima and Animus", pars. 20-42.
13. "Structural Forms of the Feminine Psyche".

CAPÍTULO 12

1. *Aion*, pars. 20-25.
2. É óbvia a analogia com a "caça às bruxas" da época puritana.
3. *Two Essays*, pars. 296-340.
4. *The Way of All Women*, p. 12.
5. *Aion*, par. 34.
6. *Ibid.*, par. 40.

CAPÍTULO 13

1. *Aion*, pars. 29-34.
2. *Ibid.*, pars. 38, 40.

CAPÍTULO 14

1. *Psychological Types*, p. 540. Nas primeiras traduções para o inglês da obra de Jung, a palavra *Self* foi escrita com inicial maiúscula quando denotava o arquétipo em oposição ao termo comumente usado, referente a uma identidade individual separada. Nas *Obras Completas*, publicadas pela Fundação Bollingen nos Estados Unidos e por Routledge & Kegan Paul na Inglaterra, o arquétipo é representado por uma inicial s minúscula. O uso original foi adotado em todo este volume (exceto nos trechos citados das *Obras Completas*), a fim de diferenciar o arquétipo da definição dicionarizada.
2. *Psychology and Religion*, par. 391.
3. *Two Essays*, par. 399.
4. *Memories*, pp. 348-349.

5. *Mysterium Coniunctionis*, par. 129, n. 66.
6. Ver p. 69.
7. Isaias, 55-8.
8. *Psychology and Alchemy*, pars. 104-105.
9. *The Development of Personality*, pars. 289, 294, 295, 307.
10. *Psychology and Alchemy*, p. 194.
11. Pp. 240ss.
12. *Practice of Psychotherapy*, pars. 353-539.
13. Não se pode traduzir com sucesso do grego, mas literalmente significa "o objetivo, a união". A implicação aqui é de que o objetivo (da iniciação) é uma união que envolve tanto o instinto como o espírito.
14. *Psychologische Betrachtungen zu der Freskenfolge der Villa Dei Misteri in Pompeji*, p. 118.
15. *Civilization in Transition*, pars. 858-886.
16. "Religion und modernes Denken." Ver Jung, "Reply to Buber".
17. P. 29. Jaffé cita Jung, *Structure and Dynamics*, par. 414.
18. Mateus 5:39.
19. Genesis 4:7.
20. "The Prologue in Heaven", linhas 100-103.

CAPÍTULO 15

1. *Critique of Pure Reason*, The Paralogisms.
2. *Structure and Dynamics*, par. 610.
3. *Mysterium Coniunctionis*, par. 129.
4. Thigpen e Cleckley.
5. *The Invisible Writing*, p. 350; *The God that Failed*, pp. 67-68.
6. *Thought Reform and the Psychology of Totalism*, © 1961 por Robert J. Lifton, p. 66.
7. *Confessions* (X, 30).
8. *Spring* 1966, pp. 68-70.
9. *Ibid.*, pp. 68-69.
10. *Structure and Dynamics*, par. 614.
11. *Psychological Types*, p. 540.
12. *Two Essays*, par. 405.
13. Ver pp. 92-123.
14. *Structure and Dynamics*, pars. 614ss.
15. *A Genetic Field Theory of Ego Formation*, p. 16.
16. *Ibid.*, p. 20.
17. Ver pp. 104-109.
18. Spitz, *ibid.*, p. 20.
19. "Hospitalism", pp. 53-74.
20. *An Outline of Psycho-analysis*, p. 154.
21. Abenheifner, "The Ego as Subject", p. 66.
22. Grafton, "The Tense Generation", p. 17.
23. Elworthy, *The Evil Eye*.
24. *Studies in the Psychology of Sex*, Vol. 2, Parte 2, pp. 376ss.
25. *Op. cit.*, p. 66.
26. Pyramid Texts, profecia 1248, in Sethe, *Pyramidentexte*.
27. *Op. cit.*, p. 67.
28. *Ibid.*, p. 68.
29. Ver pp. 109-111.
30. *Practice of Psychotherapy*, par. 365.
31. *Ibid.*, par. 109.

CAPÍTULO 16

1. "The Relation of the Ego to the Self", p. 97.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*, p. 98.

4. Ver pp. 94ss.
5. Ver p. 207.
6. *Psychology and Religion*, par. 716.
7. Ver pp. 40ss.
8. Termo utilizado pelos alquimistas para designar a tarefa de transformar metais básicos em ouro.
9. "Selige Sehnsucht", *West-Ostlicher Divan*; tradução do autor.
10. *Faust II*, p. 182.
11. Ver pp. 80 e 79.
12. In Gollancz, *Man and God*, p. 140. Originalmente extraído do *Hasidim*, de Buber, que está esgotado e é virtualmente inacessível.
13. *Aion*, pars. 45-46.
14. Em *The Dibbuk and Other Great Yiddish Plays*, traduzido e organizado por Joseph C. Landis, Copyright © 1966 by Bantam Books, Inc., p. 31.
15. *Aion*, pars. 47-49.
16. *Mysterium Coniunctionis*, pars. 760, 762.
17. Números 22.
18. *Archetypes and the Collective Unconscious*, pars. 521-523.

CAPÍTULO 17

1. *Memories*, p. 3.
2. *Psychology and Religion*, par. 391.
3. "Narcissism, Normal Self-Formation, and the Primary Relation to the Mother", pp. 83s.
4. "A Stroll Through the Worlds of Animals and Men", p. 11.
5. *Cell and Psyche*, pp. 26s.
6. *Op. cit.*
7. Ver p. 222.
8. "On the Origins of the Ego in Childhood", p. 93.
9. Fordham, *New Developments in Analytical Psychology*, pp. 137-146.
10. "On the Origins of the Ego in Childhood", p. 95.
11. Ver p. 107.
12. *Genetic Field Theory of Ego Formation*, pp. 46-50.
13. Whitmont, "Magic and the Psychology of Compulsive States" e "The Magical Dimension in Transference and Counter-Transference".
14. Webster's Dictionary.
15. Ver pp. 214-215.
16. Van der Post, *The Dark Eye in Africa e Venture to the Interior*.
17. Ver p. 40.
18. Ver p. 209-219.
19. Gebser, *Ursprung und Gegenwart*.
20. *Psychologie des Weiblichen*.
21. *Practice of Psychotherapy*, pars. 109-110.
22. *Structure and Dynamics*, pars. 773, 776, 777, 785, 787, 790.
23. Ginzberg, *The Legends of the Bible*, p. 30s.
24. *Faust*, tradução do autor.
25. Ver p. 77.
26. Ver p.
27. *Structure and Dynamics*, pars. 797, 798-800.
28. *Memories*, p. 325.
29. *Ibid.*, p. 4.

CAPÍTULO 18

1. *Civilization in Transition*, p. 882.
2. De "Snow", em *Complete Poems of Robert Frost*. Copyright 1916 by Holt, Rinehart and Winston, Inc. Copyright 1944 by Robert Frost. Reimpresso com a permissão de Holt, Rinehart and Winston, Inc.

3. *Practice of Psychotherapy*, par. 237.
4. Ver pp. 39, 108, 121.
5. Heyer, *Seelenkunde im Umbruch der Zeit*, p. 75.
6. *Practice of Psychotherapy*, par. 239.
7. *Ibid.*, par. 399.
8. *Ibid.*, par. 365.
9. *Ibid.*, par. 82.
10. *Jung, Psychology and Religion*, par. 530.

