



JUNGUIANA



Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica (SBPA)
Member of the International Association for Analytical Psychology (IAAP)



JUNGUIANA

REVISTA LATINO-AMERICANA DA SOCIEDADE
BRASILEIRA DE PSICOLOGIA ANALÍTICA
Volume 35-2/2017

Editorial

Vera Lúcia Viveiros Sá – editora-geral
Fani Goldenstein Kaufman – editora assistente
Maria Zélia Alvarenga – editora de resenhas

Conselho Editorial

Fani Goldenstein Kaufman
Fernanda Gonçalves Moreira
Marcia Moura Coelho
Marfiza Reis
Maria Zélia Alvarenga
Rodney Taboada
Vera Lúcia Viveiros Sá
Victor Roberto Da Cruz Palomo

Conselho Editorial Internacional

Axel Capriles – Sociedad Venezolana de
Analistas Junguianos
Jacqueline Gerson – Asociación Mexicana
de Analistas Junguianos
Juan Carlos Alonso – Asociación para el Desarrollo
de la Psicología Analítica en Colombia – Adepac
Luis Sanz – Asociación Venezolana de Psicología
Analítica
Mariana Arancibia – Grupo de Estudios C. G. Jung
de Chile
Mario E. Saiz – Sociedad Uruguaya de Psicología Analítica
Nestor Costa – Asociación de Formación e Investigación
en Psicología Analítica
Patricia Michan – Asociación Mexicana de Analistas
Junguianos
Vladimir Serrano Pérez – Fundación C. G. Jung
del Ecuador

Consultores científicos

Christina Hajaj Gonzales – Universidade Federal de
São Paulo, SP
Durval L. de Faria – Pontifícia Universidade Católica, SP
João Frayze-Pereira – Universidade de São Paulo, SP
Mariluce Moura – revista Pesquisa Fapesp, SP
Marisa Müller – Pontifícia Universidade Católica, RS
Paulo Vaz de Arruda – Faculdade de Medicina da
Universidade de São Paulo, SP
Preparação, revisão de texto e produção gráfica
Atual Design
Capa: Ana Gabriela Barth
São Paulo, 2017

A revista *Junguiana* tem por objetivo publicar trabalhos originais que contribuam para o conhecimento da psicologia analítica e ciências afins. Publica artigos de revisão, ensaios, relatos de pesquisas, comunicações, entrevistas, resenhas. Os interessados em colaborar devem seguir as normas de publicação especificadas no final da revista.

A *Junguiana* também está aberta a comentários sobre algum artigo publicado, bastando para isso enviar o texto para o e-mail artigojunguiana@sbpa.org.br.



SOCIEDADE BRASILEIRA
DE PSICOLOGIA ANALÍTICA

São Paulo

Diretores – Gestão 2015-2017

André Luiz Saraiva Pinheiro – Presidente
Luis Fernando Nieri de Toledo Soares – Diretor Administrativo/Tesoureiro
Luis Paulo Cotrim Amorim – Diretor do Instituto de Formação
Elaine Franzini Soria – Diretora de Cursos e Eventos
Ana Célia Rodrigues de Souza – Diretora de Biblioteca
Regina dos Santos Vicente – Diretora da Clínica
Ana Maria Cordeiro – Diretora de Comunicação/Divulgação

Rua Dr. Flaquer, 63 – Paraíso – 04006-010
Telefax: (11) 5575-7296
E-mail: sbpa@sbpa.org.br
Home page: www.sbpa.org.br

Associada Rio de Janeiro

Maddi Damão Júnior – Presidente
Marcello Fiorillo Bogado – Administração e Secretaria
Alexandre Alves Domingues – Publicação e Biblioteca
Suely Engelhard – Finanças e Tesouraria
Carla Maria Portella Dias Bezerra – Cursos e Eventos
Elizabeth Christina Cotta Mello – Ensino
Tel.: (21) 2235-7294
E-mail: sbparj@bighost.com.br
Home page: www.sbpa-rj.org.br

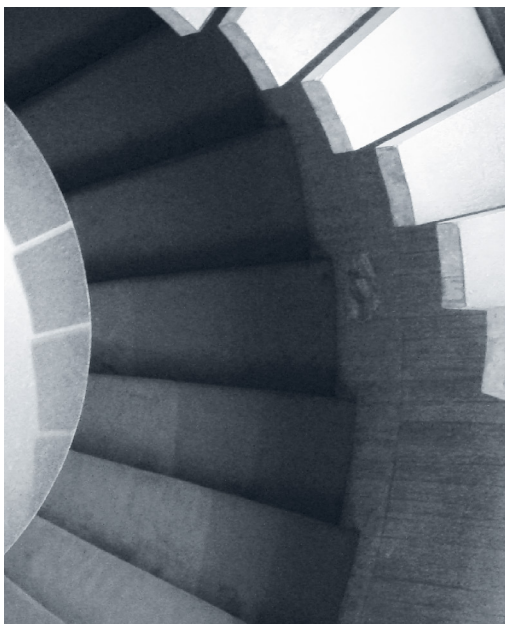
Indexação

Index Psi Periódicos: www.bvs-psi.org.br
Base de dados Lilacs/Bireme – Literatura Latino-
-Americana e do Caribe da Saúde, da Organização
Pan-Americana da Saúde (Opas) e da Organização
Mundial da Saúde (OMS). www.bireme.br
PePSIC <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?lng=pt>

Junguiana: Revista da Sociedade Brasileira
de Psicologia Analítica – n.1 (1983)
São Paulo: Sociedade, 1983 -
semestral
ISSN 0103-0825
1. Psicologia – periódicos

CDD 150

Editorial



Esta é a nossa terceira edição eletrônica e constatamos que a opção pelo canal digital foi acertada, uma vez que possibilitou acesso ao conteúdo da Junguiana de forma mais rápida e democrática. Na versão material, imprimíamos 1.000 exemplares e vendíamos, no máximo, 500 revistas. As últimas estatísticas do portal PePSIC demonstraram mais de 5.000 acessos nos dois volumes publicados. Agradecemos a todos que fizeram isto possível: aos autores que enviam seus trabalhos, ao conselho editorial e pareceristas que, generosamente fazem as avaliações, à diretoria da SBPA pelo apoio e, sobretudo, a você, leitor, nossa razão de existir.

Abrimos essa edição com o artigo “Estranheza do outro e os limites da tolerância”, no qual se propõe “que a vinculação entre alteridade, tolerância e aceitação do outro implica na aceitação da ansiedade existencial e no enfrentamento da incerteza”. A seguir, “Inclusão e diversidade na imagem feminina de Sofia” “reflete sobre as definições do Bem e do Mal, ideias que inevitavelmente emergem quando o tema é

inclusão”. “Escolha profissional na meia-idade: psicologia e individuação” dedicou-se a “compreender a vivência desses estudantes, os determinantes da escolha, as expectativas e projeto de vida”. “O quarto de Jack: tecendo símbolos da relação primal à luz da teoria de Erich Neumann” analisa as “principais características da relação primal entre mãe e bebê”. “Processar, elaborar, digerir transtorno alimentar na contemporaneidade de leitura arquetípica” propõe uma “reflexão sobre a questão do feminino nos transtornos alimentares, correlacionando com a problemática da contemporaneidade”. “Da natureza e do inconsciente coletivo” apresenta “a proximidade do pensamento analítico, no que se refere à concepção de Natureza e inconsciente, com a concepção de Natureza no Romantismo alemão e na filosofia grega”. “Aspectos históricos da alquimia” “realiza um passeio pelas origens da Alquimia e sua existência, em diferentes culturas e em diferentes épocas”. Finalizamos com a resenha “Etapas da família: quando a tela nos espelha”.

Estamos felizes com o aumento de visibilidade e o crescimento conquistado pela revista. Contudo, como bem sabemos, crescer requer sacrifícios. Para nos adaptarmos às novas técnicas, foi necessário abrir mão de velhas e queridas parcerias, que também muito agradecemos.

Boa leitura a todos!

Vera Lúcia Viveiros Sá

Editora-geral

Novembro de 2017

Sumário

Contents

- 5 A estranheza do outro
e os limites da tolerância
Liliana Liviano Wahba
The strange other and the
limits of tolerance
- 13 Inclusão e diversidade
na imagem feminina de Sofia
Claudia Morelli Gadotti
Inclusion and Diversity in the
feminine image of Sophia
- 23 Escolha profissional na meia-idade:
Psicologia e individuação
*Marcia Aparecida Lopes Amorim Silva e Simone
Rodrigues Neves*
Professional choice at middle-age:
psychology and individuation
- 37 O quarto de Jack: tecendo símbolos
da relação primal à luz da teoria de
Erich Neumann
Paulo Henrique Nogueira Lima e Thais Cristina Rades
“Room”: forging symbols from the primal
relationship according to
the Erich Neumann’s Theory
- 47 Processar, elaborar, digerir: transtorno
alimentar na contemporaneidade,
leitura arquetípica
*Claudia Morelli Gadotti, Maria Beatriz Ferrari
Borges e Sonia Maria Duarte Sampaio*
Process, elaborate, digest:
eating disorder in the contemporary
world, archetypal view
- 59 Da natureza e do inconsciente coletivo
Zilda Gorresio
Of Nature and the Collective Unconscious
- 69 Aspectos históricos da alquimia
Nairo de Souza Vargas
Hysyoric aspects of alchemy
- 77 Resenha
Etapas da família:
quando a tela nos espelha
Review
“Etapas da Família”
- 79 Normas
Guidelines for publishing

A estranheza do outro e os limites da tolerância

Liliana Liviano Wahba*

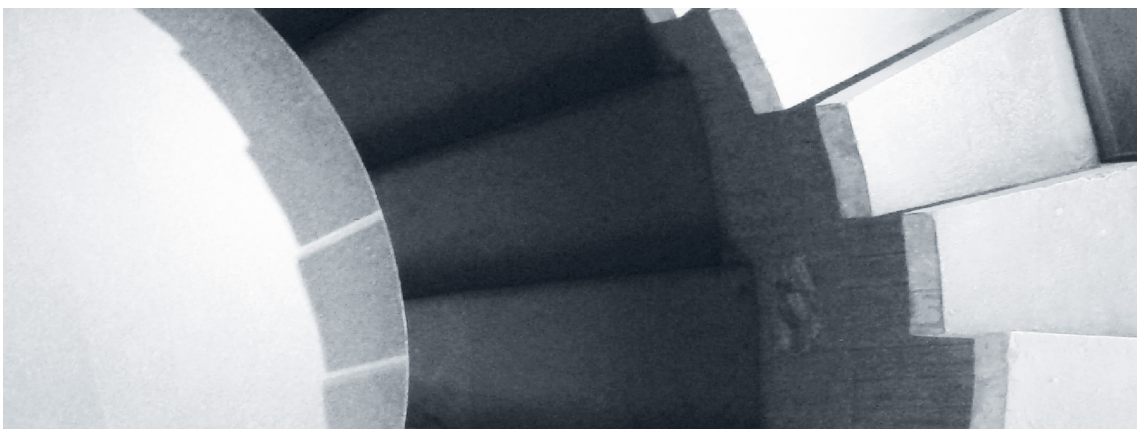
Resumo

A noção de alteridade possui uma fundamentação arquetípica/ontológica e, no entanto, é dificilmente alcançada no convívio social. A reflexão proposta aborda o tema dos limites da tolerância e da proliferação de intolerância e radicalismo per-

passadas pelo fanatismo e suas disrupções sombrias imbricadas pela crueldade. Propõe-se que a vinculação entre alteridade, tolerância e aceitação do outro implica na aceitação da ansiedade existencial e no enfrentamento da incerteza. ■

Palavras-chave

Tolerância,
alteridade,
sombra.



* Analista junguiana, membro da Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica – SBPA, doutora em psicologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP, Pós-doutorado pela Faculdade de Medicina da Universidade de São Paulo – FMUSP, coordenadora do Programa de Estudos Pós-graduados em Psicologia Clínica da PUC-SP. E-mail: <lilwah@uol.com.br>

A estranheza do outro e os limites da tolerância

O homem, sem apoio, é obrigado a inventar o homem a todo instante. (SARTRE, 1973, p. 7)

1. Introdução

Somos iguais e somos diferentes, temos aspirações comuns e desejos individuais, amamos o outro e o odiamos, em suma, somos feitos de contradições e almejamos segurança, seja esta material, afetiva, ideacional. Num mundo globalizado, convulsionado pela incerteza, que surpreende a cada dia com eventos que percorrem a escala da indiferença até o horror, uma pergunta desponta: Como evitar que diferenciações se tornem desigualdades irremovíveis?, pergunta que Da Matta se faz.

2. Alteridade: tão perto e tão longe

Constitucionalmente, em nossa escala de espécie, segundo Jung (1951/1978) e Lévi-Strauss (1986), partilhamos a igualdade.

Mas talvez tenhamos que escavar muito fundo para descobrir nossas potencialidades arquetípicas comuns enquanto, nas tramitações com nossos semelhantes, eles deixem de ser semelhantes com grande frequência, seja por falhar no amor desejado, seja por ameaçar-nos. O trato social afasta as igualdades e instala a estranheza.

Filósofos se debruçaram sobre essa aparente contradição da alteridade, buscando meios de afirmá-la. Arendt (2009) considera o outro fundamental para construir laços que se contraponham à finitude, o futuro se assegura com o perdão e a promessa. A assertiva nos faz pensar nas falsas promessas do mundo atual, pela lei de que meios justificam fins e, quanto ao perdão, se não fica atrelado à mera hipocrisia é avassalado pela vingança.

Um filósofo que nos ajuda a responder a contradição vivida entre o desejo privado do indivíduo e a demanda do convívio: é Lévinas (1997), para quem

a alteridade é o derradeiro mistério. A presença se dá ao olhar o rosto do outro – fazer face – e ao endereçar-lhe uma linguagem. Ao se fazer face, ocorre a humanização total do Outro: o rosto que me olha me afirma; na submissão não há reconhecimento. A palavra, é entendida como uma relação entre liberdades que se afirmam com respeito e responsabilidade, que ultrapassa o mero afeto, já que requer um despojamento integral.

Um belo exemplo se deu quando um bebê de um ano de idade, perto da mãe que olhava para outro lado, segurou o rosto dela com ambas as mãozinhas e o posicionou bem de frente e próximo ao seu. É curioso examinar a expressão “vai encarar” sob esse prisma; o convite ao altercado e a coragem em enfrentar o outro desvirtua a potencialidade humana de afirmação do semelhante e, conseqüentemente, de si mesmo.