Bibliografia

- ABENHEIMER, K. M. "The Ego as Subject", in *The Reality of the Psyche*. Nova York: C. G. Jung Foundation, 1968.
- ADLER, GERHARD. *Studies in Analytical Psychology*. Nova York: C. G. Jung Foundation, 1966.
- BALDWIN, JAMES. *Another Country*. Nova York: Dial Press, 1962.
- BENNET, E. A. "The Double", in *Studien zur Analytischen Psychologie C. G. Jungs*, Vol. 1. Zúrique: Rascher Verlag, 1955.
- BITTER, WILHELM, org. *Meditation in Religion und Psychotherapie*, Stuttgart: Ernst Klett Verlag, 1958.
- BOSS, MEDARD. *The Analysis of Dreams*. Nova York: Philosophical Library, 1958.
- BRELAND, KELLER e MARIAN. "The Misbehavior of Organisms." *American Psychologist*, Vol. 16, Nº 11 (Novembro, 1961), pp. 681-684.
- BRUNNER-TRAUT, EMMA. "Pharao und Jesus als Söhne Gottes." *Antaios*, Vol. 2, Nº 3 (Setembro, 1960), pp. 266-284.
- BUBER, MARTIN. *Hasidism*. Nova York: Philosophical Library, 1948.
- _____. "Religion und modernes Denken." *Merkur*, Vol. 2, Nº 48 (Fevereiro, 1952), pp. 101-120.
- CASSIRER, ERNST. *An Essay on Man*. New Haven: Yale University Press, 1944.
- Columbia Encyclopedia*, 3ª ed. Nova York: Columbia University Press, 1963.
- COOMARASWAMY, ANANDA K. *Hinduism and Buddhism*. Nova York: Philosophical Library, s.d.
- CROSSMAN, RICHARD (org.). *The God that Failed*. Nova York: Harper & Row, 1949.
- ELIADE, MIRCEA. *Images and Symbols*. Nova York: Sheed and Ward, 1965.
- _____. *Myths, Dreams and Mysteries*. Nova York: Harper & Bros., 1960.
- ELLIS, HAVELOCK. *Studies in the Psychology of Sex*. Nova York: Random House, 1936.
- ELWORTHY, FREDERICK THOMAS. *The Evil Eye*. Nova York: Julian Press, 1958.
- ENGEL, WERNER H. "Reflections on the Psychiatric Consequences of Persecution." *American Journal of Psychotherapy*, Vol. 26, Nº 2 (Abril, 1962), pp. 191-203.
- EVOLA, JULIUS. *Metaphysik des Sexus*. Stuttgart: Klett, 1962.
- FIERZ-DAVID, LINDA. "Frauen als Weckerinnen seelischen Lebens", in *Kulturelle Bedeutung der Komplexen Psychologie*. Berlin: Julius Springer, 1935.
- _____. *Psychologische Betrachtungen zu der Freskenfolge der Villa Dei Misteri in Pompeji*. Zúrique: impressão particular, 1957.
- FORDHAM, MICHAEL. *New Developments in Analytical Psychology*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1957.
- _____. "On the Origins of the Ego in Childhood", in *Studien zur analytischen Psychologie C. G. Jungs*, Vol. 1. Zúrique: Rascher Verlag, 1955.
- _____. "The Relation of the Ego to the Self." *The British Journal of Medical Psychology*, Vol. XXXVII (1964), pp. 89-102.
- FREUD, SIGMUND. *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Londres: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis; Nova York: Basic Books; especialmente os seguintes: Vol. IV: *The Interpretation of Dreams* (I Parte). 1953.
- Vol. XVII: *An Infantile Neurosis and Other Works*. 1955.
- Vol. XXII: *New Introductory Lectures on Psycho-Analysis and Other Works*. 1964.
- Vol. XXIII: *Moses and Monotheism, An Outline of Psycho-Analysis and Other Works*. 1964.
- FROST, ROBERT. *Complete Poems of Robert Frost*. Nova York: Modern Library, 1946.
- GEBSER, JEAN. *Ursprung und Gegenwart*. Stuttgart: Deutsche Verlagsanstalt, 1949.
- GIBRAN, KAHLIL. *The Prophet*. Nova York: Knopf, 1923.
- GINZBERG, LOUIS. *The Legends of the Bible*. Nova York: Simon & Schuster, 1956.
- GOETHE, JOHANN WOLFGANG VON. *Faust*. Trad. de G. M. Priest. Nova York: Knopf, 1941.
- _____. "Morphologie", in *Sämtliche Werke*, Vol. 14. Stuttgart: I. G. Cotta, 1874.
- GOLLANZ, VICTOR. (org.). *Man and God*. Boston: Houghton Mifflin, 1951.
- GRAFTON, SAMUEL. "The Tense Generation." *Look*, Vol. 27, Nº 17 (27 de agosto, 1963), pp. 17-23.
- GRAVES, ROBERT. *Man Does, Woman Is*. Nova York: Doubleday, 1964.
- GUARDINI, ROMANO. *Zu Rainer Maria Rilkes Deutung des Daseins*. Bern: Verlag A. Francke, 1946.
- HARDING, M. ESTHER. *The Way of All Women*. Nova York: C. G. Jung Foundation, 1970.
- _____. *Woman's Mysteries, Ancient and Modern*. Nova York: Pantheon Books, 1955.
- HEYER, GUSTAV RICHARD. *Seelenkunde im Umbruch der Zeit*. Stuttgart: Hans Huber Verlag, 1964.
- _____. *Vom Kraftfeld der Seele*. Zurich: Origa Verlag, 1949.
- I Ching, or Book of Changes*, trad. de R. Wilhelm e C. F. Baynes, copyright © 1950, 1967 by the Bollingen Foundation. Princeton: Princeton University Press (Bollingen Series XIX), 1967.
- JACOBI, JOLANDE. *Complex/Archetype/Symbol in the Psychology of C. G. Jung*. Princeton: Princeton University Press (Bollingen Series LVII), 1959; *Complexo, arquétipo, símbolo*, Ed. Cultrix, S. Paulo, 1988.
- JAFFÉ, ANIELA. *Der Mythos vom Sinn im Werk von C. G. Jung*. Zúrique: Rascher Verlag, 1967; *O mito do significado na obra de C. G. Jung*, Ed. Cultrix, S. Paulo, 1988.
- JUNG, C. G. *The Collected Works of C. G. Jung*. Princeton: Princeton University Press (Bollingen Series XX); Londres: Routledge & Kegan Paul; especialmente os seguintes: Vol. 3. *The Psychogenesis of Mental Disease*. 1960.
- Vol. 5. *Symbols of Transformation*. 1956.
- Vol. 7. *Two Essays on Analytical Psychology*, 1953.
- Vol. 8. *The Structure and Dynamics of the Psyche*. 1960.
- Vol. 9. Parte 1. *The Archetypes and the Collective Unconscious*. 1959.
- Vol. 9. Parte 2. *Aion*. 1959.
- Vol. 10. *Civilization in Transition*. 1964.
- Vol. 11. *Psychology and Religion: West and East*. 1958.
- Vol. 12. *Psychology and Alchemy*. 1955.
- Vol. 14. *Mysterium Coniunctionis*. 1965.
- Vol. 16. *The Practice of Psychotherapy*. 1954.
- Vol. 17. *The Development of Personality*. 1954.
- _____. *Aion: Untersuchungen zur Symbolgeschichte*. Zúrique: Rascher Verlag, 1951.
- _____. "The Interpretation of Visions." *Spring*, 1960, pp. 106-148.
- _____. *Memories, Dreams, Reflections*. Nova York: Pantheon Books, 1962.
- _____. *Modern Man in Search of a Soul*. Nova York: Harcourt, Brace & Company, 1933.
- _____. *Psychological Types*. Nova York: Harcourt, Brace & Company, 1923.
- _____. "Reply to Buber." *Spring*, 1957, pp. 1-9.
- _____. *Studies in Word Association*. Nova York: Moffat, Yard & Co., 1919.
- KERÉNYI, KARL. *The Gods of the Greeks*. Londres: Thames & Hudson, 1951.
- KOESTLER, ARTHUR. *The God that Failed*. Ver Crossman.
- _____. *The Invisible Writing: segundo volume de Arrow in the Blue*. Nova York: Macmillan, 1954.

LANDIS, J. C., org. *The Dybbuk and Other Great Yiddish Plays*. Nova York: Bantam Books, 1966.

LIFTON, ROBERT JAY. *Thought Reform and the Psychology of Totalism*. Nova York: W. W. Norton, 1961.

LORENZ, KONRAD. *On Aggression*. Nova York: Harcourt Brace and World, 1963.

MARJASCH, SONJA. "The 'I' in Dreams." *Spring*, 1966, pp-60-75.

NEUMANN, ERICH. "Narcissism, Normal Self-Formation, and the Primary Relation to the Mother." *Spring*, 1966, pp-81-106.

_____. *Der Schöpferisch Mensch*. Zurique: Rhein-Verlag, 1959.

_____. "The Significance of the Genetic Aspect for Analytical Psychology", in *Current Trends in Analytical Psychology*, org. por Gerhard Adler. Londres: Tavistock Publications, 1961.

_____. *Psychologie des Weiblichen*. Vol. 2 de *Umkreisung der Mitte*. Zurique: Rascher Verlag, 1953.

PIAGET, JEAN. *Language and Thought of the Child*. Nova York: Humanities Press, 1959.

Poetic Edda. Tradução de Henri Adams Bellows. Nova York: American-Scandinavian Foundation, 1923.

PORTMANN, ADOLF. *Biologie und Geist*. Zurique: Rhein-Verlag, 1956.

SAINT AUGUSTINE. *Confessions*.

SCHRÖDINGER, ERWIN. *Science and Humanism*. Cambridge (Inglaterra): Cambridge University Press, 1961.

_____. *et alii. On Modern Physics*. Nova York: Clarkson N. Potter, 1961.

SETHE, KURT HEINRICH, org. *Die alt aegyptischen Pyramidentexte*, 4 Vols. Leipzig; J. C. Hinrichs, 1908-22.

SINNOTT, EDMUND W. *Cell and Psyche*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1950.

SPITZ, RENÉ. *A Genetic Field Theory of Ego Formation*. Nova York: International Universities Press, 1959.

_____. "Hospitalism", in *The Psychoanalytic Study of the Child*, Vol. 1. Nova York: International Universities Press, 1945.

THIGPEN, CORBETT H. e H. H. CLECKLEY. *The Three Faces of Eve*, Nova York: McGraw-Hill, 1957.

ÜXKÜLL, JAKOB VON. "A Stroll Through the World of Animals and Men", in *Instinctive Behavior*, traduzido e organizado por Claire H. Schiller. Nova York: International Universities Press, 1957.

VAN DER POST, LAURENS. *The Dark Eye in Africa*. Nova York: Morrow, 1955.

_____. *Venture to the Interior*. Nova York: Morrow, 1951.

WITHMONT, EDWARD C. "Magic and the Psychology of Compulsive States." *Journal of Analytical Psychology*, Vol. 2. Nº 1 (Janeiro, 1957), pp. 3-32.

_____. "The Magical Dimension in Transference and Counter-Transference", in *Current Trends in Analytical Psychology*, organizado por Gerhard Adler. Londres: Tavistock, 1961.

WOLFF, TONI. "Structural Forms of the Feminine Psyche." Zurique: impressão particular, 1956.

Índice Remissivo

Abenheimer, 216ss

abordagem simbólica, 15s, 29, 116, 186, 204, 251

implicações da, 31ss

leis e estrutura da, 19s

validade da, 28s

aborígine, 240ss, 249

abstração, 156s

processo mental de, 25ss

adaptação, 100, 122, 129, 140, 195, 218, 247

à anima/ao animus, 159-60, 163

coletiva, 141s

do ego, 195, 222, 231

externa, 24, 132, 219, 229, 246, 250-51s, 258

instintiva, 188

introvertida, 125

masculina/feminina, 163s

perda da, 25

à realidade, 45, 141, 202, 212, 261

religiosa, 84

tipológica, 220, 222

tipos/padrões de, 137-38

Adler, Alfred, 210, 212

adolescência, 246

introversão na, 125

Adonai, 84, 86

Adônis, 163, 184

adulto, 103, 247

afeto, 58s, 60, 106, 145, 177, 183, 216, 243s

Afrodite, 87-8s, 202

nascimento de, 23, 99n

ver também Vênus

agon, 228

Agostinho, Santo, 207

agressão/agressividade, 64, 113, 120, 153, 156s, 177, 179s, 184s, 188s, 212, 259

autopunição para, 20

satisfação na, 214

água, 26s, 258

simbolismo da, 23, 28, 61

no sonho, 40, 42, 59, 61

tanque de, 61, 62s, 65

urina como, 215

da vida, 28, 197

alcoolismo/alcoólatra, 201s, 252

alegoria, 18

alegria, 41, 121, 201

primeira expressão de, 211

simbolizada, 41

Alexandre, o Grande, 41

alma, 17, 74, 81s, 84s, 154, 167, 177, 250s, 255

alquimia, 158, 196, 269

amante, 98, 109, 161, 184

Amazona, 160ss, 168, 174

como tipo, 162

Amon, 41s

amor, 55s, 87s, 99, 113, 121s, 152, 161, 165s, 173, 174, 183, 186, 204, 212, 217, 259

e agressividade, 157, 215

cristã, 217

falta de, 89, 110, 238

e ódio, 141, 158, 173

potencial para, 99

amplificação, 35-6

analiade, 214, 243

analisando, 66s, 260

análise, 15, 49, 50, 102, 131, 142, 194, 224, 253

funções na, 130

junguiana, objetivo ideal da, 61, 261

momento decisivo na, 177, 272

processo da, 269-70s

como processo dialético, 273

progresso na, 148

e sonhos, 148s

ver também terapia

analista, 10, 11, 16, 36, 42, 75, 81, 86, 119, 268

análise do, 268s

no sonho, 34s, 84-5

Andersen, Hans Christian, 78

anima, 30, 57, 112, 122-23, 154, 159, 163, 164, 165ss, 179, 184, 201, 222, 249, 251, 254, 260

aceitação da, 169-70, 177, 189

arquétipo da, 168

aspectos da, 173s

confronto com a, 175ss, 188-89, 195, 203

no estado inconsciente, 172ss
invasão da, 169
medo da, 177
símbolos da, 166
animal, 46s, 53, 90s, 184, 198, 203s, 237, 241s
comportamento do, 101s, 103-04, 106ss
simbolismo, 156, 168
animismo, 57s, 243
animus, 30, 57, 122, 154, 159s, 163, 164ss, 173, 176s, 179ss, 222, 224, 248, 251, 252s, 260
aspecto positivo do, 183, 186s
como complexo disruptivo, 185-86
confronto com o, 181-82, 195, 203
definição de Jung, 182ss
integração do, 189s
realização do, 186
anjo, 41, 81, 233s, 251-52
ideal do, 175
negro, 199
no sonho, 40
ansiedade, 59, 83, 109, 111, 119, 131, 167s, 210, 213, 215, 218s, 227s, 246, 258
complexo de, 59
antropomorfismo, 57s
Apolo, 41
Aquiles, 163, 184
arquetipo, 9s, 15, 30, 74, 85, 88-9s, 101, 114-15s, 123, 153, 168, 170, 171, 175, 265
ambiente, 100ss
anima e animus como, 191
autonomia do, 177s
central, 248
e complexo, 52, 62, 92-3
confronto do, 203
definição do, 39, 92s
diferenciação do, 239
como dinamismo, 72s
do espírito, 99
experiência do, 76
feminino, 161
identificação com o, 89
do inimigo, 151
integração do, 176
da mãe e filho, 166-67
masculino/feminino, 114, 153, 156, 165
do maternal, 64
dos pais, 111s
realização do, 102-03, 105, 106ss, 121, 239
relação com, 95-6s
do Self, 195s, 209, 219
como símbolo, 105
transcendental, 116
ver também adaptação; Amazona; pai;

herói; mãe; persona; Self; sombra;
sábio
Artemis, 161
como Lua crescente, 21
árvore: da vida, 78, 80
do conhecimento, 226
ascetismo, 216s
asma, 40, 42
associação, 35-6, 59ss, 239
leis da, 106, 170
livre, 36
com sonhos, 40s, 49
teste de/experiência da, 58s, 108
astecas, jogos, 228
astronomia, 51s
Átis, 98, 163
atitude
alteração de, 20ss, 256
angelical, 41
destrutiva, 171
ditatorial, 251
dogmática, 178
dominadora, 119
emocional, 62, 83
identificada com o ego, 201
judaica arquetípica, 84
masculina, 176
objetiva, 161
protetora, 15, 161
religiosa, 74s, 77, 83
repressiva, 243
típica, 124s
ver também extroversão; introversão
Atman, 233
átomo, 15, 29s
atração, 55-6, 109, 116, 158s, 164, 248s
forma de, 171
inadequada, 112
inconsciente, 187
ver também fascinação
Atum, 217
autismo, 23s, 125
auto-aceitação, 243
castração, 20
condenação, 169
confiança, 211, 219, 226
conhecimento, 183
consciência, 213, 218
crítica, 231
cura, 260
destruição, 20, 98
disciplina, 197-98, 218, 247
-excitação, 216
-expressão, 221
farisaísmo, 179
-imagem, 223
piedade, 172

realização, 229
-rejeição, 211s, 219
automatismo, 245
autoridade, 52s, 59ss, 100, 108, 112, 163s, 173, 184
complexo de, 52s
figuras de, 184s
inconsciente, 231-32s
dos pais, 245-46
Self como, 193, 195

Balaam, 233
Balder, 72
Baldwin, James, 17
barcaças: no sonho, 49s
batismo, 23
Baudouin, 167
bebê, 53, 99, 103, 105, 141, 167, 210ss, 238ss
consciência do, 239
divino, 239
ego do, 240
ver também criança
behaviorista/behaviorismo, 100, 108
Bela Adormecida, 187
Bennet, E. A., 141
Beowulf, 214
Betesda, tanque de, 61
biologia, 101, 159s, 193
Bleuler, Eugen, 23
bode expiatório, 146, 242
bola: no sonho, 113
bomba atômica, 258
borboleta, 15, 48, 103-04
Boss, Medard, 49
Brahman, 158
Breland, Keller e Marian, 101
brincadeiras: com o corpo, 243
ritos de vida, 113
no sonho, 227s
da vida, 120s
Brunhild, 21
Brunner-Traut, Emma, 70
bruxa, 90, 93, 118, 161s, 168, 176, 244s, 248
Buber, Martin, 71, 157, 201, 230, 262
Buda: no sonho, 84, 86
como lebre, 87
na meditação, 198
budismo, 84-5
busca do símbolo, 121s, 197, 244, 261
Cain, 203
campo energético, 32, 39, 42ss, 108, 264, 268s

de concentração, 107-08
mágico, 240s
campo magnético, *ver* energia magnética
câncer, 50, 65
caneta, no sonho, 34s
caos, 26, 122, 158, 251, 259
carreira, 161
casamento, 40, 159, 174
entre mãe e filho, 167
caso de amor, 117
Cassirer, Ernst, 25
castração, 98ss, 120, 249
cauda solar, 68s, 93
causa e efeito, 27, 206, 249
causação/causalidade, 43, 126, 242, 245
cavalo: como anima, 168, 172
no sonho, 48s, 166
célula, especialização da, 237s
Cena da Paixão, 96s
centralização, 200, 209
centro, 201, 235, 238
Céu, 122, 154, 202
chifre, 44
simbolismo do, 41
ver também Deuses, provido de chifres
China, 87
comunista, 207
Cibeles, 98
ciência, 28, 29, 71, 74
círculo, 238-39
civilização, 221
aniquilação da, 73
cobra
e anima, 168
e Self, 197
cognição, 156, 182
coletividade, 142, 146, 163
compensação, 215, 217, 248
inconsciente, 39s, 81, 213
complexo, 43, 45, 52ss, 92ss, 95-6, 108, 114-15s, 122, 130, 151, 170, 208s, 266
e anima, 172-73
e animus, 184-85
arquetipo no, 106
casca do, 59ss, 92, 94s, 170, 208
confronto com o, 175
definição do, 39, 53
destruidor, 53, 56, 66, 185
determinado pela infância, 115
Édipo, 34
estrutura do, 56-7s
formação do, 103, 115
e funções, 130s
e inércia, 109-10
matizado (ou modulado) pelo afeto, 145
não-realizado, 116