Arendt (1987) estende a palavra, o discurso entre os homens e o encontro com o outro em sua singularidade e diversidade para a humanização do mundo. Na concepção junguiana o Self individual insere-se em totalidades mais amplas que englobam ecossistemas, a *anima mundi*. Apesar de tecnologias e descobertas científicas notáveis, a hiperpopulação e a globalização despojaram o mundo de encantamento, acelerando danos extraordinários ao planeta a ponto de despertar preocupação legítima com sua extinção. Filmes apocalípticos de horror mostram hordas de seres desumanizados, destituídos de palavra e de olhares, em planetas destruídos por catástrofes ou guerras.

Deparamo-nos com um paradoxo, inerente ao ser humano que criou comunidades e cultura. De um lado, é natural para ele cooperar e viver em grupos, mas esses mesmos grupos fomentam preconceitos contra os demais até internamente. Haja vista – no Ocidente – o fenômeno Trump, cuja campanha fundamentou-se em preconceitos e projeção maciça, o recuo da Alemanha aos imigrantes, e xenofobismo na França,

as campanhas de ódio ao outro em governos populistas na América Latina.

Se a alteridade é uma confirmação do outro, encontramos com maior frequência o oposto, a desconfirmação e a estranheza do outro.

3. Psicologia social e desconfirmação do outro

A partir de teorias sobre identidade cultural e cognição da psicologia social (HOGGAN; LITWIN, 2016), aprende-se que as pessoas protegem suas identidades protegendo suas convicções. Assim, se alguém detesta algo, vai procurar evidências que confirmem que aquilo merece ser detestado. Os seres humanos são tribais e se orientam formando matrizes morais do grupo que operam por oposição. Por exemplo, lealdade/traição ou santidade/degradação. A tendência é se identificar com o polo mais favorável e projetar o menos favorável no outro. A desconfirmação defensiva emprega a negação do discurso e facilmente desemboca no radicalismo

Portanto, procurar a alteridade mediante a moral não parece a solução, dada a dificuldade em encontrar uma resposta moral universal para garantir o respeito ao outro.

O debate sobre o relativismo moral é extenso. Importa assinalar aqui que, diante de uma pluralidade de morais, em uma sociedade múltipla na qual dificilmente se encontra consenso de princípios, a alteridade pode se diluir no convívio entre *estranhos morais* (ENGELHARDT JUNIOR, 2008), conceito particularmente elucidativo ao tema proposto.

4. Intolerância e fanatismo

Se, de um lado, é incerto estabelecer os mesmos pressupostos morais para grupos diferentes, de outro, em nome da moral e de elevados princípios, ideologias extremadas podem se instalar em detrimento da alteridade: a intolerância leva ao fanatismo. Jung (1948/1978) apontava no fanatismo uma dúvida inconsciente, um modo de evitar as próprias incertezas e a instituição de uma sacrossanta verdade acima de crítica em que a

decisão moral é suprimida (1957/1978c). O escritor israelense e pensador contemporâneo Amos Oz (2004) considera a tolerância a questão fundamental do século XXI. Relaciona o fanatismo – muitas vezes – à atmosfera de um desespero profundo. Fora os extremos, a intolerância “fanática” se encontra no dia a dia em todo lugar, em formas civilizadas. Um exemplo seriam os antitabagistas, os vegetarianos, os assim chamados politicamente corretos, entre tantos outros.

Os grupos em torno de uma convicção são levados a se acharem moralmente superiores aos demais ou, oportunisticamente, retiram uma vantagem dessa condição. Em uma empresa na França um executivo que lá trabalhava há 30 anos foi sumariamente demitido, porque fumava no terraço e a fumaça “adoeceu” uma funcionária ressentida que o processou. Independentemente da teimosia do homem em questão ou da empresa estar farta dele, a punição parece certamente desproporcional, mas pegou, por quê?

O fanático intolerante difere daquele que tem opiniões firmes e convictas, pois se acredita uma superioridade moral. Converte sua energia em salvar ou punir o outro e, desse modo, evita confrontar-se com sua pequenez.

Há certamente forte fator de projeção na intolerância: o outro é desprezível e, se for desposuído de humanidade, pode ser perseguido até justificar-se a violência. O fenômeno do bode expiatório é conhecido na antropologia e estudado pela psicologia, aplicado a todas as esferas de convívio no decorrer da história.

A respeito dos fundamentalismos que estão atrelados ao fanatismo imbuído de princípios religiosos, Oz (2004, p. 86) conta uma anedota:

Em Jerusalém um homem está num café sentado junto a um idoso que se identifica como Deus. O homem pergunta a Deus: – Caro Deus, quem tem a fé certa? Católicos, protestantes, muçulmanos, judeus? Quem tem a fé correta? – Para lhe dizer a verdade meu filho, não sou religioso, nunca fui religioso, nem sequer interessado em religião.

5. Ansiedade existencial

Adentrando nos meandros psíquicos da intolerância nos deparamos com o medo, a ameaça, a angústia. Henderson (1990) explorou o que foi entendido como “inconsciente cultural”, a sombra pessoal estaria vinculada à autodúvida e inferioridade, ao medo que a persona cobre e a sombra coletiva proviria de determinantes históricos que ameaçam a identidade grupal (SINGER; KIMBLES, 2004).

O sentido de identidade é inseparável de uma ansiedade existencial básica, inevitável por ser ontológica – inerente ao ser humano –, que é a ansiedade de “um ser finito a respeito da ameaça de não-ser” (TILLICH, 1975, p. 39).

A ansiedade cultural, segundo Rafael López Pedraza (2000), deriva de conflitos culturais e, portanto, se faz mais presente em períodos de tensão histórica. O monoteísmo teria trazido, em sua contraparte negativa, a ansiedade de se sentir diferente, o que foi acentuado pela globalização. Ele postula, ainda, que a cultura ocidental se pauta na culpa e, portanto, culpabilizar o outro é um corolário, chega-se à “loucura da intolerância”. Assim, a ansiedade de extinção seria uma das raízes da intolerância. A psicanálise – incluindo a junguiana –, no entanto, foi mais fundo na perscrutação do inconsciente.

6. As paixões e os impulsos do inconsciente

Segundo Sartre (1965, p. 9), o antissemitismo e o racismo em geral é uma “paixão do ódio”. Além de se basear em uma concepção de mundo que confirme a própria ideologia – como a psicologia social bem observou – há no racista um elemento apaixonado no ódio dirigido a quem provoca uma ruptura. Sartre entende que o raciocínio deturpado se carrega de uma nostalgia de impermeabilidade. O racista/fundamentalista é maciço e impenetrável, não quer mudar e teme o que possa conduzi-lo à mudança. A ineficácia da razão decorre da ausência de espírito crítico; é incapaz de assimilar a realidade

de em sua complexidade. O fanático se autoafirma pelo ódio, teme a diferença por não poder lidar com o estranho. Estranheza essa que é a sua própria, ou seja, segundo Sartre, esse indivíduo tem medo de si mesmo, de sua consciência, de sua liberdade, de seus impulsos instintivos, de sua responsabilidade, de sua solidão, das mudanças da sociedade e do mundo. Em suma, o medo da condição humana é transformado em ódio radical.

7. Destruição e crueldade

López-Pedraza (2000) alerta que um elemento da ansiedade cultural a ser mantido sob observação é a crueldade, um produto do ser civilizado que pode coincidir com a agressão de cunho primitivo. A crueldade faz parte de nossa sombra.

Freud (1930/1996) tirou nossas ilusões a respeito da generosidade humana natural, já que, segundo ele, os homens não são somente criaturas gentis que desejam ser amadas e que, no máximo, podem defender-se quando atacadas; pelo contrário, são dotados de alta carga de impulsos agressivos e são, até mesmo, cruéis. Além do “narcisismo das pequenas diferenças”, a agressividade se extrapola:

Em resultado disso, o seu próximo é, para eles, não apenas um ajudante potencial ou um objeto sexual, mas também alguém que os tenta a satisfazer sobre ele a sua agressividade, a explorar sua capacidade de trabalho sem compensação, utilizá-lo sexualmente sem o seu consentimento, apoderar-se de suas posses, humilhá-lo, causar-lhe sofrimento, torturá-lo e matá-lo. (FREUD, 1930/1996, p. 116).

Tanto ele como Jung se preocuparam com o poder de destruição do ser humano: se a destrutividade é uma negação do outro e do mundo, que se instrumentalizam e perdem sua substância existencial, a alteridade seria desejável para o equilíbrio possível. Mas, a alteridade permaneceria um mito, ainda que desejável?

Zoja (2015), sociólogo e analista junguiano escreveu recentemente *A morte do próximo*, um ensaio sobre o afastamento das relações humanas em que descreve fatos da história e do cotidiano, e detecta graves sinais de que se perdeu grande parte do contato com o próximo semelhante e concomitante perda de empatia. Existiria na atualidade uma liberação da sexualidade e uma repressão da intimidade, que busca vazões para a falta. O semelhante se torna estranho, difundem-se a desconfiança e as rivalidades, companhias de seguro faturam em decorrência das suspeitas e aumenta a psicopatia onde não seria usual, exemplo, nas corporações. Encenam-se rituais de vencedores e vencidos, exibidos em programas televisivos de eliminação do mais fraco. Segundo Zoja (p. 90), um *rigor mortis* psíquico contrasta com a agitação física: e as pessoas “Não têm pensamento autônomo. Não se interessam pelos homens que estão perto, não por maldade, mas porque não os compreendem”. Ou seja, instala-se a morte psíquica ao se negar a face do outro, como intuitivo por Lévinas (1997).

Zoja (2017) também escreveu sobre a política da paranoia, e talvez a cultura ocidental patriarcal sofra da explosão da consoante “p” em três derivadas negativas: paranoia, psicopatia, perversão. O primeiro desconfia e teme, os dois outros se aproveitam como as infecções oportunistas. Evidências de desconfiança e suspeita, que fomentam a intolerância proliferam, na Europa o multiculturalismo está decrescendo como valor, no Brasil suspeita-se dos vizinhos, as fratrias se fecham em ódios e expulsam os traidores, nos Estados Unidos a política apoiada no discurso de ódio e a segregação se concretizaram de modo alarmante. Períodos de transição cultural ativam arquetipicamente primitivismo, confusão, incerteza.

O jornalista Brooks (2016) observa que as campanhas são impulsionadas por “uma sólida rajada de desconfiança”, uma enquete mostrou que, em uma geração, diminuiu drasticamente a confiança do norte-americano nas pessoas ao redor – como seria no Brasil? Lá, o declínio de confiança social

associa-se a uma epidemia de solidão, cada vez se tem menos amigos próximos para conversar e são substituídos por chats superficiais pela Internet. O colunista escreve: “o crescimento da desconfiança corrói a intimidade [...] o medo é o grande inimigo da intimidade. A perda de intimidade deixa as sociedades mais isoladas. Isolamento leva a mais medo. Mais medo leva a líderes divulgadores de medo”. (p. A9), confirmando observações apontadas nesta apresentação e a obra icônica de Orwell (1984) *1984* – em uma sociedade do futuro o poder concentrado no Partido e simbolizado no Grande Irmão mantém em guerra e sob vigilância constante seus cidadãos, inibindo o pensar, a intimidade e o prazer.

8. Como combater a intolerância

Diante da pergunta de se o mundo caminha para a intolerância urge achar meios de combatê-la.

Importa assinalar que Freud não vê, apesar do pessimismo, uma disputa irreconciliável ou mal-estar irremediável entre natureza e cultura. Sua maior preocupação é com o futuro e a possibilidade de dominar a pulsão agressiva. Essa preocupação, presente em Jung, independe de se considerar uma possível pulsão de morte como primária ou secundária (em relação a eros), pois o efeito destrutivo é real, assim como a autodestruição possível.

A segunda imediata questão é se a psicologia profunda pode contribuir para criar antídotos da intolerância. A projeção maciça denota uma necessidade não reconhecida que provoca adoecimento. Ou seja, mais odiamos quanto mais precisamos desse Outro que nos escapa. O reconhecimento das necessidades latentes – no sentido de pulsante – se petrifica em monobloco. Ativar a multiplicidade interna favoreceria compreendê-la fora adquirindo maior flexibilidade. Podemos dizer: maior flexibilidade, menos medo.

Fomentar a imaginação – sem reduzi-la ao *marketing* –, estimular a capacidade de imaginar o outro, de ativar o bom humor – senso de humor inexistente no fanático – e difundir esperança, segundo Oz. O escritor repete as palavras de Yehuda Ami-

chai (p. 35) “onde temos razão não podem crescer flores”. Propõe prescindir das ilusões de amor e ao invés fomentar a paz, e procurar soluções de compromisso e de encontro do outro em algum lugar no meio do caminho. Latour (2016), filósofo francês, escreve a esse respeito que, ao não compartilhar o terreno comum, pode-se compartilhar a disputa.

Trata-se de uma tarefa de educação cultural que felizmente se verifica em distintas partes do mundo. Na França, criou-se um Centro de Desradicalização com trabalho ainda incipiente e incerto. Na África do Sul, findaram o *apartheid* via negociações políticas e, apesar do árduo percurso inacabado e continuação da intolerância, encerrou-se uma condição de perversão.

Na contramão do televisivo *Big Brother*, cineastas e documentaristas trazem mensagem de tolerância e solidariedade. O documentário israelense de B. Z. Goldberg, *Promises* (Promessas de um novo mundo) de 2001, acompanha sete crianças palestinas e israelenses entre 9 e 13 anos. Gravado de 1997 a 2000, e entrevistas dois anos depois. Se houve mudança neles é difícil dizer, um dos meninos palestinos fica amargo, a garota palestina se mostra disposta a diálogos, os gêmeos liberais não têm ódio, mas são levados por seu dia a dia. Os dois mais extremistas permanecem com opiniões polarizadas e enraivecidas, um dos garotos palestinos irá para os Estados Unidos, com dor, mas para uma nova vida.

Seriam estratégias esparsas que, reunidas, poderiam ganhar força. Os psicólogos sociais e linguistas cognitivos demonstram que para efeti-

var mudanças o comunicador precisa usar mensagem de valor (HOGGAN; LITWIN, 2016).

Jung (1951/1978) atentava para a importância da função sentimento que trata de valores para emitir julgamentos que provenham de um envolvimento com a dimensão mais plena da realidade.

Pareceriam quimeras, no entanto, estudos sobre estresse pós-traumático revelam que a superação é possível via resgate do reprimido e acionando uma linguagem afetiva. O medo e a atroz desconfiança de um eu traumatizado recobram a confiança de viver.