núcleo/centro do, 59, 61ss, 74, 94, 108-09, 179, 208s
dos pais, 211
patogênico, 43, 106, 109
patológico, 89-90, 107, 117
realizado, 109
e relacionamento, 175
reprimido, 47
unilateralidade do, 116
ver também animus; ansiedade; autoridade; complexo de Electra; complexo paterno; inferioridade; complexo materno; complexo de Édipo; poder compulsão/compulsividade, 53s, 56-7, 81, 118, 186, 259
comunismo, 77
conceitos, 26, 28, 108, 224
abstratos, 103
chineses, 153
conscientes, 106
racionais, 42-3, 115
condicionamento, 92s, 101s, 107s, 116, 138, 208ss, 224
ocorridos na infância, 60, 111, 115, 170, 253
conflito, 118ss, 132, 151, 153, 156, 174, 186, 196, 202, 209, 217ss, 227ss, 232, 243, 245, 251, 259-60
confronto, 175, 188ss, 195, 199-200, 203, 246-49
coniunctio, 158, 198
consciência, 15, 21, 27, 30, 54, 56, -58, 61, 79, 82, 90, 91, 96, 99-100, 103, 120s, 144, 148, 154s, 156, 159, 162, 169, 176, 199, 201-02, 226-27, 230, 240, 243-44s, 248s, 255, 261
adaptação da, 137
alteração da, 74
ampliação da, 44
e anima, 168
e animus, 179s, 184
e arquétipo, 175s
base da, 114-15, 146, 194
e centro da, 229
e complexo, 64
e conflito de, 142, 202
e corpo, 213ss
desenvolvimento da, 244s
diferenciação da, 94-5
divisão da, 206
dualista, 216-17
e ego, 110-11, 193, 205, 208-09, 228-29, 231, 238-39
evolução, 239
função da, 26ss
de função inferior, 138-39
e funções, 131, 137-38
inconsciente, 27, 82, 183, 190-91, 210, 234, 257
individual, 195-96
inundação da, 24
invasão da, 96
limitação da, 106, 118, 161, 210, 259s
da mulher, 153, 182-83
natureza da, 205
oposição à, 103
orgulho da, 90
origem da, 46, 122
pesada, 97
polaridade, 229
e profissão, 54-7, 173-74
e psique objetiva, 141
racional, 244-45, 248
e Self, 193-94, 210
separação da, 54, 210ss
subjativa, 38
transcendente, 237
unilateralidade, 25ss, 43-4
ver também consciência do ego; autoconsciência
contigüidade, 107s, 170, 209
contratransferência, 257, 265ss
contrição, 77
Coomaraswamy, Ananda K., 69
correspondência, 107, 239
ver também sincronicidade/sincronismo
corvo, simbolismo do, 94
crença, 71, 76, 159
tradicional, 96
criação, mitos de, 122
criança, 27, 40s, 42-3, 67, 79, 102ss, 111, 112-13, 146, 166-67, 170, 180, 204s, 211ss, 224, 249
atitude em relação à, 211s
divina, 86
esquizofrênica, 223
individualidade da, 42ss
introvertida, 125, 139
lenda da formação da, 81
-lobo, 102
medos da, 244-45
psicologia da, 240
psique da, 193, 237
como símbolo, 44, 197
no sonho, 82
de Urano, 99
ver também mãe e criança
criatividade, 35, 120s, 176, 259
criativo, 154
crime: no sonho, 169s
cristais, 65
cristianismo, 152
Cristo, 152, 198, 203
e Anticristo, 73

no sonho, 77-8
ver também Jesus
crucificação, 77s, 119, 202, 228s
cruz, 72, 202
como símbolo, 197
no sonho, 77-8
cuco, 104
cura, 61, 63, 77, 260
arquétipo da, 269
daimon, 201s
defecção, 214
defesa, 107s
reações de, 111
Delfos, 41
Deméter-Perséfone, 158, 167, 190
demônio, 43s, 147s, 199-200, 204, 215, 213
ver também Satã; Hades; diabo
dentes, 114, 213
simbolismo dos, 200
no sonho, 199
dependência, 100, 151, 213s, 217, 247
depressão, 109, 114, 119-20, 199, 221, 250, 252, 255
do adolescente, 125
e anima, 168-69, 171-72, 177
e animus, 187
estado de, 141
derrota moral, 183, 232
Descartes, René, 206
desenvolvimento, 26, 28, 31, 74, 80, 84, 99ss, 117, 130, 140, 142, 155, 196, 199, 245
continuidade de, 255
emocional, 169
estágios do, 236
fase mágica do, 240ss
fase mitológica do, 244
fase racional do, 251
da função, 138-39, 247
futuro, 229
ver também desenvolvimento do ego
desespero, 177
desintegração, 64, 222ss, 238ss
destrutividade, 180-81, 200, 215, 253
detector de mentiras, 58s
deusa da lua, 98, 158
devaneio, 97s, 249
dever, 226, 232, 259-60
dialética hegeliana, 261
diamante, 197s, 201s
Diana: como Lua crescente, 21
diferenciação, 53ss, 154, 239s
entre ego e persona, 140
de funções, 130

ver também ego
Dionísio, 41, 87s, 201s
-Ariadne, 190
disciplina, 41, 52, 58ss, 84ss, 100, 115s, 119, 150s, 154, 156, 165s, 177, 215, 220, 244
discriminação, 184
capacidade de, 179
e Logos, 153, 156, 182
raízes da, 151
dissociação, 141, 195, 207, 248
ver também dissociação da personalidade
ditador, 77, 145
Divina Comédia, 177
doença, 63, 65, 180s, 207, 218, 223, 258
dogmatismo, 41-3, 136, 178, 184
dor, 210, 213, 242, 258
dragão(ões), 184, 197, 214, 244
luta de, 246
drogas, 17, 88, 197, 201s, 207, 218, 231-32
duplo, 141, 147
moreno/escuro, 99
efeminação, 172
ego, 38s, 43, 45ss, 58, 64s, 76s, 103, 119, 140-41, 168, 177, 205ss, 220, 221, 222, 228-29
nos adultos, 247ss
afirmação do, 180, 215, 221
ameaça ao, 195, 218-19
e anima, 175, 183s
e animus, 183s
complexo de, 124, 184-85, 195, 208, 212, 222
confinado ao espaço-tempo, 192
conflitos dentro do, 217
consciência do, 208, 210, 220, 225, 231, 241
controle, 214ss
definição do, 206
desenvolvimento, 10, 54, 110, 132, 146s, 211, 213, 218, 220s, 228
diferenciação do, 148-49, 220-21, 223, 240
dinâmica do, 63
dissociação do, 207, 218
estrutura do, 97, 211, 218, 224ss, 252
feminino, 188, 246
força/iraqueza do, 16, 47ss, 99, 211, 218ss
formação do, 140, 147s, 150, 188, 210ss, 239
na histeria, 217
ideal, 103, 106, 114, 144
imagem do, 222, 224
e inconsciente, 257-58