Para que esse processo de resgate de confiança possa ser pelo menos ensejado – e certamente não atinge os radicais, mas os inseguros desejosos de algo diferente –, há de se começar pelo reconhecimento da vulnerabilidade e do medo íntimo, em cada um. Seria um processo de educação da personalidade, de uma “educação para a consciência mais plena” (JUNG, 1945/1980) educar-se para ter a coragem – continente do medo – de enfrentar assombrações, a “coragem de ser” anunciada por Tillich (1975), a coragem que amaina a estranheza do outro e o torna cúmplice de um partilhar de humanidades possíveis, quando as vulnerabilidades deixam de ser vergonha e a exposição crua se desfaz ao adquirir consciência que a imperfeição é nossa, minha e sua, pois não somos deuses, apesar de alçar voos para o infinito. ■

Recebido em: 02/08/2017

Revisão: 13/11/2017

Abstract

The strange other and the limits of tolerance

The notion of otherness has an archetypal/ontological foundation, yet it is hardly achieved in social life. The reflection proposed here addresses the limits of tolerance, as well as the proliferation of intolerance and radicalism, perme-

ated by a fanaticism whose dark disruptions are intertwined with cruelty. This work suggests that the link between otherness, tolerance and acceptance of the other implies accepting existential anxiety and coping with uncertainty. ■

Keywords: Tolerance, otherness, shadow.

Resumen

La extrañeza del outro y los límites de la tolerancia

La noción de alteridad tiene una fundamentación arquetípica/ ontológica y entretanto es difícilmente lograda en el convivio social. La reflexión propuesta aborda el tema de los límites de la tolerancia y la proliferación de la intolerancia y del radicalismo que acompañan el fa-

natismo y sus disrupciones sombrías junto a la crueldad. Se propone que la vinculación entre alteridad, tolerancia y aceptación del otro envuelven la aceptación de la ansiedad existencial y del enfrentamiento de la incertidumbre. ■

Palabras clave: Tolerancia, alteridad, sombra.

Referências

- ARENDE, H. Sobre a humanidade em tempos sombrios: reflexões sobre Lessing. In: Homens em tempos sombrios. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- ARENDE, H. A condição humana. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.
- BROOKS, D. Campanha é fruto de uma avalanche de desconfiança. O Estado de São Paulo, São Paulo, 14 set. 2016. Caderno Internacional, p. A9.
- ENGELHARDT JUNIOR, H. T. Fundamentos da bioética São Paulo: Loyola, 2008.
- FREUD, S. O mal estar da civilização. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (Standard editions, v. 21). (Originalmente publicado em 1930).
- HENDERSON, J. L. Shadow and self. Wilmette: Chiron, 1990.
- HOGGAN, J.; LITWIN, G. I'm right and you're an idiot: the toxic state of clinical discourse and how to clean it up. Gabriola Island: New Society, 2016.
- JUNG, C. G. Aion: research into the phenomenology of the self. Princeton: Princeton University Press, 1978. (Originalmente publicado em 1951).
- JUNG, C. G. The psychological foundations of belief in spirits. Princeton: Princeton University Press, 1978. (The structure and dynamics of the psyche, CW 8). (Originalmente publicado em 1948).
- JUNG, C. G.. CW 10. The undiscovered self (present and future). Princeton: Princeton University Press, 1978. (Civilization in Transition, CW 10). (Originalmente publicado em 1957).
- JUNG, C. G.. Answer to "Mishmar" on Adolf Hitler. Princeton: Princeton University Press, 1980. (The Symbolic Life, CW 18). (Originalmente publicado em 1945).
- LATOUR, B. Matters of concern. In: HOGGAN, J.; LITWIN, G. I'm right and you're an idiot: the toxic state of clinical discourse and how to clean it up. Gabriola Island: New Society, 2016. p. 55-64.
- LÉVINAS, E. Entre nós: ensaios sobre a alteridade. Petrópolis: Vozes, 1997.
- LÉVI-STRAUSS, C. O olhar distanciado. Lisboa: Edições 70, 1986.
- LÓPEZ-PEDRAZA, R. Ansiedad cultural. Caracas: Festina Lente, 2000.
- ORWELL, G. 1984. São Paulo: Companhia Nacional, 1984.
- OZ, A. Contra o fanatismo. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.
- PROMESSAS de um novo mundo. Direção: B. Z. Goldberg, Justina Shapiro, Carlos Bolado. [S.l.]: Promises Film Project, 2001. (116 min).
- SARTRE, J. P. O existencialismo é um humanismo. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os pensadores, v. 45).
- SARTRE, J. P. A questão judaica. São Paulo: Ática, 1995.

SINGER, T.; KIMBLES, S. L. (Ed.). The cultural complex. New York: Brunner-Routledge, 2004.

TILLICH, P. The courage to be. New Haven: Yale University, 1975.

ZOJA, L. La muerte del prójimo. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2015.

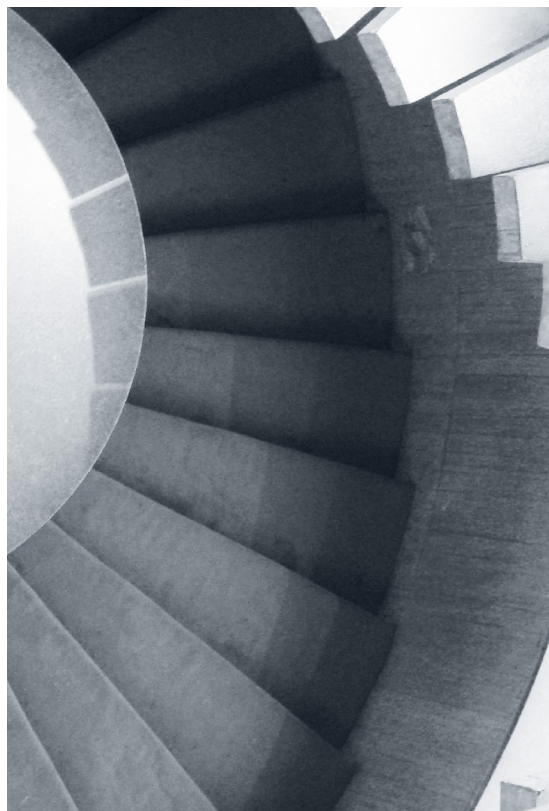
ZOJA, L. Paranoia: the madness that makes history. New York: Routledge, 2017.

Inclusão e diversidade na imagem feminina de Sofia

Claudia Morelli Gadotti*

Resumo

O presente artigo faz uma interpretação da imagem arquetípica de Sofia como um símbolo de inclusão e tolerância. Para o desenvolvimento dessa ideia, baseia-se na reflexão de C. G. Jung em relação ao escrito bíblico *Livro de Jó*. Sofia é apresentada como uma força arquetípica que se contrapõe à dinâmica de Narciso, tão presente nos dias atuais. O autor reflete sobre as definições do Bem e do Mal, ideias que inevitavelmente emergem quando o tema é inclusão. ■



Palavras-chave
Sofia,
Narciso, Bem,
Mal, imagem
arquetípica

* Psicóloga clínica, mestre pela *Pacífica Graduate Institute*, analista membro da Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica – SBPA. E-mail: <clamgadotti@terra.com.br>

Inclusão e diversidade na imagem feminina de Sofia

É o demo – que é só assim o significado dum azougue maligno – tem ordem de seguir o caminho dele, tem licença para campear?! Arre, ele está misturado em tudo... Quase todo mais grave criminoso feroz, sempre é muito bom marido, bom filho, bom pai, é bom amigo-de-seus-amigos! Sei desses, só que tem os depois – e Deus junto. (Riobaldo, *Grande Sertão Veredas*, p. 11 (2006).

Entre tantos conceitos desenvolvidos por Carl Gustav Jung, os de arquétipo e inconsciente coletivo são, a meu ver, os mais interessantes e contemporâneos. A definição de arquétipo é sempre bastante complexa e, portanto, sujeita a diferentes níveis de compreensão. Mas basicamente sua conceituação parte do pressuposto anunciado por Jung de que há uma outra estrutura psíquica além da consciência, cuja natureza é impessoal e que é igual para todos os indivíduos, o que ele denominou como inconsciente coletivo, de onde os arquétipos se originam. Arquétipos são como depósitos de experiências ancestrais que nos remetem às nossas raízes humanas. São dinâmicas coletivas que oferecem o molde das nossas experiências, dependendo, no entanto, de nossas vivências individuais para se atualizarem. Acredito que em um mundo de intolerância e desrespeito em relação às diferenças, o conceito de arquétipo nos lembra de uma importante realidade, isto é, apesar das multiplicidades de expressões, somos todos iguais na nossa estrutura psíquica básica, e a consciência de todos emerge e se desenvolve a partir do mesmo ponto, mantendo, porém, as particularidades de cada experiência individual. A vivência arquetípica é responsável pelas similaridades entre diferentes civilizações e culturas, entre homens e mulheres. Por esse motivo, em minha opinião, o conceito de arquétipo é uma das ideias mais “democráticas”¹ desenvolvidas dentro da psicologia, lembrando-nos de uma re-

alidade de extrema importância em um mundo cada vez mais narcisista e excludente. Em uma bela passagem Jung afirma:

Toda referência ao arquétipo, seja experimentada ou apenas dita, é “perturbadora”, isto é, ela atua, pois ela solta em nós uma voz muito mais poderosa do que a nossa. Quem fala através de imagens primordiais, fala como se tivesse mil vezes... (JUNG, 1966, §129).

Jung desenvolveu a noção de diferentes arquétipos que se atualizam no decorrer da vida conforme as experiências do indivíduo e descreveu a relevância de cada um deles no que ele chamou de processo de individuação, o caminho através do qual atingimos a experiência da totalidade. Apesar da crítica de alguns autores, como Hillman (1975), em relação a esse conceito desenvolvimentista, dentro de uma visão junguiana clássica, o que é compreendido como processo de individuação acontece a partir de uma sequência onde a atualização de um arquétipo se dá em consequência e continuidade à experiência de outro. Para Jung, no entanto, a integração da alma é o principal passo dentro de todo o processo, “é a obra-prima da individuação” (JUNG, 2000a, §61).

Também o conceito de *anima* é bastante complexo e intensamente discutido, apresentando incoerências e polêmicas no decorrer de sua obra. Jung exibe diversas definições e, conseqüentemente, em alguns momentos sua conceituação, carrega em si algumas ambigüidades, o que, a meu ver, é condizente com a própria essência do arquétipo do feminino. Jung começou a contemplar a ideia de alma quando, após o rompimento com Sigmund Freud em 1913, passou a viver uma vida de reclusão dedicando-se intensamente a suas reflexões e fantasias. Foi o período em que desenvolveu um trabalho de imaginação ativa, mobilizan-

do vários diálogos com seu inconsciente através dessa técnica. O resultado desse material, como todos sabem, tornou-se o que ele chamou *Livro Vermelho*. Foi em uma dessas atividades quando, questionando-se se o que fazia era arte ou ciência, Jung ouviu vozes de seu interior afirmando que seu trabalho era arte (JUNG, 1965). Ele atribuiu a essas vozes internas um caráter feminino, associando-a, inclusive, a uma antiga paciente que atendera anos antes. A partir deste *insight*, ele desenvolve a ideia de *anima* como a contraparte feminina no inconsciente do homem, afirmando que “o feminino pertence ao homem como sua própria feminilidade inconsciente, o que chamei de anima” (JUNG, 1989). Ele descreve a *anima* como a ponte intermediária e necessária para que o homem entre em contato com sua totalidade psíquica. Já em outro momento ele associa a *anima* ao Eros materno, (JUNG, 1988a) que tem uma numinosidade na vida consciente do homem, trazendo-lhe sensibilidade ao seu mundo interior, a anima é introjetada como o arquétipo que dá o sentido da vida. A partir dessa reflexão, e baseando-se nas próprias experiências, Jung finalmente sugere que *anima* é o arquétipo da vida (JUNG, 2000a) é a “alma que é o sopro mágico da vida” (JUNG, 2000a). Hillman (1985) aprofundou-se nessa concepção e desenvolveu a ideia de *anima* como intercambiável ao conceito de alma e psique. Para Hillman, um arquétipo, por ser um conceito de universalidade e transcender as diferenças biológicas e sociais de homens e mulheres, não pode ser atribuído ou localizado dentro da psique de nenhum dos sexos. Nesse artigo, portanto, entendo a imagem arquetípica do feminino de forma similar ao que Hillman postulou, como “alma, como feminilidade interna onde a vida adquire um significado e o sentido da vida se faz notar” (GADOTTI, 2011, p. 131).

Em outro trabalho (JUNG, 1988b), Jung descreve os quatro estágios do feminino, e os relaciona à escala erótica inicialmente enunciada pelos antigos gnósticos. Eva, o primeiro estágio, refere-se a uma relação puramente instintiva e sexual. Helena, o segundo grau, ainda diz respeito a uma relação carnal, mas já com alguns

componentes românticos e estéticos. O terceiro estágio é representado por Maria, como uma personificação da relação celestial. Por último encontramos Sofia, o eterno feminino e a representação da *Sapientia* alquímica, e, como descrito por Jung, “a espiritualização de Helena e conseqüentemente o Eros propriamente dito” (JUNG, 1988b). Apesar de Jung descrevê-la como uma sequência, vejo que na prática as vivências dessas imagens arquetípicas acontecem de forma aleatória. Atualizamo-nas de acordo com as experiências que temos no decorrer da vida e essas diferentes imagens vão encontrando similaridades e se interconectando o tempo todo. Por esse motivo, entendo essa escala como uma espiral, na qual uma imagem interfere e existe com a outra, propiciando sempre um maior aprofundamento na psique. Em trabalho anterior (2011), desenvolvi uma interpretação das características de cada uma delas mostrando seus dinamismos e funções na psique e, apesar de todas serem extremamente instigantes, neste momento pretendo me aprofundar na imagem de Sofia que, a meu ver, representa duas qualidades de extrema importância nos dias atuais, nossa inerente capacidade de simbolização e a predisposição humana de inclusão e tolerância a tudo que é diferente daquilo que consideramos conhecido. No entanto, é principalmente essa segunda qualidade de Sofia, a de inclusão e tolerância, que me mobiliza a pensar e escrever sobre o tema.

A figura mítica de Sofia incorpora vários significados que são inicialmente encontrados na alquimia e no Gnosticismo, no livro apócrifo *A Sabedoria de Salomão*. A primeira característica atribuída a Sofia é a sua divindade. Ela é considerada a rainha celestial. A natureza dessa divindade varia de acordo com as diferentes tradições. Em alguns casos ela é a passiva companheira de Deus, mas em outros ela é a rainha que tem seu próprio poder. Para o gnóstico Simon Magus, Helena representa a encarnação de Sofia na terra, portanto através dela Sofia se torna também mortal. Por outro lado, ela é a companheira de Deus com quem compartilha intimidade e de quem é conselheira. Apesar

de Sofia ter reencarnado em uma forma humana, sua natureza nunca deixou de ser divina. Ainda no livro Sabedoria de Salomão, Sofia é considerada a esposa de Deus, e, embora venha depois dele, estava presente mesmo antes da Criação. Para os alquimistas, Sofia representava a sabedoria e, ao mesmo tempo, a guia das almas. O analista junguiano Raff (2003), através da escuta de sonhos de seus pacientes, observa algo semelhante a essa ideia pois conclui que tanto para homens como mulheres, Sofia representa psicologicamente uma forte imagem de totalidade na psique.

Na tradição cristã, Sofia é uma importante protagonista no escrito da Bíblia Hebraica Livro de Jó. De acordo com Jung (2001), toda a transformação do divino só é possível através da interferência de Sofia, da Sabedoria. Ela é quem intermedeia o difícil conflito entre Jeová e Jó, entre a divindade e o humano. Para Jung, Jeová é capaz de refletir e rever suas atitudes através do aconselhamento de Sofia que traz o olhar sobre a natureza humana, sendo inclusive capaz de se identificar com Jó. Ela é a companheira de Deus e espírito como ele, mas, ao mesmo tempo, seu trono encontra-se na terra, portanto é também humana. É considerada o Espírito Santo feminino e, segundo Jung, “é o espírito amigo dos homens” (JUNG, 2001). Ela traz a reflexão na sua capacidade empática, desenvolvendo um pensamento através da vivência, podendo dessa forma, ser considerada uma imagem de Logos ligado à alma. Ela faz a ponte entre o humano (Jó) e o divino (Jeová). Como psicopompo, ao mesmo tempo em que nos humaniza, transporta a psique para uma dimensão arquetípica, divina. Seguindo esse raciocínio, penso que Sofia pode ser considerada o potencial que nos possibilita a simbolização, uma vez que é justamente essa a função do símbolo, intermediar a relação entre o arquétipo e a experiência.

a bipolaridade do símbolo se baseia na sua qualidade de unificador dos pares opostos, em primeiro lugar do consciente e do inconsciente e, por consequência,

de todas as outras qualidades ligadas a esse par. (JACOBI, 1959 p. 88).

Um símbolo sempre designa algo que, por trás do sentido objetivo e consciente, oculta um sentido invisível e inconsciente. Jacobi, nessa mesma reflexão, cita uma passagem na qual Oskar Doering explica o símbolo “como uma metáfora onde o imperecível e sua manifestação estão fundidos numa unidade de sentido” (JACOBI, 1959), ou poderíamos dizer, onde o arquétipo e sua expressão encontram-se unidos ou onde o divino e o mortal estão juntos. É o símbolo que, ao conter a numinosidade do arquétipo (Jeová), nos possibilita criar imagens que apesar de carregarem em si o fogo do arquétipo, trazem uma expressão de seu significado possível de contato (Jó). Através do símbolo, as dimensões arquetípica e humana da experiência se encontram. Somos humanos pois somos capazes de simbolizar, de criar imagens sobre a realidade vivida. Somos humanos porque psicologizamos, uma vez que a psique é constituída basicamente de imagens. Sob essa perspectiva, entendo que o potencial de Sofia tem, portanto, uma importante função de simbolização e humanização.

Mas é na sua capacidade empática que vejo sua maior colaboração pois Sofia também pode ser compreendida através de sua função conciliatória e relacional. Como rainha celestial e companheira de Deus, Sofia é a mediatrix que intermedeia a relação entre o poderoso divino e o humano. Ela é a conselheira de Deus, intermediando o diálogo entre Jeová e Jó e sua interferência possibilita um olhar para aquele que tem uma natureza distinta de Jeová. O divino distante aproxima-se do humano, através da natureza dupla de Sofia. Através de Sofia, Jeová é capaz de incluir em sua reflexão o sofrimento de Jó, tornando possível uma aproximação entre dois polos distantes. Nesse sentido, entendo que é a força arquetípica de Sofia que nos aproxima do estranho e nos permite tocar o antes intocável. A experiência em Sofia nos tira desse lugar onipotente e narcísico ao qual nos apegamos desesperadamente com

medo de confrontar o diferente. Ela é como uma anfitriã que recebe diferentes convidados em sua moradia. A meu ver, a vivência da imagem arquetípica de Sofia é o que nos possibilita incluir o estrangeiro, o incompreensível e o “estranho” não apenas fora de nós, mas também dentro de nossa psique. Através de sua dinâmica conciliatória Sofia nos permite incluir as diversidades. O branco e o negro. O rico e o pobre. O homem e a mulher. O hetero, o homo e o transexual. O cristão e o islâmico. O judeu e o palestino. O bonito e o feio. O eu e o você, e tantas outras múltiplas possibilidades de ser. Sob esta perspectiva, acredito que Sofia representa, portanto, o potencial arquetípico que nos possibilita a inclusão e a tolerância diante do outro diferente de nós.

Infelizmente, num mundo de egos envaidecidos e fóbicos, a dinâmica de Sofia nem sempre está presente. Assim como Narciso na mítica grega, somos tomados pela ilusão de que o mundo é composto por reflexos idênticos à imagem que olhamos diariamente no espelho das nossas vidas. Nossa vaidade psíquica se torna a prisão na qual nossa alma não consegue transitar entre as diferenças, ficando estagnada na pobreza da singularidade. Alguns são capazes de sair de sua cegueira e olhar para além de sua vaidade, mas, muitas vezes, se deparam com o medo do encontro. O outro muitas vezes mobiliza em nós os outros “eus”, que nos é tão difícil confrontar. O diferente nos assusta não apenas porque não sabemos a receita de como lidar com ele e consequentemente controlá-lo, mas também porque de alguma forma nos traz novas possibilidades de vida que negamos existir. Viver em uma sociedade narcisista não significa apenas não olhar para as diferenças, mas significa também matar uma parte de nossa própria essência e de novas possibilidades de sermos e vivermos. Consequentemente, não olhar para fora das barreiras do nosso mundo não nos permite nos alimentar de conteúdos que de alguma forma nossa alma também necessita. No mundo contemporâneo, vivemos numa dinâmica na qual passamos a maior parte do tempo tentando proteger as bolhas narcísicas

que habitamos de qualquer invasão daquilo que consideramos estranho a nós. No reino de Narciso o diferente é muitas vezes sinônimo de inimigo.

Narciso e Sofia são, portanto, de naturezas completamente diferentes. Na mítica grega, Narciso não atende aos chamados de Eco, ou nem mesmo a enxerga. Sofia, ao contrário, é sensível ao sofrimento de Jó e interfere a seu favor. Enquanto Narciso paralisa em frente a sua própria imagem e semelhança, Sofia se movimenta através de todas as possibilidades. Ela vê e abre-se aos opostos. Narciso exclui, mas Sofia inclui. Narciso é indiferente ao outro, Sofia mobiliza a empatia.

Mas a reflexão sobre a capacidade de inclusão de Sofia traz na sua esteira algumas questões em relação aos limites dessa tolerância. Descrevendo a potencialidade de Sofia dessa maneira é fácil imaginarmos que ela não é apenas a imagem da inclusão, mas pode tornar-se também um símbolo de abuso e anarquia, onde tudo e todos, sem nenhum impedimento poderão ser convidados a participar da comunhão dos homens de bem. Dentro dessa perspectiva, então, seríamos inclusive tolerantes em relação a comportamentos que excluem e discriminam, portanto Sofia representaria um imenso paradoxo. Mas será que Sofia representa a benevolência cega e irrestrita? Será que se aceitarmos Sofia em nossa existência, teremos de incluir todas as possibilidades de expressão e vida, sejam elas construtivas ou não? Devemos tolerar a intolerância alheia e incluir aqueles que nos excluem? Devemos aceitar a submissão e crueldade? Devemos incluir os fascistas, torturadores e assassinos? O que chamamos de Mal deve ser incluído na mesma proporção daquilo que chamamos de Bem? Qual o nível de elasticidade que podemos ter em relação aos aspectos sombrios, pessoais e coletivos? A sombra na sua faceta destrutiva deverá ser incluída assim como na sua dimensão criativa? Essas são questões complexas que não somos capazes de responder de forma binária. Não existe o sim e o não simplesmente, embora nosso maior anseio seja o de finalmente relaxarmos na segurança da

certeza. De acordo com Rowland (2017), a tendência humana é de buscar no dualismo respostas objetivas aos mistérios do Cosmos que nos afligem. Mas como sabemos nem sempre isso é possível. Rowland nos lembra que mesmo Jung que estruturou sua psicologia a partir da teoria dos opostos acabou movimentando-se para uma abordagem holística em relação a alguns temas, tais como alquimia e sincronicidade. No que se refere à discussão do Bem e do Mal, não é diferente. Aqui o labirinto se torna realmente um emaranhado de caminhos sem fim.

Mas independentemente disso, acredito que, como todo movimento, a elasticidade de Sofia não pode ser infinita. Há de haver um momento onde a tensão rompe essa elasticidade, isto é, há de haver um limite para essa empatia e tolerância. O imenso desafio que se apresenta é como estabelecer esses limites sem perder o próprio sentido da imagem, que é a inclusão e tolerância ao diferente.

Cada novo conceito sobre o qual nos debruçamos e que desenvolvemos requer de nós uma atitude ética e de comprometimento. Não somos isentos dessa responsabilidade em relação à discussão sobre Sofia. A questão ética que se levanta a partir do pressuposto de Sofia como aquela que inclui todas as diferenças, amplia-se para uma antiga reflexão que muito já interessou Jung, e que se refere à natureza do Mal. Como entender a dinâmica daquilo que denominamos de Mal? Para responder a essa questão, precisamos inicialmente discriminar o que estamos chamando de Bem e de Mal. Tarefa árdua e talvez digna de Sísifo, pois estaremos provavelmente chegando sempre ao mesmo ponto uma vez que por serem categorias definidas culturalmente apresentam diferentes e contraditórias definições. Trata-se de uma extensa reflexão que nos encaminha àquele labirinto de possibilidades e perguntas, e que muito provavelmente não nos levará a um consenso que nos dê finalmente o alívio da convicção. Não é obviamente a proposta desse artigo, pois seria ingênuo tentar desmembrar essa questão em tão poucas palavras.

Proponho aqui apenas uma reflexão, já que Sofia como a imagem da inclusão nos leva necessariamente a esse impasse.

Jung também não considerou discutir essa relação entre o bem e o mal como tarefa da psicologia, mas sim da filosofia. Apesar disso reforça que para a psicologia “trata-se de questões práticas” (JUNG, 2000b). Existem atitudes que para alguns são positivas e outras não e por isso não nos cabe julgar. Ele defende a liberdade de escolhas que aos olhos do coletivo podem ser vistas como nocivas. Apesar de toda essa complexidade e mesmo relativizando os conceitos de certo e errado, colocando-os a serviço do processo de individuação, Jung é mais categórico quanto a questão do Mal associado a crueldade e forças destruidoras.

o Mal é uma realidade tremenda! E assim o é na vida de cada indivíduo. Se considerarmos o princípio do Mal como realmente existindo, também podemos chamá-lo de “diabo”. Pessoalmente acho difícil aceitar como válida a idéia de *privatio boni* (o mal como sendo apenas a privação do bem). (JUNG, 2000b, par. 879)

A idéia do *Summum Bonum* que está em Taciano – o Bem vem de Deus e o Mal vem do homem (JUNG, 1988a) ou como em Basílio, o Mal como mutilação da alma, são desdobramentos da ideia de que seria inconcebível que Deus, o Bem supremo, tenha criado o Mal. Para alguns, Deus criou o Bem e o menos Bem. Em Santo Agostinho, porém, já se pode vislumbrar uma consciência da totalidade que esses pares compõem. Para ele “todas as naturezas são boas, mas não suficientemente boas, para que sua maldade também não seja patente” (JUNG, 1988a). De acordo com Jung, existem coisas que são más e a natureza humana é capaz de criar maldades sem limites. O Bem e o Mal existem desde sempre como forma autônoma, não derivam um do outro, mas existem como pares opostos e portanto a psicologia deve insistir na realidade do Mal: “no campo de nossas experiências o bem e o mal são pares contrários, um não existindo sem o

outro” (Jung, 1988a). Dentro dessa perspectiva, a concepção cristã da imago – Dei – é insuficiente, pois exclui o lado escuro e humano de Deus. Cristo como um símbolo do Self deve trazer em sua essência os opostos, Bem e Mal. Uma vez que Deus é bondade, em sua totalidade é também expressão de forças malignas, portanto Jung inclui a sombra e proclama a existência do Mal. Mas, apesar de insistir no fato de que a psicologia deve incluir a realidade do Mal, Jung obviamente também não nos dá o mapa de como reconhecê-lo e nomeá-lo. Continuamos perdidos no labirinto.

Arendt (1965), em seu livro *A Banalidade do Mal*, faz também uma profunda discussão sobre a questão ética do Mal. Arendt chega à conclusão que o mal pode ser banalizado quando em serviço a ideologias e radicalismos. Na paixão por um ideal, ou mesmo na patologia, a consciência do Mal fica contaminada pela intensidade do *pathos*, cegando aquele que é pego por seu fogo. Na compaixão, facilmente nos identificamos com o outro e deixamos no esquecimento a consciência crítica e ética. Na compaixão somos capazes de incluir e aceitar as facetas criativas, mas também destrutivas do objeto da nossa paixão. Estar com a paixão nos deixa conivente com o objeto de nosso “apaixonamento”, seja qual for sua qualidade.

Podemos intuir portanto, que, independentemente da definição de seu conceito, o Mal compõe uma faceta de Sofia. Assim como todo arquétipo carrega em si a luz e a sombra, a imagem arquetípica de Sofia também apresenta essa bipolaridade. A inclusão do Mal, e conseqüentemente a sua banalização, pertence à esfera sombria de Sofia, que pode transformar a tolerância em conivência e a inclusão em anarquia. Limites tênues e perigosos, mas inevitáveis.