e inércia, 109-10
masculino, 188
e meio ambiente, 213
e mudança, 218
múltiplo, 199, 206s, 217
e persona, 140, 142-43
posição do, 200, 229, 231
como pseudo-, 137, 146-47, 219
psicologia do, 212
psique objetiva do, 45ss, 141
realização do, 218
reconstrução do, 111
relacionamento, Self e, 212ss
e a sombra, 149, 260
nos sonhos, 207-08
transcendental, 223
egotismo, 181, 211, 214
Eichmann, Adolf, 142
Electra, complexo de, 34
eletricidade: no sonho, 79
Elêusis, 41
Eliade, Mircea, 31, 73
Ellis, Havelock, 215
emoção, 39, 55, 59, 65, 92, 100, 102-03, 106, 128, 155, 159, 168ss, 177, 182, 189, 211, 229, 240, 259
controle da, 216
desenvolvimento da, 239
padrão da, 60, 66, 92, 96, 168, 170, 209
relacionamento consciente com a, 16s
ver também afeto
encontro, 210ss, 240
analítico, 257, 262ss
energia, 66, 74
arquetípica, 90, 97, 110, 220, 240, 247
conservação de, 91
criativa, 215
psíquica, 30, 39, 76-7, 106, 108, 141, 192, 241
Engel, Werner, 107
enigma/charada, 122
no sonho, 77s
envelhecimento, 250ss
enxofre, 158
Eros, 154ss, 182
conceito de, 152
sem fé, 167
passivo, 167
-Psiquê, 190
Esfinge, 78
espaço capacidade, 265, 269
espaço e tempo, 25, 43, 45, 48, 49s, 67ss, 82, 105, 107, 109, 192, 199, 206, 208-09, 231, 235, 242
espada: em formato de lua, 97, 99
fállica, 153
espelho Schopenhaueriano, 206
espiral labiríntica, 83, 273
espírito, 74, 88, 95, 99, 182s
e álcool, 202
criatividade do, 120
impulsionador, 156
como pássaro, 81
poder renovador do, 41
yang como, 154, 156
Espírito Santo, 41, 43, 67, 85s
espiritualidade, pseudo-, 91, 99
esquizofrênico, 67, 240
essência, 156
espiritual, 196
estado de espírito, 128, 131, 168, 172, 177, 183, 265
depressivo, 202
suicida, 187
ética, 195
puritana, 217
Evola, Julius, 158, 161
evolução, 103, 195, 235
ver também consciência
exigência, 44, 78, 213, 225, 251, 254, 257, 262-63
coletiva, 219
confronto com a, 228s
compulsiva, 180-81
existência, 30-1, 39, 95s, 156
afirmação de, 214
continuidade da, 255
física independente, 210
fontes criativas da, 76
na forma dualista, 27
mistério da, 103, 111
expectativas, 55, 179
coletivas, 140
experiência, 105, 155
anal, 214
áreas de, 29
consciente, 194
dualista, 198
emocional, 89
estrutura da, 110
da identidade corporal, 219
individual, 182
mística, 206
modos de, 217
religiosa, 201
sensorial, 67, 103
urinária, 215
experiência simbólica, 68, 71, 118, 216
busca da, 11
capacidade de revelação da, 22
corpo e, 243s
implicações da, 19s
extroversão, 125s, 129, 139, 212
fadas, contos de, 45, 64, 66, 69, 90, 175, 245

falcão: simbolismo do, 94
falo, 90, 120, 217
ver também pênis
falta de significado, 90, 120, 125
família, 40, 97, 160-61, 172, 175, 219, 226, 249
fantasia, 36s, 48, 59, 61-2, 65, 75, 87, 100, 117, 156, 176, 202, 244, 249, 258
animus, 184
esquizofrênica, 67, 90
imagens na, 96, 170, 244
interpretação da, 34ss
linguagem da, 26
Self na, 209
sombra na, 144
Faraó, 41
fascinação/fascínio, 116s, 171, 188, 197, 202, 234
fase simbólica, 246
fatalismo, 79s, 242
feminino, (princípio), 21s, 87, 95, 154, 165, 168, 170ss, 215
respeito pelo mundo, 26, 118
simbolismo do, 21, 168, 244
tipologia do, 160ss, 175
ver também Yin
fênix, 197
Fernando, Francisco, arquiduque da Áustria, 49
fetichismo, 20, 57s
Fierz-David, Linda, 154, 156, 198
filho, 144, 167ss, 221
de Deus, 122
como tipo, 162s, 184, 201
ver também *puer aeternus*
filho-amante, 100
filosofia, 31
chinesa, 22, 153
oriental, 224
Self na, 223
física, 15, 39, 43, 156, 218
metafísica, 70s
nuclear, 29s
fixação, 243
flor, 199, 204
no sonho, 175
fobia, 106, 217, 258
fogo, 87
foice: arma em forma de lua, 21s, 97, 99
Fordham, Michael, 222s, 238s
formação da criança, 81s
Franz, Marie-Louise von, 82s
Freia, 87
Freud, Sigmund, 17, 34, 38s, 62, 79, 103, 114, 147, 199, 205, 209, 212ss, 227, 246, 262
Frost, Robert, 263

frustração, 213
fruto, 84s
função(ões), 125s, 190, 193, 219
diagramação das, 128s
diferenciação das, 130
inferior, 129ss, 164, 169, 177, 190, 200, 241, 247
de julgamento, 126, 129, 164
maldirecionada, 63
negligenciadas, 201
de percepção, 126, 129, 164
superior, 130s, 247
ver também sentimento; intuição; sensação; pensamento
ganso, 110
como símbolo da alma, 175s
no sonho, 175s
Géia, 99
Gênesis, 147, 226
gênio, 231
Gestalt: características da, 104s
esquema, 106
Goethe, Johann Wolfgang von, 25, 121s, 148, 168, 204
graça, 86
grupo, 111, 219, 241
Guardadora de Gansos, A, 175
guardião, 184
no sonho, 61, 66
Guardini, Romano, 78
guerras, 168
divindades da, 158
hábito, 105, 106, 110s, 175, 190
Hades, 41, 114
Hagen, 100
Harding, M. Esther, 175
Hécate, 161
hedonismo, 113
Hermafrodita, 158
Hermes, pássaro de, 176
Trismegistus, 158
herói, 45, 72, 90, 102, 118, 122s, 156, 187, 245
alemão, 72s
âmbito de funcionamento do, 95
arquetipo do, 98, 101, 106, 163, 185
aspecto do, 200
busca do, 185
identificação com o, 99

mito do, 100
no sonho, 20s, 97
como tipo, 162ss, 184
unilateralidade do, 21
heroísmo, 90
Herzfelde, W., 207
Hetaira: como tipo, 161ss, 168, 174
Heyer, Richard, 22s, 265
hipnose, 242
histeria, 135, 217
história, 70, 95
moderna, 73
pessoal, 62s, 93-4, 208
ver também pré-história
Hitler, Adolf, 73
homem velho, 61
homossexual, 167
Hórus, 94, 120
hostilidade, 77, 149, 181, 184, 186, 221, 243, 261
Hotentotes, 87
humildade, 77, 148
humilhação, 152, 206
hystera, 91

I Ching, 154
id, 38, 209, 261
ideais, 74, 146, 211
altos, 180s, 185
coletivos, 216
limitadores, 99
ver também ideal de persona
idéias, 74, 209
carregadas de energia, 53
conscientes, 103, 106, 115
herdadas, 92
míticas, 97
reino platônico das, 29
identidade (estado de), 53s, 110, 115, 209ss, 223s, 229
com a alma, 172-73
com o animus, 186-87
da criança-ambiente, 106, 239ss
ego-Self, 235-36, 247
entre mãe e criança, 211, 213, 239s
mágica, 103
com a persona, 142s
reconhecimento da, 61
sentido pessoal, 175, 205s, 208s, 213ss
identificação, 150, 203, 261
definição de, 53s
perigo de, 26
com a persona, 141
ver também identificação com o papel
ilha, 42

no sonho, 40
ilusão, 76, 166, 168, 173, 177, 183, 220s, 223s, 247s
imagem, imagética, 34, 38, 55, 59, 61, 64, 75, 102, 108, 115, 118, 162, 222, 223, 252, 262
amplificação da, 27
arcaica, 113s
arquetípica, 67, 71ss, 92s, 105s, 116, 168, 209
associativa, 209
e conceitos, 26s
degradada, 88
endógena/exógena, 38
energia, 95
feminina/masculina, 156
função da, 25ss, 41ss
geral e pessoal, 93s, 123, 248
na magia, 241s
mitológica, 31, 41s, 66, 71-2, 93s, 96, 122-23, 161, 248
numinosa, 168
percepção em, 25s, 210
significados diferentes, 49
ver também imagética do corpo; imagem dos sonhos; imagem do ego
imagem-pensamento, *ver* pensamento
imaginação ativa, 69
imitação, 53, 140
imortalidade, 86, 120, 197s
impasse, 63, 98, 103, 113, 116ss, 148ss, 189, 202, 205, 226, 228, 260
impotência sexual, 20
incesto, 34s
inconsciente, 10, 19, 35, 42, 67, 68, 87, 122, 136, 167, 198, 203ss, 212, 223, 231, 235, 239, 241, 248, 253
acesso ao, 148, 189
em análise, 260ss
alma, 167s, 174
coletivo, 38, 62ss, 105, 130, 190, 249
compensatória (atividade/função) do, 117ss, 147s, 248, 252, 257s
dimensão mágica do, 108
e ego, 38, 45ss, 214s, 231, 257
energia ao/do, 140, 242
e envelhecimento, 250
expressão do, 42, 161
fascínio pelo, 100, 202
e função inferior, 129s
e funções, 131s
ilimitabilidade do, 256
negação do, 73
nível transpessoal do, 85
dos pais, 243
pessoal, 38, 60, 63ss, 130, 144, 147, 193, 223, 260

produções espontâneas do, 86, 119, 258
separação do, 214, 245
sinônimos para identidade, 53
sombra, 144, 146, 148, 150
trabalho com o, 75
independência, 189, 211, 217, 227, 247
no sonho, 35
super, 212
Índia, 87, 120
individualização, 56, 65, 81, 113, 159, 165, 186, 189s, 207, 231, 233
definição de, 44s, 196
e função inferior, 131s, 164
imagética da, 86
individualidade, 42s, 100, 148, 161ss, 168, 170, 209, 243
e coletividade, 142, 146s
e meio ambiente, 121
inércia, 108, 120, 204, 212, 224
psíquica, 110s, 218, 225
infância, primeira, 26, 223, 236
ver também infância inferioridade, 59
complexo de, 59, 210, 212
sentimento de, 175, 183-84, 210, 212, 220, 222
inferno, 41, 72, 81, 177
inflação, 53s, 81, 89, 141, 161, 212
e o ego, 97-8, 221, 229, 231s, 259
negativa, 187, 211
via anima, 172s, 177
via animus, 179, 186-87
iniciação: objetivo da, 198
mitraica, 67, 246
iniciativa, 85, 100, 116, 153-54, 226, 252s
insanidade, 48s, 231
instinto, 59, 62, 72, 154, 168, 194, 236, 237
espiritual, 74s
gregário, 81
heróico, 99
modificação do, 107
padrões do, 165
reprimido, 83, 90
ver também instinto de morte; impulso
integração, 158, 196, 200, 258
de anima, 177s, 191
do animus, 189, 191
do complexo, 63-4
emocional, 61, 100, 229
da imagem arquetípica, 72, 176
ver também não-integração
inteireza/totalidade/integridade, 15, 76, 116s, 120, 131s, 149, 157, 194ss, 200ss, 208s, 226, 231, 235, 251, 253
introversão, 25, 124ss, 129, 157, 247
e autismo, 125
intruso, 56, 63

como símbolo, 44
intuição (função), 87, 103s, 106, 128s, 156, 219
extrovertida, 134s
inferior, 129, 131, 135, 136
introversa, 136, 139
irmã(s), 112, 141, 151, 167s, 170
dupla de, 147
no sonho, 36
como tipo, 161
Isaías, 231
Ísis, 120, 158

Jacó, 56, 234
Jacobi, Jolande, 63s, 92, 105
Jaffé, Aniela, 202
Jesus, 86
ver também Cristo
João, São, 90
Jones, Ernest, 22
Judas, 72, 96
Judeu: no sonho, 83s, 86
juízo, 74, 124, 128, 185, 257
pelo animus, 179s, 211
capacidade de, 140, 179
padrões de, 111
racional, 70, 97, 109, 115, 246
ver também juízo de valor
juízo de valor, 140, 154, 206, 219
Jung, C. G., 10, 17ss, 25, 38s, 41, 45, 58, 66s, 76, 79, 105s, 204, 205, 244, 252
abordagem de, 16, 260, 262
juventude, 91s, 218, 250s, 254

Káli, 156, 158
Kant, Emmanuel, 25, 27, 205, 223
Kazantzakis, Nikos, 96
Kerényi, Karl, 198
Khidr, 86
Kierkegaard, Sören, 83
Koestler, Arthur, 206
Kronos, 99, 163

labirinto, 83, 269, 270-71
Lanyi, bispo Joseph, 49
lebre: simbolismo da, 87s
lei, 74, 95, 115, 156
leitmotiv, 59, 96
ver também temas; mitologema
lenda
cabalística, 81s

gnóstica, 78
 judaica, 251
 libido, 39, 73, 108s, 113, 124, 137, 213, 215
 Lifton, Robert J., 207
 limitação, 80s, 85s, 96s, 114, 136ss, 173, 254, 259, 273
 do corpo, 210
 do ego, 229s, 252
 linguagem simbólica, 71
 lobo, 90
 Logos, 90, 95, 126, 153, 156, 163, 182, 216
logos spermatikos, 41
 Lorenz, Konrad, 110
 lótus, 198s
 LSD, 207
 Lua, 87
 simbolismo da, 21, 154
 luz, 202, 245
 do conhecimento, 81
 e escuridão, 122, 132, 231
 no sonho, 77s

mãe, 20, 59, 61, 64, 67, 80, 93s, 98s, 114, 163, 170, 213s, 246, 249, 253, 254
 amorosa, 217
 arquétipo da, 100s, 111
 criança, 40ss, 94, 160s, 211, 238, 239ss
 de Deus, 86
 devoradora, 171, 217
 dominadora, 97s, 100, 144, 170
 e filha, 181
 e filho, 167ss
 ideal, 109
 imagens da, 99, 154, 244
 como mártir, 112
 papel da, 162
 como tipo, 160ss, 168, 174

mãe, Deusa, 98, 156
 magia fecal, 214
 mágica
 dimensão, 108, 239s
 fase, 239ss
 poder mágico, 93-4, 241
 mágico, 61, 184, 241
 malandro, 158
 mana, 215
 figura de, 163
 mandala: tigela como, 86
 marcado, 104
 marido, 49s, 89, 162
 e esposa, 124, 144s, 175
 ideal, 185
 no sonho, 181, 185-86
 Marjasch, Sonja, 207

Marte, 156, 158
 mártir, 112, 145, 168, 253
 martírio, 181
 Marx, Karl, 73s
 masculinidade, 98, 114, 120, 176, 201
 masculino, o (princípio), 95s, 153ss, 185s
 simbolismo do, 19
 tipologia do, 162s, 184
ver também princípio paterno; Yang

masoquismo, 20s
 masturbação, 216, 243
 matéria, 15, 30, 68, 156, 214, 217
 materno, complexo, 43, 59
 maturidade: psíquica, 116, 117, 195, 255
 maya, 166s, 223
 médico ferido, mito do, 268
 Medium: como tipo, 160ss, 168, 174
 megalomania, 175, 233
 mente, 27, 31, 39, 105s, 182
 e corpo, 222

Mercurio, 158
 mesa, no sonho, 199, 200
metanóia, 77, 86
 Mimir, 158, 163
 mistério, 71, 78, 83, 85, 196, 246, 251
 do mal, 231
 matriarcal, 198
 religioso, 198

misticismo, 206
 judaico, 198
 mito, 31, 64, 66ss, 74, 78, 90, 99, 186, 225, 251
 confronto com o, 74
 cristão, 41, 72
 degenerado, 88
 germânico, 100
 leis anteriores do, 69
 linguagem do, 71
 nórdico, 73
 religioso, 90
 e sentimento, 23
 e sonhos, 69ss
 temas fundamentais do, 42, 122
 da vida pessoal, 81, 120
ver também mito do herói; mito da vida

mitologema, 31, 36, 61ss, 89, 114, 185, 204, 214, 230, 240, 258
 definição, 66ss
 mitologia, 41, 87s, 156, 158
 germânica, 73
 mitológica, fase, 244s

Mitrafismo, 67, 246
 modelo, 29s, 31
 modo: cognitivo, 31
 simbólico, 31, 235

Moirá, 157
 Moisés, 41, 163, 258

“momismo”, 215
 Monroe, Marilyn, 88s
 monstro, 118, 244
 do pântano, 214
 “moonning”, 214s
 moralidade, 16, 185, 195, 203, 259
 coletiva, 142, 196
 convencional, 169
 esteriopada, 179
 judeu-cristão, 87
 padrões de, 78, 245
 problema de, 192s
 motivação, 223s, 259
 inconsciente, 219

mulher, 34, 79, 81, 93, 118, 135, 153ss, 165ss
 e animus, 179ss
 degradação da, 177ss
 e dificuldade neurótica, 250
 como encarnação do mundo feminino, 21
 eterna, 170
 guerreira, 100
 homem inferior à, 173, 189
 ideal, 173
 mistérios da, 171
 psicologia da, 159
 relacionamentos com, 20, 112
 sábia, 161-62
 no sonho, 40, 84, 166
 traços inconscientes da, 154
 violentada, 221
ver também marido

mundo: arquetípico, 162
 despersonalizado, 141
 externo, 115, 125, 229, 247s, 251
 exterior, 55, 103, 122s, 249
 fenomenal, 106, 223
 interior, 27s, 103, 122s, 229, 247
 mágico, 244
 masculinização, 177
 matriarcal, 99
 mau/cruel, 149, 167
 moderno, 178
 dos pais, 212, 249
 relação do, 209

musa: como âniã, 168, 171
 música wagneriana: *ver* leitmotiv

natureza, 25, 29, 30, 156, 226
 deusa da, 168
 divindades da, 175
 homem e, 198, 221
 leis da, 193, 255
 vida e morte. ciclos de, 41

Yin como, 154
 nazista, 82, 217
 no sonho, 77s
 negro, 242
 Neumann, Erich, 94, 236, 237, 246
 neurose, 17, 47, 76, 82, 91, 96, 217, 234, 258, 265
 neurótico, potencial, 243
 Newton, Isaac, 109
 Nicolau de Cusa, 230
 normalidade: *versus* anormalidade, 24ss
 Norn, 161
 numinosidade, 113, 241, 246
numinosum, 74

Obsessão, 37, 89, 113, 259
 Odin, 94, 158, 163, 184, 187
 opinião, 41
 defensiva, 189
 dogmática, 131
 como produto do animus, 182s

Oposição, 220, 227, 248, 261
 oposto(s), 44, 170, 202, 251, 261
 conflitos, 113, 119, 153
 funcional, 130
 pares de, 129s, 160s
 união de, 198s, 215, 229

oralidade, 198, 213s, 215, 243
 ordem, 95, 111, 115s, 126s, 154, 156s, 163, 184, 244
 entidade de, 197
 natural, 245
 sistema de, 192

organismo, 27, 38, 45s, 255
 organização: social, 93
 necessidade simbólica de, 16