O importante, no entanto, é ressaltar que, perdidos nesse labirinto de reflexões ambivalentes e paradoxais, corremos o risco de não entrar em contato com a importante elaboração de Sofia no mundo contemporâneo. O terreno escorregadio dessa conceituação nos confunde e nos distrai da verdadeira internalização da imagem e atuação de sua dinâmica no nosso cotidiano. Mas, apesar

dessa complexidade, vejo que o verdadeiro Minotauro desse labirinto de questionamentos e do qual nos tornamos presas fáceis é o medo. Se por um lado banalizamos as crueldades e injustiças, incorporando-as ao nosso cotidiano, por outro, a exclusão e a intolerância apropriam-se do discurso dos perigos do Mal transformando-o em escudo para continuar descartando tudo o que ameaça não apenas a integridade de cada um, mas também a vaidade e ganância. A fobia do Mal fica a serviço de Narciso e de diferentes interesses, disseminando a necessidade de nos protegermos na assepsia das nossas bolhas preconceituosas. Quando não sabemos como lidar com o diferente, o medo toma a cena. O Mal fica difuso e espalha-se por todos os lados transfigurando-se através de diferentes máscaras. Não sabemos reconhecê-lo. Ele está projetado em tudo que está fora de nós e que nos é estranho. Talvez tomados por um frenesi fóbico, somos iludidos pelos delírios dessa projeção, já não sabendo o que é real e o que é fantasia. A projeção do Mal no mundo que nos cerca é paradoxalmente uma proteção para que não entremos em contato com o que não sabemos ainda lidar. Enquanto isso, o chamado da inclusão se faz todos os dias diante das câmeras de televisão e páginas da internet. Está na criança abandonada das ruas, no homossexual agredido, no negro desrespeitado, nos muçulmanos banidos e refugiados. Mas acredito que a faceta criativa de Sofia também se multiplica por todos os lados manifestando-se das mais diferentes formas. A arte, a psicologia e as ciências humanas em geral vivem uma familiaridade com Sofia, pois sem seu olhar empático, não são capazes de existir. Quero crer que a imperiosa força arquetípica da inclusão trazida pela imagem de Sofia deve ser capaz de combater o monstro da fobia que se confunde com a vaidade de Narciso. Sofia é uma aliada do “bem”, mas não do certo e da perfeição; esses são aliados de Narciso. Assim como Jung viu em Sofia a possibilidade de Jeová de se tornar um ser mais íntegro através de sua mediação, também a vejo como uma parceira no processo de cada um de nós de nos tornarmos mais tole-

rantes e humanos. Sofia nos compromete com o outro fora e dentro de nós. Ao confrontarmos e introjetarmos nossa sombra pessoal projetada no inimigo, somos capazes de aceitá-la como parte de nós. O outro deixa de ser alguém a quem temer e passa ser alguém com quem compartilhar. Consequentemente, ao trabalharmos nossa sombra pessoal, contribuimos para que a sombra coletiva seja também elaborada, pois liberamos a

carga coletiva que nela se encontra. Sofia é nossa companheira nessa trajetória de inclusão de nossa sombra projetado no outro, transformado em vítima de nossa exclusão e intolerância. ■

Recebido em: 15/08/2017

Revisão: 13/11/2017

¹ Não utilizo a palavra democrática no seu sentido político, mas sim como alegoria.

Abstract

Inclusion and Diversity in the feminine image of Sophia

This paper proposes an interpretation of the archetypal image of Sophia as a symbol of inclusion and tolerance. It is based on the understanding of C. G. Jung regarding the Book of Job. Sophia is developed as an archetypal power that

is just the opposite of the Narcissus dynamic, so usual in our present days. The author reflects about the definition of good and evil, ideas that inevitably emerge when the topic is related to “the inclusion”. ■

Keywords: Sophia, Narcissus, Good, Evil, archetypal image.

Resumen

Inclusión y diversidad en la imagen femenina de Sofía

El presente artículo interpreta la imagen arquetípica de Sofía como un símbolo de inclusión y tolerancia. El desarrollo de la idea se basa en la reflexión de C.G. Jung en relación al escrito bíblico El Libro de Job. Sofía es presentada como

una fuerza arquetípica que se contrapone a la dinámica de Narciso, tan presente en los días actuales. El autor reflexiona sobre las definiciones del Bien y del Mal, ideas que inevitablemente emergen cuando el tema es la inclusión. ■

Palabras clave: Bien, Mal, Sofía, inclusión, imagen arquetípica.

Referências

ARENDET, H. Eichmann in Jerusalem: a report on the banality of Evil. New York, NY: Penguin Books, 1965

GADOTTI, C. M. Loucura ou Criatividade? In: BORGES, M. B.; GADOTTI, C. M.; DUARTE, S. M. Interfaces: ensaios sobre o feminino. São Paulo, SP: Memnon, 2011. p. 126-89.

HILLMAN, J. Anima: an anatomy of a personified person. New York, NY: Spring, 1985.

HILLMAN, J. Revisioning psychology. New York, NY: HarperCollins, 1975.

JACOBI, J. Complex, archetype, symbol, in the psychology of C.G.Jung. New York, NY: Princeton University Press, 1959. (Bollingen series).

JUNG, C. G. A prática da psicoterapia. Petrópolis, RJ: Vozes, 1988b. (Obras completas C. G. Jung, v. 16).

JUNG, C. G. Aion, estudos sobre o simbolismo do si-mesmo. Petrópolis, RJ: Vozes, 1988a (Obras completas C. G. Jung, v. 9,2).

JUNG, C. G. Civilização em transição. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000b. (Obras completas C. G. Jung, v. 10/3).

JUNG, C. G. Memories, dreams and reflections. New York, N.Y: Random House Vintage Books, 1965.

JUNG, C. G. Os arquétipos e o inconsciente coletivo. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000a. (Obras completas de C. G. Jung, v. 9/1).

JUNG, C. G. Resposta a Jó. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001. (Obras completas C. G. Jung, v. 11,4);

JUNG, C. G. Símbolos da transformação. Petrópolis, RJ: Vozes, 1989. (Obras completas C. G. Jung, v. 5).

JUNG, C. G. Spirit in man, art and literature. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1966. (Collected Works of Jung, v. 15).

RAFF, J. The wedding of Sophia. Berwick, ME: Nicolas-Hays, 2003.

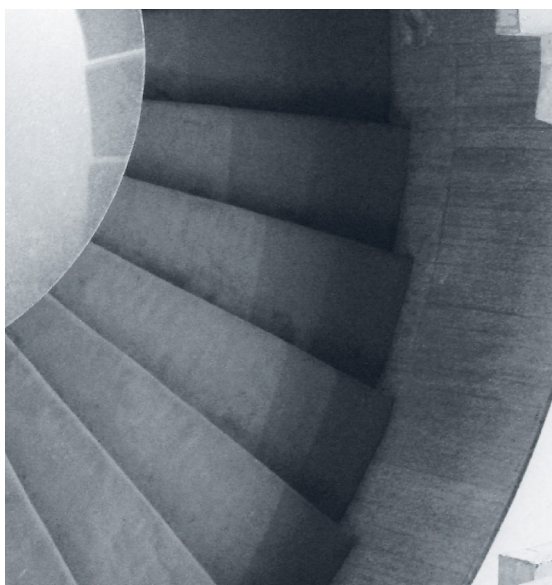
ROSA, J.G. Grande sertão: veredas. Rio de Janeiro, RJ: Nova Fronteira, 2006.

ROWLAND, S. Remembering Dionysus: revisioning psychology and literature in C. G. Jung and James Hillman. New York, NY: Routledge, 2017.



Escolha profissional na meia-idade: Psicologia e individuação

Marcia Aparecida Lopes Amorim Silva*
Simone Rodrigues Neves**



Resumo

Esta pesquisa propõe-se a investigar o sentido da escolha pelo curso de Psicologia em alunos na segunda metade da vida, tendo como referencial teórico a psicologia analítica, proposta por Carl G. Jung. Observando o número significativo de alunos universitários no curso de Psicologia entre 40 e 55 anos e compreendendo que nesta etapa do desenvolvimento humano ocorrem transformações e questionamentos existenciais profundos, buscamos entender a vivência desses estudantes, os determinantes da escolha, as expectativas e o projeto de vida. Assim, nos apoiamos numa pesquisa qualitativa fenomenológica realizada com seis alunos de Psicologia matriculados em uma instituição particular na cidade de Uberlândia. Optamos pela entrevista aberta e, posteriormente, procuramos identificar as unidades de significado apresentadas. Verificamos que os fatores que influenciaram a escolha pelo curso de Psicologia correlacionam-se com o processo de individuação. ■

Palavras-chave
Universitários,
educação,
Psicologia,
meia-idade,
individuação.

* Psicóloga pela Faculdade Pitágoras de Uberlândia. História pela Universidade Federal de Uberlândia. Especialista em Gestão de Trabalhos Pedagógicos e Psicanálise e Educação. Professora de História na rede Municipal e Estadual de Ensino. E-mail: <marcia.ppsi@gmail.com>

** Psicóloga pela Universidade Federal de Uberlândia. Mestre em Medicina Social pela USP/Ribeirão Preto. Especialista em Psicologia Clínica Analítica pela Unicamp/IPAC. Professora do curso de Psicologia e da Pós-graduação da Faculdade Pitágoras de Uberlândia. E-mail: <sipsineves@gmail.com>

Escolha profissional na meia-idade: Psicologia e individuação

1. Introdução

Eu não queria ser doutor, eu só queria ser... (BARROS, 2003)

As pessoas que se encontram na faixa etária entre 40 e 60 anos fazem parte de um segmento de mercado de trabalho que historicamente integra a população economicamente ativa e têm uma representatividade significativa, devido à experiência profissional. O cenário contemporâneo reflete mudanças no comportamento das pessoas na meia-idade, em relação ao trabalho e a carreira.

Com o envelhecimento da população brasileira, verifica-se que a força produtiva dos idosos tem aumentado significativamente. Esses dados sugerem que as pessoas irão trabalhar por mais tempo e vivenciarão os desafios e oportunidades oferecidas pelo exercício profissional, inclusive a mudança de carreira no meio da trajetória.

Na meia-idade, a mudança de carreira pode estar associada ao processo de desenvolvimento do indivíduo, representando o encontro com novos significados a trajetória de vida. Nesse momento, faz-se necessário rever o legado familiar, os valores culturais e a tirânica competição econômica, que são elementos importantes no momento de escolha da carreira.

O termo *carreira* sofreu, ao longo da história, inúmeras interpretações, de acordo com as questões econômicas e sociais. Pode ser definida como a trajetória profissional e deverá ser reinventada de tempos em tempos, à medida que o indivíduo e o ambiente mudarem (QUISHIDA, 2009). Em termos psicológicos, a carreira pode ser considerada um processo contínuo de busca, construção e renovações de significado. Subjetivamente, uma carreira é a “perspectiva mutante através da qual o sujeito vê a sua vida como um todo e interpreta o significado dos seus atributos,

ações e dos acontecimentos da sua vida” (HUGHES, 1958 apud MAGALHÃES, 2005 p. 69).

Com respeito aos indivíduos que se encontram na meia-idade, é comum que passem por uma reavaliação quanto à sua carreira, questionando suas opções iniciais que, por vezes, seguiram o curso em atender às expectativas dos familiares e às necessidades de sobrevivência. Manoel de Barros nos ilustra o desafio de assumir o chamado vocacional poético da sua alma na seguinte situação:

Hoje eu completei oitenta e cinco anos. O poeta nasceu de treze. Naquela ocasião escrevi uma carta aos meus pais, que moravam na fazenda, contando que eu já decidira o que queria ser no meu futuro. Que eu não queria ser doutor. Nem doutor de curar nem doutor de fazer casa nem doutor de medir terras. Que eu queria era ser fraseador. Meu pai ficou meio vago depois de ler a carta. Minha mãe inclinou a cabeça. Eu queria ser fraseador e não doutor. Então, o meu irmão mais velho perguntou: Mas esse tal de fraseador bota mantimento em casa? Eu não queria ser doutor, eu só queria ser fraseador. Meu irmão insistiu: Mas se fraseador não bota mantimento em casa, nós temos que botar uma enxada na mão desse menino pra ele deixar de variar. A mãe baixou a cabeça um pouco mais. O pai continuou meio vago. Mas não botou enxada. (BARROS, 2003, VII).

A vocação para a poesia se manifestou bem cedo na vida de Manoel, mas as imposições da família sustentadas em uma realidade de sobrevivência concreta questionam o sonho e o desejo do jovem poeta.

Muitos são aqueles que seguem o curso da vida mantendo um *status* previamente determinado, enquanto outros buscam resgatar um sonho

antigo e/ou ampliar o sentido da vida, abrindo caminhos para outras possibilidades, a fim de não “viver o entardecer da vida de acordo com o programa de seu amanhecer” Jung (2000, p. 166).

Além disso, Quishida e Casado (2009) asseguram que na meia-idade o indivíduo se volta para aspectos que antes estavam inconscientes, tais como desejos que não puderam ser realizados anteriormente. A energia psíquica, anteriormente aplicada a adaptações ao ambiente externo, tais como o exercício profissional, família e participação na comunidade, passa a se centrar na interioridade visando a autorrealização.

Como parte desta busca por um significado e realização pessoal e profissional, e/ou o resgate de um sonho, encontram-se os cursos de graduação e, dentre estes, o curso de Psicologia.

Este estudo se justifica pela mudança de interesses que os indivíduos nesta faixa etária têm apresentado em relação ao trabalho e a carreira. Apesar de a meia-idade ser uma fase marcada por transformações no que se refere ao trabalho e carreira, verifica-se ainda uma carência em pesquisas na área do desenvolvimento humano nessa faixa etária. Muitos buscam, nesse momento, uma segunda formação acadêmica, ou a primeira, na busca de ampliação das possibilidades profissionais. Esse trabalho buscou investigar o sentido da escolha pelo curso de Psicologia, em alunos na segunda metade da vida. O caminho escolhido para desenvolver o presente estudo foi a pesquisa qualitativa fenomenológica.

Para tanto, optamos pela entrevista aberta tendo como pergunta disparadora: “Fale-nos sobre a sua vivência como estudante de Psicologia na fase atual da sua vida”. Os depoimentos foram gravados e transcritos, e, posteriormente, procurou-se identificar unidades de significado apresentadas em forma de títulos.

2. “Não vou me adaptar”: construindo um novo caminho

O estranhamento de si e o sentimento de não ter percebido o tempo passar atravessam o sujeito que transita pela segunda metade da vida.

Este momento é marcado por “inquietações” relacionadas ao processo de desenvolvimento interno que se confronta com as conquistas alcançadas em fases anteriores.

Nesta fase, são comuns questionamentos de dimensões existenciais que demandam respostas. A busca de sentido da vida e a resignificação de valores são questões que marcam o início desse processo, no qual costuma mobilizar uma “crise de meia-idade”. Isso que Jung vai denominar de *metanoia*, referindo-se ao momento de grandes transformações e mudanças que leva o indivíduo adulto a “olhar para dentro” e reconhecer que “aquilo” que não foi vivido não poderá mais sê-lo, pois o tempo não retorna (SCHWARZ, 2008).