órgãos sexuais nos sonhos, 34
 rudimentares, 159

orgia, 87s, 197s
 Osíris, 41, 120
 Otto, Rudolf, 74

Pã, 41
 padrão, 62, 66, 92, 96, 165, 264
 arquetípico, 39, 90, 92, 100, 107, 190, 210
 coletivamente aceito, 148
 coletivo, 115, 140, 146, 158
 condicionado, 118, 218
 conflitante, 226
 convencional, 121

de expectativa, 184
familiar, 219, 223
inconsciente, 223
mitológico, 70, 245
pré-formado, 100
de reação, 19, 59, 98, 102, 107, 115, 124,
219
simbólico, 121
transpessoal, 83
validade do, 195
ver também associação; comportamento;
desenvolvimento; inteireza
pais, 89, 95, 113, 118, 140, 172, 180, 221s
conflito com os, 20
como deuses, 242
falta, 95
influência dos, 221, 249
relacionamento com os, 102, 211
Palas Atena, 161
paradoxo, 224, 229, 258
Paraíso, 81, 148
ver também Céu
paranóico, 217
Parsifal, 73
participation mystique, 229, 238, 248
patologia, 63
versus normalidade, 24ss
ver também psicopatologia
patriarca, 99
Pavlov, I. P., 107
paz, 84, 151, 200, 206, 231, 258
pecado, 85, 225
pedra filosofal, 197
sagrada, 57, 242
ver também pedra filosófica
pele, 140ss
pênis, 34s, 67, 93
simbolismo do, 18, 97s, 120
pensamento (função), 125ss
extrovertido, 25, 132s, 200, 220
inferior, 131, 134, 135
introverso, 135
pensamento: modos de
ativo, 126
autista, 23s, 126
dirigido, 23s
de fantasia, 126
imagem, 23s
não diretivo, 244
não dirigido, 23s
passivo, 126s
racional, 16, 26ss, 36, 70, 189
pensamento simbólico *ver* pensamento
percepção, 29, 176
desenvolvimento da, 239s
distorção da, 55s
função da, 26
intuitiva, 28s
primeiro órgão da, 213
sentido da, 27, 54, 126s
persona, 122, 140s, 161, 162, 175
ideal(ais) da, 219, 222, 223
identificação com a, 141s
inadequada, 142s
e a sombra, 142
valores da, 146, 219, 246
personalidade, 85, 140, 145, 159s, 163, 172,
188s, 193, 224, 260
desenvolvimento da, 64, 130, 142, 196,
227, 229, 245, 273
dissociação da, 53, 122, 144, 195, 248
estrutura da, 92ss, 194, 220ss
lado negativo da, 159, 200
parcial, 37, 58, 165, 177
ruptura, 231
solo da, 233
superordenada, 208
unificada, 196, 251
pesadelo, 245, 246
Peter Pan, 163, 212
Piaget, Jean, 23s
Plotino, 216
pneuma, 42
poder, 16, 22, 36, 57, 59, 67, 83, 165, 182s,
214
arquétipo/transpessoal, 67, 76, 85, 89,
189, 203
complexo de, 59
criativo, 44, 46, 105, 120
fálico, 41, 99, 114
impulso(s) de, 39, 175s, 186, 210, 221s,
247s
pessoal, 163
dos símbolos, 19
do sujeito, 217
uso agressivo do, 215
"poderes" (suprapessoais), 80s, 114, 156,
202, 242, 246, 249
ameaçadores, 244s
continentes, 244
ctônicos, 217
interiores, 96
mágicos, 245
religiosos, 74
no sonho, 61, 79
polaridade, 214
conflitante, 229
masculino-feminino, 153
prazer-ansiedade, 213s
Yang e Yin, 157, 159
porco, 101
Portmann, Adolf, 103s
positivismo, 30
orientado para a lógica, 16

possessão, 213s
do animus, 187
demoníaca ou religiosa, 67
potência, 120
idolatria feminina da, 22
potencial
consciência do, 81
construtivo, 234
criativo, 186s, 200
emocional, 170
inerente, 220, 224
latente, 163
não realizado, 42, 45, 188, 258
positivo, 55, 148, 188
predeterminado, 172
Self como, 222
potencial psicótico, 243
estados, 207
traços, 259
potentado oriental, 181, 225
no sonho, 39s, 42, 61
prazer, 35, 39, 41, 211, 213s, 216, 226
preceito, 66, 103
preconceito, 28, 84, 179, 181, 233
predisposição, 92, 164, 181, 246
arquétipica, 219
e condicionamento, 138
diferenças de, 60, 100, 172
e meio ambiente, 101-02
Self como, 209
pré-história, anatômica, 193
infantil *versus* ancestral, 62s
ver também história
"Princesa na Redoma", 187
princípio paterno, 99
ver também princípio masculino
profetisa, 198
ritos, 190
profissão, 140
escolha da, 16
projeção, 37, 43, 53, 54ss, 67, 83, 114s,
115ss, 141, 170, 229, 248ss
do analista, 267
da anima/do animus, 145, 166ss, 172s,
177, 186s, 190
do herói, 185
dos pais, 211
pessoal e mitológica, 94
da sombra, 144
promiscuidade, 87, 197, 202
Prostituta da Babilônia, 88
prostituta, 158, 161, 168; vs. Santa, 174
psicanálise, 18, 60, 261
psicologia, 43, 178, 212, 215, 240, 255
impasse, 205
individual, 212
de Jung, 209

profunda, 29, 79, 207
psicologia analítica, 9ss, 153
identidade def. na, 53
e outras psicologias, 209s
e psicanálise convencional, 60
psicologia de massa, 178, 242
psicólogo, 11, 23
analista, 10
adeptos de, 73
psiconeurose, 74
psicopatologia, 47, 96, 131, 150, 202, 217,
252
ver também patologia
psicopompo, 85, 183, 189
psicose, 25, 47, 67, 76, 96, 141, 170, 231
coletiva e individual, 91
de massa, 178
psicoterapeuta; *ver* analista
psicoterapia, escolas de, 10
tradicional, 19
psique, 26s, 36, 55, 91, 105, 167, 210, 233
elementos da, 122
elementos dissociados da, 200
estrutura da, 63, 68
inconsciente, 46, 103, 193, 208
leis da, 191
de massa, 38
natureza hipotética da, 15
orientação da, 66
subjéctiva, 93
surgimento de imagens da, 28
totalidade da, 15, 26, 38, 193, 208
psique objetiva, 30, 36s, 38ss, 45, 67, 71, 76,
84, 88, 90, 102, 119, 161, 178, 198, 251,
257, 261
acesso à, 189
estrutura da, 52
linguagem simbólica da, 35
necessidades da, 260
previsão da, 49
realidade da, 251
tendência compensatória da, 44, 95, 260
psiquiatria, 11, 261
psiquiatria incipiente, erro da, 25
psíquica, infecção, 269
puella aeterna, 161
puer aeternus, 161, 163s, 184
purgatório, 177, 271
racionalidade, 38, 41, 90, 99, 133, 184, 189,
247s, 259
desenvolvimento da, 244
racionalismo extremo extroverso, 17
racionalização, 97, 103
Rainha do Paraíso, 168

Rank, Otto, 22
reação, modos de, 62
realidade, 16, 25, 30, 45, 79, 141, 197, 200,
202s, 210, 220, 249
concreta, 114, 117, 161, 248
escapar da, 99
externa/exterior, 28, 125, 146, 175, 194,
229, 247
fundamental, 75
individual, 148
interior, 194, 229, 248
objetiva, 76
pessoal, 173, 175
psíquica, 31, 125, 247
transcendental, 27, 252
transpessoal, 25, 31
unitária, 230, 236ss
rebelião, 212
receptividade, 95, 177, 189, 213
Receptivo, 154s
redenção, 85, 87, 99, 122, 200
reflexo condicionado, 92, 107s
regressão, 122
hipnótica, 238
Rei, 163, 184
assassinato do, 64
no sonho, 61, 66
"rei e o cadáver, O", 78
rei Thrushbeard, 187
reintegração, 223
ego-Self, 250
reis anuais, 228
relacionamento, 44, 118, 154, 156ss, 177,
179, 187, 214, 217, 248s, 265
impulso em direção ao, 186
psíquico, 153, 155
relacionamento(s), 57, 76, 93, 95, 116ss,
151, 170ss, 175s, 180, 182ss, 212, 215,
246, 248s, 256, 265
familiares, 184
individuais, 161ss
de infância, 98, 102
com os pais, 112ss, 211s
potencial para, 168
relativismo, 245
religião, 87
definição junguiana, 74s
pseudo-, 91
política, 115
Self na, 223
religioso, 74
religiosa, experiência, 201
fenômenos, 70s
símbolos, 96
tradição, 71, 90
renascimento, 122, 207, 218
ver também renovação

renovação, 65, 87, 201, 204
deus da, 202
fonte da, 148
psíquica, 76
simbolizada, 41s, 61
tanque da, 61, 62
ver também renascimento
renúncia, 78, 81, 122, 249
representação simbólica, 62, 71, 79, 153,
193
repressão, 76, 83, 91, 146s, 169, 200, 219,
243, 250
disciplina e, 119
de funções, 247
de impulsos emocionais, 216
na infância, 60
neurótica, 24
repulsão, 56s, 170, 249
resistência, 49, 218, 220, 227, 254s, 262s,
268
responsabilidade, 80s, 203, 212, 226, 242,
245, 259
comunitária, 175
do ego, 230s
pessoal, 80s, 142, 249
senso de, 140, 257
resposta
arquetípica, 102s
automática, 103
emocional, 115, 169
física, 58
instintiva, 106, 169, 185, 236
padrões de, 104, 108
ressentimento, 59, 109, 180, 183, 243, 253,
261
revelação, 71, 76, 87
rigidez, 110, 114, 141, 169, 178, 179, 185,
189
rito, 69, 228, 241
ritual, 242
roda, como símbolo, 197
ruach, 42, 226
Sabá, rito de, 41
sabedoria, 122, 156, 230
demoníaca, 155
divindades da, 158
esquecer, 81
irracional, 158
Sabedoria de Salomão, 215
sacerdote, 98
no sonho, 61
sacrifício, 78s, 87, 167, 180
sadismo, 214
sal, 158