O meio da vida, se é que se sabe o que é o meio, está cheia de paradoxos. É a fase em que alguns indivíduos vivenciam turbulências emocionais, causada por situações de dúvidas e ansiedades, ao colocar em xeque os valores que serviram de direcionamento e sustentação à sua vida até o momento; ao mesmo tempo, criam-se possibilidades para que novas oportunidades possam emergir, mudando a direção do percurso.

De acordo com Papalia et al. (2010), o termo meia-idade é um constructo social, surgido no início do século XX, com significado peculiar para cada cultura. Em termos cronológicos, pode ser definido pelo período etário entre 40 e 65 anos, marcado por diversas mudanças físicas e psicossociais.

As transformações biológicas nessa fase evidenciam o processo natural do envelhecimento do ser, porém, em nossa cultura, envelhecer está associado a uma representação negativa de diminuição de produtividade e decadência. Segundo Hillmann, o “pensar” ocidental contemporâneo sobre a duração da vida “tem sido emboscado num ‘idadeísmo’ depreciativo – um conceito de classificação que relega todos os idosos a uma categoria com limites definidos” (HILLMANN, 2001).

Os problemas emocionais experienciados nesta fase da vida, ou seja, relacionados à crise da meia-idade, dito comumente, têm sido largamente estudados pelas ciências psicoló-

gicas, devido ao significado atribuído ao envelhecimento. Geralmente tem-se a perspectiva de que o indivíduo entra num período crítico da vida, marcado pelas ideias de declínio e finitude. Nesse momento o sujeito se vê diante de duas cruciais possibilidades: viver de forma inautêntica, negando as marcas de sua existência, ou assumir a responsabilidade pelo modo com que construiu sua existência, vivendo a angústia gerada por suas escolhas. Adélia Prado, no poema *Salve Rainha*, reflete sobre a angústia do envelhecimento e a conseqüente finitude da vida:

A melancolia ameaça [...]
 Chorando seus casamentos
 vejo mulheres que conheci na infância
 como crianças felizes.
 A vida é assim, Senhor?
 Desabam mesmo
 pele do rosto e sonhos?
 Não é o que anuncio
 - já vejo o fim destas linhas,
 isto é um poema - tem ritmo,
 obedece à ordem mais alta
 e parece me ignorar.
 Me acontecem maus sonhos:
 A casa tem uma porta,
 Casa-prisão, paredes altas,
 cômodos estreitos.
 Chamo pelo homem, ele já se foi,
 quem se volta é um negro,
 indiferente.
 A criança que se perdera,
 ou deixei perder-se de mim,
 é um menino-lobo,
 eu a encontro grunhindo,
 com um casal velho de negros [...]
 (Prado, 2007, p. 13)

O poema destaca a dor do não vivido, as perdas, a “queda” da pele e dos sonhos e a desaceleração da vida, que agora segue o ritmo mais lento, obrigando o sujeito, na lentidão de seus passos, a encontrar um sentido profundo para sua vida e a abandonar antigos valores e interes-

ses, desenvolvendo a capacidade para tolerar as ambigüidades que existem no nosso mundo interior e no mundo que existimos.

A autora descreve ao final do texto que reencontra a sua criança perdida, essa é um “menino lobo grunhindo”. Em uma perspectiva da Psicologia Simbólica, podemos considerar que a criança citada no poema, é a representação da criança primitiva arquetípica, protegida no plano da inconsciência, que “clama” por ser reconhecida e integrada à consciência. Dessa forma, as características de *Sênex* (velho) e *Puer* (infantil) deverão ser integrados. Conforme propõe Hillmann, a alma não é nem jovem nem velha, é ambos. *Sênex* e *Puer* são polaridades complementares de um mesmo arquétipo: “[...] atrás de tudo isso há uma divisão arquetípica entre puer e senex, começo e fim, temporalidade e eternidade” (HILLMANN, 1998, p. 21).

Na perspectiva junguiana, um ganho da metanoia é a possibilidade de ampliação da consciência de si mesmo a partir da integração das experiências vividas.

Partindo de sua própria experiência, Jung (2001) conclui que a segunda metade da vida seria o momento de desenvolver os aspectos que permanecem subdesenvolvidos na primeira fase da vida adulta, levando a uma grande transformação da personalidade, através do contato do ego com os aspectos irracionais e sombrios da psique. A personalidade está destinada à individuação, assim como o corpo físico a envelhecer, como elucida:

A individuação é uma tendência natural de desenvolvimento psíquico, direcionada pelo Self, centro unificador da personalidade [...] Individuação, portanto, é um processo de diferenciação, tendo por meta o desenvolvimento da personalidade individual. Esse processo inicia-se na infância e tornar-se-á evidente a partir da segunda metade da vida do homem (2001, p. 267).

Silveira (1997), ao se referir ao processo de individuação, enquanto expressão do desen-

volvimento humano, que marca, sobretudo, a segunda metade da vida, define: “O caminho que leva o indivíduo a confrontar o inconsciente e consciente pode ser longo, pois não se trata de um ‘desenvolvimento linear, mas de um movimento circunvolução, para chegar a um novo centro psíquico - o Self” (SILVEIRA, 1997, p. 77). Jung alerta que esta é uma tarefa complexa e exigente; um processo contínuo e não um objetivo a ser alcançado.

No início da vida, o indivíduo se encontra num estado de totalidade indiferenciada; posteriormente através das vivências integradas na dinâmica psíquica – consciente e inconsciente, a personalidade se desenvolve rumo a diferenciação e unidade. As realizações obtidas na primeira metade da vida estão relacionadas às exigências impulsionadoras do ego, que impõem o sujeito a se ater às necessidades externas, assumindo papéis sociais produtivos e socialmente aceitos.

Na segunda metade da vida, o indivíduo inicia um novo processo de desenvolvimento interno em direção à integração e ao desenvolvimento subjetivo, não sendo mais a sua existência regida pelos princípios de outrora. Nesse momento, o indivíduo é convidado a atender ao clamor de sua vida interior, questionando o significado da vida, indagando-se se não haveria algo a mais a ser conquistado:

[...] Para o jovem constitui quase um pecado ou, pelo menos, um perigo ocupar-se demasiado consigo próprio, mas para o homem que envelhece é um dever e uma necessidade dedicar atenção séria ao seu próprio Si-mesmo. Depois de haver esbanjado luz e calor sobre o mundo, o Sol recolhe os seus raios para iluminar-se a si mesmo (JUNG, 2000, p. 167).

Porém, o indivíduo terá como desafio confrontar-se com as exigências de uma sociedade frenética e massificante, em contraponto as suas necessidades internas.

3. “Uma vida não basta apenas ser vivida. Precisa também ser sonhada” (QUINTANA, 2003)

A contemporaneidade, tecnicamente mais eficiente, movida pelo incentivo ao individualismo e por um discurso consumista, exhibe sua fragilidade quando não consegue acolher integralmente o homem em sua condição de desamparo. A valorização cultural da jovialidade e da beleza estética e a negação da finitude e do envelhecimento surgem alicerçadas no materialismo, no qual o reconhecimento social passa pelo consumismo e pela acumulação de bens. Logo, “envelhecer se tornou vergonhoso, tido como desleixo, fazendo com que o indivíduo que vive essa transição da vida adulta para a velhice tenha um sentido de morte simbólica pela ameaça ao sentido de pertença à sociedade” (FÄRBER, 2012, p. 14). Dessa forma, a crise dessa fase é demarcada por uma negação social do processo de envelhecimento.

Os objetos e valores com os quais o homem contemporâneo se relaciona são descartáveis e frágeis em significados. Assim, este padece pela racionalidade e pela perda da criatividade simbólica. Essa forma superficial de se relacionar é, por vezes, traduzida por perturbações psíquicas e desequilíbrios orgânicos.

Jung (2008), ao escrever sobre “o homem e seus símbolos”, alerta que o homem “racional”, no seu processo de civilização, apartou a consciência “das camadas instintivas mais profundas da psique humana, e mesmo das bases somáticas do fenômeno psíquico” (p. 60). Essa cisão acarreta em prejuízos significativos para o processo de individuação.

Vale ressaltar que a individuação, enquanto potencial humano, não ocorre passivamente, pois o desenvolvimento do indivíduo se dá no plano simbólico, e como tal, não há garantia do que vai acontecer. A luta por tentar romper as barreiras das imposições sociais pode gerar um descontentamento pessoal. A pessoa situa-se, desta forma, diante de um problema paradoxal,

por um lado, inserida numa sociedade que preconiza uma cultura de consumo massificada, onde se consome tudo, desde objetos à ideologia, sugerindo uma falsa identificação entre indivíduo e sociedade, enquanto, por outro lado, há o desejo em diferenciar-se.

Como bem observou Jung, o processo de individuação é um caminho de diferenciação psíquica, a partir da integração dos conteúdos inconscientes da psique. Logo, o indivíduo é inquirido a entrar em contato com os velhos padrões, levando-o a olhar para dentro, em direção ao sentido da própria existência. Nesse movimento se torna imperativo assumir a responsabilidade por suas escolhas que frequentemente podem levar à mudanças na vida, reestruturando o modo de estar no mundo, os valores, as prioridades, a carreira, os relacionamentos, enfim, tudo que não oferece significado à existência.

Entretanto, as escolhas exigem, o reconhecimento das imagens arquetípicas inconscientes como potenciais a serem atualizadas, através da experiência individual.

Na segunda metade da vida, surge o imperativo de romper com a tirania egoica, pois o indivíduo será despertado por um desejo mais intenso de se tornar uno e indiviso. Faz-se importante entender, conforme propõe Hollis (2011) que neste estágio da vida é preciso aprender morrer simbolicamente para não morrer em plena vida.

A pessoa na meia-idade, atendendo às exigências externas e internas, vivencia a experiência arquetípica de morte e renascimento. Esta fase demanda vivências ritualísticas de passagem e iniciação, pois insere o indivíduo em uma nova realidade psíquica, mais ampla, que podem ser alcançados através de “rituais” de morte e renascimento, tão importantes e necessários nos momentos de transição que encontramos pela vida, por se tratar de uma necessidade psíquica (GIMENEZ, 2009).

O ingresso na universidade após os 40 anos é uma oportunidade de vivência de rica

experiência simbólica de passagem e renascimento para outro lugar de posicionamento existencial.

4. Método

Neste estudo, optou-se pelo método qualitativo de coleta de dados numa perspectiva fenomenológica, pois atenderia melhor ao objetivo da pesquisa, em virtude de apresentar consistência e legitimidade em estudos científicos que enfatizam a experiência vivida do homem, principalmente quando não é possível explicá-la por uma relação de causa e efeito ou conceitos previamente estabelecidos (OLIVEIRA; CUNHA, 2013).

Trata-se de um estudo exploratório que utilizou depoimentos gravados e transcritos posteriormente, com a finalidade de se obter uma diversidade de percepções sobre o tema. Segundo a literatura disponível, Oliveira & Cunha (2008); Triviños (1987); Minayo (1993), as pesquisas qualitativas de caráter exploratório estimulam os entrevistados a pensar, escrever e falar livremente sobre algum tema, objeto ou conceito. Elas fazem emergir aspectos subjetivos e atingem motivações não explícitas, ou mesmo não conscientes, de forma espontânea. Tal metodologia mostrou-se coerente com uma interpretação sustentada teoricamente pela Psicologia analítica proposta inicialmente pelas autoras.

A pesquisa foi realizada no primeiro semestre do ano de 2012, com alunos do curso de Psicologia, em uma faculdade particular localizada em Uberlândia, Minas Gerais.

Primeiramente, foi feito um levantamento dos alunos que se encontravam na meia-idade, entre 40 e 60 anos, aproximadamente. Após esse levantamento (Quadro 1), foi feito o convite de participação na pesquisa e realizada uma explicação sobre esta, a fim de conseguir voluntários que se dispusessem a participar da coleta de dados.

Foi escolhida a entrevista aberta para coletar dados, por seu caráter de valorizar a descri-

Quadro 1. Identificação dos estudantes de meia-idade.

Nº de Alunos(as)	8		
Sexo	Feminino	Masculino	
	5	3	
Estado Civil	Casado(a)	Divorciado(a)	Solteiro(a)
	4	2	2
Escolaridade Inicial	Nível superior	Primeira formação superior	
	5	3	
Faixa Etária	40 a 57 anos		

ção verbal dos entrevistados para a obtenção de informações com relação às experiências que estão expostas. Para tanto, foi-lhes dirigida uma questão norteadora: “Fale-nos sobre a sua vivência como estudante de Psicologia na fase atual da sua vida”. Os depoimentos foram gravados e transcritos posteriormente, e procurou-se identificar unidades de significado, sendo buscadas suas convergências, divergências e idiossincrasias.

Feitas as transcrições, iniciou-se a organização dos dados e o procedimento de análise destes, seguindo a trajetória fenomenológica, a descrição, a redução e a compreensão.

Seguindo o critério de sigilo dos colaboradores na pesquisa, seus nomes foram preservados, sendo utilizados nomes fictícios para identificar o entrevistado quando necessário. Tendo como critério para identificação o período que está cursando e a idade, do menor para o maior (Quadro 2).

Quadro 2. Identificação dos colaboradores.

	SEXO	IDADE	PERÍODO
Pedro	Masculino	45	2º
Marina	Feminino	47	2º
Elza	Feminino	54	2º
Júlio	Masculino	45	4º
Clara	Feminino	42	5º
Arnaldo	Masculino	48	7º
Ana	Feminino	57	7º
Luiza	Feminino	45	8º

5. Resultados e discussões

Para o exame dos resultados foi utilizado o método da análise de conteúdo, que consiste numa ferramenta para compreensão da construção de significado que os participantes exteriorizaram no discurso. Na elaboração das análises de significados foram seguidos os três

passos propostos pela Técnica de Elaboração e Análise de Unidades de Significado.

Como resultado da pesquisa, foram identificadas as seguintes unidades de significado, assim apresentadas: 1. Crise criativa: a formação em Psicologia enquanto sentido e significado existencial; 2. Reavaliando escolhas: a angústia

com a passagem do tempo e o exercício da profissão; 3. A busca pelo curso por valores altruístas; 4. A crise de transição: a angústia com a passagem do tempo versus o aumento da expectativa de vida; 5. As limitações cognitivas impostas pela idade versus ganhos com a experiência.

5.1 Crise criativa: a formação em Psicologia enquanto sentido e significado existencial

O tema de convergência, que primeiro se destacou, refere-se a uma crise criativa e de uma escolha permeada por investimento afetivo. Para os entrevistados, a ideia de cursar Psicologia faz parte de um projeto de vida, presente em suas vidas desde a juventude, quando estes tiveram que optar por outras profissões que lhes proporcionariam meios de sobrevivência:

A Psicologia sempre foi uma área de interesse... tenho a Odontologia como profissão, mas que não me satisfazia totalmente, não estava feliz com que estava fazendo. E daí ficando mais velha... pensei se não fizesse agora (referindo-se ao curso de Psicologia) não faria mais (Clara).

Eu escolhi fazer a Psicologia como primeira opção de curso ainda na adolescência, só que por 'N' razões eu não fiz e fiz o curso de Educação Física (Luiza).

Estar fazendo Psicologia é resultado de anos de terapia. Fiz Letras e agora surgiu a oportunidade de fazer o curso (Marina).

Foi percebido o quanto o processo de decisão passa por situações que envolvem eventos de natureza socioeconômicas e culturais, como também a percepção que se tem sobre o curso e a realidade. Porém, os entrevistados relatam que, apesar de os fatores externos limitarem e, em alguns momentos, determinarem a escolha profissional, a força da mobilização interna da escolha primeira permanece acessa, consciente ou não, aguardando o momento oportuno para sua manifestação.

A maioria dos entrevistados revela o que estudos apontam sobre a questão de mudança de carreira na segunda metade da vida (Jung, 2012); (Hollis, 2011), que está relacionada, muitas vezes, ao confronto crítico e criativo com os eventos que impulsionaram a primeira escolha. Movida por uma energia criativa, vem a compreensão dos motivos e significados de ter deixado para trás aquilo que realmente gostaria de fazer. Jung (2000, p. 165) em sua obra "A natureza da psique" diz que "[...] o vinho da juventude nem sempre se clarifica com o avançar dos anos; muitas vezes até mesmo se turva". Isso certifica de que o indivíduo traz consigo um impulso para a individuação, e todos nós teremos de lidar com isso em nossas vidas, tendo de escolher em permanecer nas situações já conhecidas e confortáveis, ou enfrentar os riscos de experimentar algo novo ainda não vivido.

5.2 Reavaliando escolhas: a angústia com a passagem do tempo e o exercício da profissão

A experiência de estar na segunda metade da vida leva o indivíduo a questionar o seu tempo, como sugere esta unidade. Essa questão surge nas falas dos entrevistados de forma antagônica, apontada, por um lado, como elemento angustiador e, por outro lado, como possibilitadora de experiência:

[...] eu gostaria de ter tempo para me dar mais ao que gosto, que é o estudo... Vejo que de expectativa é ampliar minha formação não somente intelectual (Arnaldo).

[...] vejo que não posso mais perder tempo. Mas meu tempo é agora e eu quero aproveitar o possível (Marina).

A contemporaneidade é marcada pela aceleração do tempo, em descompasso com o ritmo individual e subjetivo. "Tudo é temporário", isto é, as instituições, quadros de referência, estilos de vida, crenças e convicções mudam antes que

tenham tempo de se solidificar em costumes, hábitos e verdades (BAUMAN, 2005).

O imediatismo do dia a dia não possibilita contemplar o que foi realizado, O tempo, nesse sentido, emerge como elemento coercitivo, podendo provocar sentimentos de angústia e insatisfação. Conforme reflexão de Pedro: “[...] *A gente pensa muito quando formar o que vai fazer como vai fazer... é a questão do tempo. Quando eu estiver formando, estarei com 50 anos*”.

Embora os entrevistados revelem uma preocupação com o tempo cronológico, externo e sequencial, como se este fosse seu algoz, principalmente, quanto ao exercício da profissão, existe um desejo de poder gozar do tempo presente, pois ele aponta possibilidades de realização de projetos, de produção, como estabelece Clara: “*Como a gente tem a questão da idade né?... a gente não tem muito tempo... ainda tem a questão da casa, dos filhos, e as outras ocupações, para mim é... é muito caro estar aqui... [referindo-se à faculdade].*”. A fala da entrevistada afirma a ideia de um tempo criativo, dando-se conta de que a grande ambição do momento é a própria realização. Na segunda metade da vida, a energia psíquica constela a regência de *Kairós*, o tempo irregular, interno, qualitativo e oportuno, marcado pela fluidez e criatividade.

5.3 A busca pelo curso por valores altruístas

A Psicologia se caracteriza como um tipo de profissão voltada às questões sociais, isto é, possui aspectos de altruísmo, cuidado, confiança e cooperação. Logo, podemos supor que se trata de um curso que atrairá indivíduos que se identifiquem com esses aspectos.

Várias pesquisas, como Bedford, Bedford, 1985; Holmstrom, 1975; Kadushin, 1976; Polansky, 1959; Rosenberg, 1957; Rutheford, 1977 (apud Magalhães et al., 2001), procuraram demonstrar isso, ao concluir que pessoas envolvidas em profissões de ajuda possuem como características a desatenção às recompensas externas,

tais como *status* e dinheiro; preocupação com as necessidades alheias mais do que com ambições pessoais e apreciação empática. Um estudo realizado com 146 alunos no primeiro ano do curso de Psicologia, em duas universidades do estado do Rio Grande do Sul, procurou interpretar, o perfil do estudante de Psicologia. Os resultados apresentaram como motivos da escolha da Psicologia como profissão: o desejo de ajudar, a busca de crescimento pessoal, o fascínio pelo conhecimento psicológico e a busca de competência interpessoal (MAGALHÃES et al., 2001).

A fala dos entrevistados nos asseguram isso, o que nos levou à terceira unidade de significado: a busca pelo curso por valores altruístas, podendo ser observada, por exemplo, no discursos de Elza e Arnaldo:

[...] Eu trabalhei como voluntária durante muito tempo [...] esses projetos a nível [sic] de pessoa voluntária, como psicóloga voluntária, esse é um projeto que eu quero fazer, mas não é um projeto que eu tenho vaidade de estar falando (Elza).

[...] pretendo também atuar em alguns segmentos sociais, uma ONG talvez, para levar a Psicologia mesmo para aqueles que não tenham condições necessárias para fazer uma consulta particular (Arnaldo).

Percebe-se que a escolha pelo curso de Psicologia, para os entrevistados, está relacionada a um engajamento social e uma relativa despreocupação com recompensas financeiras. Importante destacar que esses indivíduos já possuem outras fontes de renda e, possivelmente, por esse motivo, o retorno financeiro não seja prioridade. A ambição, para eles, nesse momento, está associada a realizações internas mais profundas. A possibilidade de mudança social relaciona-se a atitudes pessoais. Nesse sentido, o investimento em uma carreira profissional como a Psicologia implica um processo de tomada de consciência e transformações pessoais constantes.

5.4 A crise de transição: a angústia com a passagem do tempo versus o aumento da expectativa de vida/As limitações cognitivas impostas pela idade versus ganhos com a experiência

Os participantes dessa pesquisa apontaram que a vivência como estudante de Psicologia, nesta fase da vida, é uma atividade prazerosa, e eles se revelaram muito motivados. Contudo, a queixa mais comum se refere a um sentimento de letargia, sendo a experiência de vida um facilitador do aprendizado, como podemos conferir:

A gente pensa muito quando formar, o que vai fazer [...]. Também tem a questão que a gente fica um pouco mais atrás dos colegas mais jovens. [...] As teorias, as abordagens, o curso... é... a gente vai direcionando a maneira de pensar, e ver as pessoas de forma diferente, pensar de forma diferente... Está sendo muito bom para mim. Mas a experiência ajudou um pouco... é muito bom... (Pedro)

As mudanças cognitivas, que ocorrem nessa fase, não são regras válidas para todos os indivíduos que chegam a esta fase da vida, pois é preciso levar em conta os aspectos culturais e os hábitos de vida adotados no decorrer da história das pessoas. Além disso, destaca-se também a maneira com que esse sujeito enfrentará essas mudanças, as quais determinarão os resultados, que poderão ser positivos ou negativos. Com respeito a essas discussões, vejamos a fala da Luisa:

Eu sinto a diferença de quando eu fiz minha primeira graduação pela maturidade com relação a esta que estou fazendo agora. Eu acredito que estou aproveitando mais a faculdade e os conteúdos pela minha experiência de vida, pelo conhecimento que eu tenho.

É importante que o ser humano saiba viver distintamente as fases de sua vida, para saber

envelhecer e aproveitar melhor esta fase caracterizada por momentos valiosos de introspecção. Cabe considerar que cada fase da vida tem suas restrições e prazeres: quanto maior a consciência de si mesmo, melhor o indivíduo vivenciará a etapa da vida em que se encontra. Como bem assevera Jung (2000, p. 416), “não podemos viver a tarde de nossa vida segundo o programa da manhã, porque aquilo que era muito na manhã será pouco na tarde, e o que era verdadeiro de manhã será falso no entardecer”. As falas dos entrevistados revelam que o processo de individuação vivenciado, quando percebem que o tempo presente é o momento oportuno para apropriarem da sua própria história, integrar as experiências anteriores e transformar as exigências externas e os complexos emocionais em competências e realizações pessoais. Tal movimento relaciona-se ao abandono da fantasia de imortalidade e à onipotência presente nessa fase da vida. O reconhecimento das próprias limitações, que muitas vezes é demarcado por crises e sentimentos de desilusão, pode ser mobilizador de “renascimentos” por meio de novos projetos de vida.

6. Considerações finais

Com a ampliação da expectativa de vida, as pessoas na meia-idade têm questionado seus valores, buscando alternativas para lidar de forma mais realista com as questões cotidianas, desenvolvendo estratégias para fazer suas escolhas e se apoderando da responsabilidade da própria vida. Paradoxalmente, o sentido da meia-idade relaciona-se ao envelhecimento, fenômeno esse associado, por um lado, a insegurança, lentidão e improdutividade em uma sociedade voltada a uma busca frenética de uma “eterna juventude”, incentivando um padrão de vida infantilizado. Por outro lado, verificam-se indivíduos mobilizados pela própria energia psíquica, a rever os valores e escolhas realizados em momentos anteriores da vida. A crise, que ainda hoje é percebida como algo negativo, Jung já apontava, em meados do século passado, como sendo uma transição necessária e arquetí-

pica, como parte da condição humana capaz de mobilizar os indivíduos a buscarem transformações profundas e significativas.

Por meio deste estudo, procurou-se explorar os motivos que levaram pessoas, que se encontram na segunda metade da vida, a escolher o curso de Psicologia. Para tanto, propôs-se uma revisão bibliográfica que contemplasse a escolha de carreira, a meia-idade e as discussões em torno dessas temáticas numa perspectiva da Psicologia Junguiana.

Verificou-se, por meio das entrevistas realizadas, quais os fatores que influenciaram na escolha pelo curso de Psicologia e quais deles foram mais relevantes, preponderando questões de cunho existencial. Esses indivíduos esperam trilhar uma nova trajetória de vida profissional, mobilizados pela necessidade de se apropriarem do que realmente são e integrarem experiências anteriores com novas aprendizagens. Eles relatam que a aprendizagem acadêmica nesse momento da vida relaciona-se à busca de um novo sentido, atendendo a exigências mais internas e individuais. Dessa forma, a escolha, mostra-se em consonância com o processo de individuação, proposto por Jung, como um movimento natural e espontâneo do desenvolvimento psíquico e direcionado pelo *Self*, centro unificador da psique.

Os possíveis ganhos de maturidade deste estágio da vida deverão então ser considerados como marcas fundamentais do processo de individuação.

O que este trabalho desvela é apenas uma pequena faceta do fenômeno estudado, que foi analisado e compreendido a partir de uma atitude fenomenológica. Sob a perspectiva da compreensão sobre a segunda fase da vida, este estudo colabora para elucidar sobre o desenvolvimento dessa etapa, como também compreender motivos subjetivos da escolha do curso de Psicologia. Torna-se essencial que os pesquisadores do desenvolvimento humano se empenhem na construção de conhecimentos e práticas contextualizadas que possam ajudar os indivíduos a compreenderem os conflitos vivenciados e terem suporte para tomar decisões de maneira consciente.

Há muito o que se pesquisar neste campo. Sugere-se, por exemplo, em estudos futuros, verificar o contexto de atuação dessas pessoas após terem concluído o curso e seu espaço de atuação. Enfim, o tema é instigante e convida a reflexões e debates. ■

Recebido em: 15/08/2017 Revisão: 13/11/2017

Abstract

Professional choice at middle-age: psychology and individuation

This research seeks to investigate the meaning of the election of the Psychology graduation course by middle-aged students, having Carl G. Jung's analytical psychology as theoretical frame of reference. Having observed the significant number of undergraduate Psychology students aged 40 to 50, and understanding that this stage of human development is marked by transformations and deep existential questions, we sought to understand

these students' experience, the determining choice factors, their expectations and life projects. We supported our analysis on a phenomenological qualitative research conducted with six Psychology students enrolled in a private university in Uberlândia. We used an open interview and, later, identified the meaning units presented. We verified that the influential choice factors for the course were related to the individuation process. ■

Keywords: Undergraduates, education, Psychology, middle-age, individuation.

Resumen

Elección profesional en la mediana edad: psicología e individuación

Esta investigación propone buscar el sentido de la elección del curso de Psicología por parte de alumnos en la mediana edad, teniendo como referencial teórico la psicología analítica, de Carl G. Jung. Observado el significativo número de alumnos universitarios cursando Psicología entre los 40 y 55 años, y comprendiendo que en esta etapa del desarrollo humano ocurren transformaciones y cuestionamientos existenciales profundos, se ha buscado comprender la vivencia de estos estudi-

antes, los determinantes de la elección, expectativas y proyectos de vida. Nos apoyamos en una investigación cualitativa fenomenológica realizada con seis alumnos de Psicología matriculados en una institución privada en Uberlândia. Optamos por la entrevista abierta. Luego, buscamos identificar unidades de significado presentadas. Se verificó que los factores que influenciaron la elección del curso de Psicología se relacionan con el proceso de individuación. ■

Palabras clave: Universitarios, educación, Psicología, madurez, individuación.