Salomão, 215
salvação, 77s, 215, 226s
Salvador, 41, 88, 226, 248
Santa Virgem, 168, 174
sapo, 166
Satã, 41, 87
ver também demônio
satisfação de desejo, 34s, 49, 73
saúde, 90, 215
mental, 77
psíquica, 47
Schrödinger, Erwin, 29, 30
segredo, 71, 78
Selene: como Lua crescente, 21
Self, 30, 39, 122, 140, 157, 192ss, 216,
222ss, 246, 256
alienação, 224
aspecto centralizador do, 200
aspecto negro do, 199, 204
assimilação do, 249
confronto com o, 195, 246
distorção do, 222
e ego, 193ss, 208, 222ss
energia do, 220
estranhamento do, 222, 224
intrusos, 225
e realidade externa, 146
realização do, 209ss, 219, 222
símbolos do, 86, 197s, 238
união com o, 199
voz do, 173
sêmen, 215
sensação (função), 124, 128s
extrovertida, 134, 200
inferior, 134
introvertida, 136
sentido(s), 128, 134
físico, 210
mundo dos, 107
simbólico, 28
separação, 154, 156, 186, 223, 225, 236ss,
243ss, 249
ver também ego
sereia, 166, 172
versus Santa, 174
Sermão da Montanha, no sonho, 86
Seth, 120
sexo(s), 135, 201
ambos, 252
interação dos, 159
mesmo, 147, 221
oposto/outro, 138s, 159, 165, 173
como símbolo, 186
símbolos e atributos do, 19
sexualidade, 35, 41, 56, 83, 154, 215, 262
desvio da normal, 19
divindade da, 88s
infantil, 212ss
oral, 198
religiosa, uso da, 198s
repressão da, 91
simbolizada, 41
Shakti, 21, 88
Shiva, 158
Sibila, 161
Siegfried, 100, 163
no sonho, 20s, 97
significado, 28, 71s, 74, 78, 82, 84, 88, 89,
106, 119, 126, 156, 158, 184, 234, 239,
250, 252, 258
espiritual, 132, 202
necessidade de, 73s
simbólico, 103s, 118, 251
signo, 71, 257
e símbolos, 18
simbolismo, 36, 166, 244
anal, 214
budista, 86
cristão, 78, 86s
judeu, 86
leis do, 23
maometano, 86
masturbatório, 216
mitológico, 21
psicológico, 76
do Self, 195
sexual, 198s, 217
ver também animal; corpo; renascimento;
do relacionamento
simbolização, 94
símbolo, 17, 23, 38, 71ss, 75s, 77, 93ss, 186,
242, 252, 258
arquétipo e, 105s
definição, 18, 25, 105
desvalorização, 22s
reconciliador, 119ss, 204, 272
simultaneamente, 107
sincronicidade, 194
Sinnott, E. W., 237
sintoma, 21, 106, 263
sistema de valores, 56, 61, 126, 195, 201,
219, 222, 226, 230
Socialismo Nacional, 73, 89
sociedade, 201, 215, 219, 237, 249
papel na, 140
super-racionalista, 178
Sócrates, 132, 163
Sofia, 161
sofrimento, 63, 108, 121s, 132s, 210, 229,
234, 246
aceitação do, 72-3, 203
significado do/e, 74, 76, 119, 285s
sogra, 144ss
sol, 67s, 90, 93, 120, 235

soldado, 158, 184
símbolo do, 99
no sonho, 97
soma, 210
sombra, 37, 115, 122, 138, 142, 144ss, 161,
163, 164, 177, 191, 211, 219, 221ss,
251, 253s, 260
aceitação da, 150, 158
arquetípica, 147, 199
confronto com a, 151s, 195
diferenciação da, 248
integração da, 149
modos reprimidos de funcionamento da,
218
pessoal, 147, 199s
positiva, 144, 148
reações da, 148s
reconhecimento da, 147s, 151, 203
representações mitológicas da, 147
Spitteler, Karl, 167
Spitz, René, 210, 238
sponsa e sponsus, 198
subjetividade, 76, 236
três modos de vivenciar a, 217s
sublimação, 61, 85, 261
suicídio, 91, 114, 169, 202
coletivo, 73
de Marilyn Monroe, 88s
superego, 79, 146, 246, 261

tabu, 216, 221, 242
talmúdica, história, 231
Tantra, 21
tantrismo, 88
Tao, 233
teleologia, 254
televisão, aparelho de: no sonho, 61, 66
temas do funcionamento humano, 90, 92, 95,
119, 198, 246
ver também leitmotiv; mitologema
tempo, 69s, 255
tentação, 84, 147, 220
teofania, 77, 87
teologia, 70, 87
cristã, 87
teoria, 42ss, 263
terapêutica: abordagem, 20
processo, 257
trabalho terapêutico, 249
terapia, 257ss
analítica, 76
aspectos inconscientes da, 10
direção da, 260
objetivo da, 274

de choque, 111
ver também análise
terminologia psicológica, 9, 31, 32
Terra Santa: nos sonhos, 78
tesouro, 197
interior, 163
no sonho, 48, 81
Tiamat, 122
tipo psicológico, 124ss
descrição dos, 132
estrutura compensatória dos, 130
femininos, 158, 160ss, 174
masculinos, 162s
tirano, 118, 163, 170, 180
Tirésias, 163
tortura, 107s, 122, 206
totemismo, 243
trabalho, 107, 226, 247, 249s
tradição, 28, 100
mitológica, 26, 198
psicanalítica, 34
racional, 99
tradicionalismo, 99
transferência, 166, 257, 265ss
neurose de, 266
transformação, 61, 64, 66, 83, 85s, 177,
261s, 264
do ego, 195, 206, 228, 234, 269, 271ss
mistérios de, 196
simbolismo de, 218
trânsito: no sonho, 36
transpessoal, 83, 251
treinamento para utilização do vaso sanitário,
216, 219
três faces de Eva, As, 206
tubo fállico, 67
Turandot, 78

Umwelt, 236, 240, 242
união-separação, dilema da, 210ss
ver também opostos, união de
unidade, 153, 156, 199, 209, 213, 225
unilateral, 25ss, 44, 116
universo: em expansão, 30
lugar do homem no, 31, 69-70
mecanicista, 83
Urano, 99
urinar, ato de, 215
Urmythos, 121-22
uroboros, 197
útero/ventre, 91, 99, 154, 156, 241

valor(es), 56, 146, 224

calvinista, 226
coletivo, 146
confusão, 197
consciente, 78
constante, 110
emocionais, 97, 161
espirituais, 155
éticos, 195
externos, 125
femininos, 87, 190
ideais, 219
infantil, 110-11
objetivos, 161
padrões de, 184, 219
dos pais, 219, 246
pessoal, 128, 137
secular, 91
ver também valores da persona
Valquírias, 161
vampiro, 166, 172, 174
van der Prost, Laurens, 242
Velho Sábio: arquétipo do, 116-17
como tipo, 162ss, 184, 200
vento solar, 68s
Vênus, 88, 202
ver também Afrodite
vida, 25s, 28s, 36s, 41s, 77s, 79ss, 85, 95s,
vida, elixir da, 86
e da imortalidade, 197
ver também água
virgem, nascimento da, 41
Virgin Spring, 61
virtude(s), 227, 231s, 259
branco-ou-preto, 87
conflitantes, 118, 121
excesso de, 181
perda da, 172
154-55, 167s, 226, 235s, 274
como ciclo da, 214
como drama, 121
mistério, 74, 253
mito, 82, 199
temor da, 83, 254
não vivida, 176
visão, 48, 55f, 68, 136, 162
visão semiótica, definição, 18
visão simbólica, 69
definição, 18
Voluspa, 72
vontade, 20s, 74, 76, 78, 86, 99s, 119, 127,
149, 156, 163, 174, 177, 217, 220, 230s,
232, 241, 247ss, 265

Wilhelm, Richard, 154
Wolff, Toni, 158, 160s, 162
"wotan", 72

Yang, 153s, 156s, 163ss, 179, 181, 182, 198,
211, 215, 248
arquétipo do, 126, 214
Yin, 153ss, 160s, 163ss, 168, 170, 176, 178,
182, 198, 211, 214, 248

Zeus, 57, 79, 94, 99, 156, 163, 184

Wagner, Richard, 59, 73
Weltanschauung, 115