Referências

- BARROS, M. Memórias inventadas: a infância. São Paulo: Planeta, 2003.
- BAUMAN, Z. Modernidade líquida. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- fenomenologia e do método fenomenológico. Cadernos da FUCAMP, v. 7, n. 7, p. 13-23, 2008.
- FÄRBER, S. S. Envelhecimento e elaboração das perdas. A Terceira Idade: Estudos sobre Envelhecimento, v. 23, n. 53, p. 7-17, mar. 2012.
- GIMENEZ, P. Adolescência e escolha: um espaço ritual para a escolha profissional a partir do sandplay e dos sonhos. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2009.
- HILLMAN, J. A força do caráter e a poética de uma vida longa. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.
- HILLMAN, J. O livro do Puer: ensaios sobre o Arquétipo do Puer Aeternus. São Paulo: Paulus, 1998.
- HOLLIS, J. Encontrando significado na segunda metade da vida. Osasco, SP: Novo Século, 2011.
- JUNG, C. G. A natureza da psique. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000. (Obras completas de C. G. Jung, v. 8/2).
- JUNG, C. G. O desenvolvimento da personalidade. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. (Obras completas de C.G. Jung, v. 1/7).
- JUNG, C. G. O eu e o inconsciente. Petrópolis: Vozes, 2001. (Obras completas de C. G. Jung, v. 7/ 2).
- JUNG, C. G. O homem e seus símbolos. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.
- MAGALHÃES, M. O. et al. Eu quero ajudar as pessoas: a escolha vocacional da psicologia. Psicologia Ciência e Profissão, Brasília, DF, v. 21, n. 2, p. 10-27, 2001. <https://doi.org/10.1590/S1414-98932001000200003>
- MAGALHÃES, M. O. Personalidades vocacionais e desenvolvimento na vida adulta: generatividade e carreira profissional. 2005. 238 f. Tese (Doutorado em Psicologia) — Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2005.
- MAGALHÃES, M. O. et al. Eu quero ajudar as pessoas: a escolha vocacional da psicologia. Psicologia Ciência e Profissão, v. 21, n. 2, p. 10-27, 2001. <https://doi.org/10.1590/S1414-98932001000200003>
- MINAYO, M. C. O desafio do conhecimento: pesquisa qualitativa em saúde. Rio de Janeiro: Hucitec: Abrasco, 1993.
- OLIVEIRA, G. S.; CUNHA, A. M. Breves considerações a respeito da fenomenologia e do método fenomenológico. Cadernos da FUCAMP, v. 7, n. 7, 2008. Disponível em: <<http://www.fucamp.edu.br/editora/index.php/cadernos/article/view/103>>. Acesso em: 13 jun. 2012.

- PAPALIA, D. E.; OLDS, S. W.; FELDMAN, R. D. Desenvolvimento humano. 10. ed. Porto Alegre: Artmed, 2010.
- PRADO, A. Oráculos de maio. Rio de Janeiro: Record, 2007.
- QUINTANA, M. Caderno H. São Paulo: Globo, 2003. P. 166.
- QUISHIDA, A.; CASADO, T. Adaptação à transição de carreira na meia-idade. *Revista Brasileira de Orientação Profissional*, v. 10, n. 2, p. 81-92, dez. 2009. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_art-text&pid=S1679-33902009000200009&lng=pt&nr=iso&tlng=pt>. Acesso em: 29 maio 2012.
- SCHWARZ, L. R. Envelhecer: a busca do sentido da vida na terceira idade. 2008. 157 f. Tese (Doutorado em Psicologia) — Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.
- SILVEIRA, N. Jung: vida & obra. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.
- TRIVIÑOS, A. N. S. Introdução à pesquisa em ciências sociais: a pesquisa qualitativa em educação. São Paulo: Atlas, 1987.

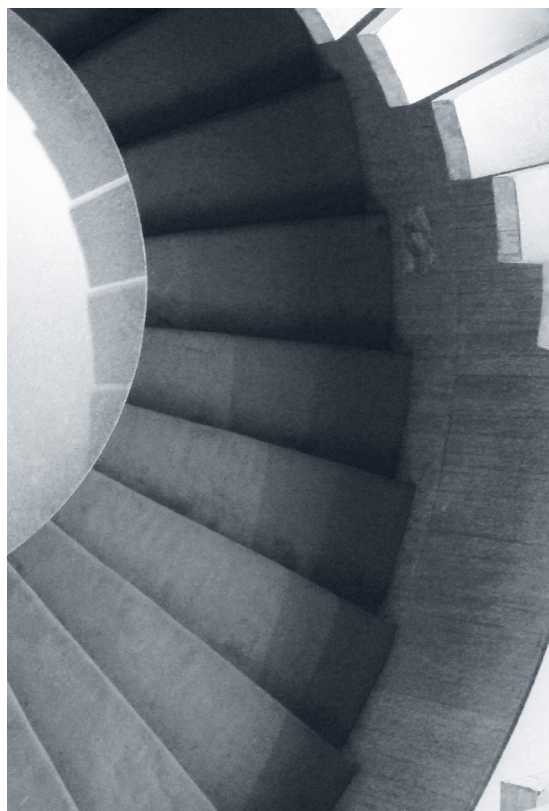


O quarto de Jack: tecendo símbolos da relação primal à luz da teoria de Erich Neumann

Paulo Henrique Nogueira Lima*
Thais Cristina Rades**

Resumo

Este ensaio propõe a análise simbólica da obra cinematográfica “O quarto de Jack”, entendendo-a como uma alegoria para explicitar a relação primal entre mãe e bebê, descrita por Neumann. Elementos dessa história, tais como a inconsciência do mundo externo pela criança e o período de isolamento em que se mantém circunscrito a seu mundo privado, semelhante a um útero psíquico, característico desta fase, levaram-nos a concluir que ela pode ser considerada um excelente representante simbólico desta teoria, tanto pelos aspectos visuais e linguísticos quanto pelo desenvolvimento cronológico. ■



Palavras-chave
Relação primal,
desenvolvimento infantil,
psicologia
analítica.

* Graduando em psicologia Centro Universitário São Camilo;
E-mail: tintrap74@gmail.com

** Psicóloga Clínica. Doutoranda em Psicologia da Educação pela PUC- SP. Professora do curso de graduação em Psicologia do Centro Universitário São Camilo.
E-mail: thais.rades@hotmail.com

O quarto de Jack: tecendo símbolos da relação primal à luz da teoria de Erich Neumann

1. Introdução

A ideia de produzir este ensaio se concretizou pela possibilidade de exemplificar a teoria sobre o desenvolvimento emocional da criança sob a ótica de Erich Neumann. Partindo da proposição da disciplina Psicoterapia da criança e do adolescente, pertencente à grade curricular do curso de Psicologia do Centro Universitário São Camilo, teceu-se a construção de uma análise simbólica dos elementos constitutivos de uma obra literária e de sua adaptação cinematográfica.

O livro “O quarto”, de Emma Donoghue, lançado em 2010 e nomeado pela revista *The New York Times*¹ como um dos 10 melhores livros de seu ano, assim como o filme, “O quarto de Jack”, dirigido por Lenny Abrahamson (2015), produzido e indicado a quatro categorias do Oscar em 2016, inspirado no livro e com roteiro da autora, conta a história de Joy, uma jovem raptada e mantida em cativeiro por sete anos, dos quais cinco passou com seu filho Jack, resultado de um dos estupros cometidos pelo sequestrador. Encontramos na história uma riqueza de caracteres simbólicos, sobre a relação mãe-filho, presentes tanto no livro quanto no filme, e que inspiraram a produção desse ensaio. Propomos então a levar o leitor, não a uma análise de fatores concretos, mas às suas possibilidades de interpretações metafóricas.

Assim, uma palavra ou uma imagem é simbólica quando implica alguma coisa além do seu significado manifesto e imediato. Esta palavra ou esta imagem tem um aspecto “inconsciente” mais amplo, que nunca é precisamente definido ou inteiramente explicado. E nem podemos ter a esperança de defini-lo ou explicá-lo.

Quando a mente explora um símbolo, é conduzida às ideias que estão fora do alcance da nossa razão. (JUNG, 2008, p. 19).

Dessa forma, o presente ensaio ousa buscar nesta obra literária e em sua adaptação cinematográfica, os símbolos que expressem a ideia daquilo que Neumann (1995) chamou de relação primal, uma complexa ligação que se dá entre mãe e bebê, que vai do nascimento até aproximadamente seu primeiro ano de idade, quando o ego começa a nascer para o mundo. Seguiremos então uma interpretação da história do quarto por meio dos pressupostos da psicologia analítica de Jung e Neumann.

2. O quarto

Um pedaço de parede e tudo se apaga. Um pedaço de balde e tudo se apaga. Um pedaço da privada e tudo se apaga. Um pedaço da pia e tudo se apaga. Um pedaço da prateleira e tudo se apaga. Um pedaço de folha e tudo se apaga. Um pedaço de colchão e tudo se apaga. Acende-se o abajur, apaga-se o abajur, acende-se o abajur, apaga-se o abajur. O filme de Lenny Abrahamson (*O quarto*, 2015) traz, em sua primeira cena, justamente a imagem do que pode ser comparado ao início da percepção do mundo pelo do ego da criança, uma percepção ainda oscilante e cambiante. Jack, ao se dar conta de que está completando cinco anos, relembra de seus aniversários anteriores, fazendo uma contagem regressiva: 4,3,2,1... E, então, diz “mas eu já fui menor do que o?”. Ao levantar esse questionamento, percebemos a analogia com a pergunta que estamos tentando responder nesse ensaio: o que éramos nós antes de uma individualidade e de termos um ego?

Scott (1948 apud Neumann, 1995, p. 13) parece concordar com a ideia de que o desenvolvimento do ego não acontece de maneira linear

¹ <http://www.nytimes.com/2010/12/12/books/review/10-best-books-of-2010.html>.

e gradativa, mas de maneira cíclica e alternada, quando diz que “uma parte da imagem corporal, do ego em desenvolvimento, consiste numa percepção constantemente cambiante do mundo”.

Um lugar escuro, sem cor, sem vida e sem espaço nenhum além daquele em que cabem sua mãe e a si próprio. Uma prisão, assim é o quarto em que Jack nasceu e desde então nunca saiu. O espectador vivencia um contraste entre a sensação de estar sufocado e a estranha naturalidade com que Jack vive lá dentro. Pelos olhos dele o quarto é um lugar aconchegante, completo e íntimo. Neste pequeno cômodo encontramos então todos os elementos de um dos símbolos mais importantes, o qual iremos explorar. Que símbolo é esse? Ora, o que pode ser mais escuro e não menos aconchegante, apertado e tão íntimo, vazio e ao mesmo tempo tão completo, do que o útero materno? Porém, nesse caso, mais do que um útero fisiológico, se trata aqui de um útero psíquico do qual nascerá o ego da criança.

Após o seu nascimento, a criança se encontra ainda tão conectada com a mãe que se infere a ideia de que seu ego esteja ausente. É dessa primeira conexão, desse útero psíquico, que Neumann (1995) propõe que nascerá o ego. Para o bebê, antes do término dessa fase, não existe ainda consciência do mundo externo, nem de sua mãe ou de si mesmo. Por isso Neumann (1995) designou como símbolo representante dessa relação primal o uroboros, a serpente que, engolindo a própria cauda, forma em si uma circunferência. O uroboros é um símbolo perfeito para esse útero psíquico já que no momento em que a cabeça engole a cauda, deixa de existir início e fim, e com as extremidades se unindo anulam-se as polaridades. Ou seja, por estar contida nesse uroboros, a criança não possui a separação consciente-inconsciente, ego-*Self*, dentro-fora, sujeito-mundo. Ou seja, quarto e mãe servem como vaso urobórico, onde, imerso em seu inconsciente, está Jack, ainda ignorando a existência do mundo externo. Além da ausência de polaridades, o indivíduo imerso no uroboros apresenta também uma ausência de percepção

têmporo-espacial experimentando uma noção de ser infinito quanto às suas dimensões:

A criança tem uma imagem corporal ainda indiferenciada e por isso mesmo tão grande e ilimitada quanto o cosmos. Sua configuração particular encontra-se de tal forma fundida com o mundo, e daí com tudo aquilo que chamamos de externo, que sua extensão poderia ser chamada de cósmica. (NEUMANN, 1995, p. 13).

Jack, em correspondência com essa percepção espacial, responde quando lhe perguntam se o quarto não era muito pequeno – “Não, ele ia em todas as direções e chegava até o fim. Nunca acabava”.

Porém, não é o ego da mãe que estará presente nessa relação primal, e sim, uma parte do seu inconsciente, principalmente o seu *Self*, bem como o arquétipo da Grande Mãe. Assim, dentro da cobra urobórica estará uma parte da mãe e todo o psiquismo da criança. Mais uma vez encontramos no filme uma ótima imagem que lembra exatamente essa relação: em uma passagem, quando aparecerem Jack e sua mãe envoltos em uma cobra de brinquedo.

Nessa relação primal, a mãe também vive, da mesma forma que a criança, numa realidade unitária arquetipicamente determinada, porém só uma parte de si entra nela, porque seu relacionamento com o filho domina apenas um segmento da sua existência total. A criança, no entanto, encontra-se totalmente imersa nesse reino, sendo que, para ela, nesse caso, a mãe representa tanto o mundo como o *Self*. (NEUMANN, 1995, p. 13).

Em outra cena, sua mãe tenta lhe explicar que nem sempre esteve dentro daquele quarto. Usando o exemplo de Alice no País das Maravilhas, diz que, assim como a Alice nem sempre esteve dentro do buraco, também ela teve outra

vida lá fora. Explica que fora do quarto ela era uma menina chamada Joy, que tinha pais e morava numa casa com eles. Neste trecho podemos aludir a relação do quarto com o uroboros, porque fora dele está o ego e as personas da mãe, e dentro está o arquétipo da Grande Mãe.

Na relação primal é o arquétipo da Grande Mãe, juntamente com o *Self* da mãe, que auxiliam o filho a criar um ego. Dentro do uroboros está o filho, mas não o seu ego, e sim o seu *Self*. Conforme Neumann (1995), o *Self* da mãe estimula o *Self* do filho para que este gere um ego de dentro de si mesmo. É justamente isso que vemos no filme, a mãe de Jack preparando-o para que ele possa entrar em contato com o mundo externo, já que é a consciência e a relação com o mundo que caracterizam o ego.

É interessante ainda pensar na imagem do buraco em que a Alice cai, trazida pelo filme, porque, segundo Neumann (2013, p. 31), esse útero psíquico, que guarda o filho, muitas vezes é representado por figuras alegóricas como buracos e cavernas: “Todas as coisas profundas – abismo, vale, solo, assim como o mar e o fundo do mar, fontes lagos e poços, a terra, o mundo interior, a caverna, a casa e a cidade – são partes desse arquétipo”.

Isso sem falar que a própria estrutura física do quarto remete muito à ideia de uma caverna, tanto pelo fato de ser extremamente escuro, quanto pela maneira como a luz entra no local, através de uma claraboia no teto.

Mas, “Eu quero ter quatro anos de novo...”, é o que Jack diz à sua mãe ao descobrir a existência de um mundo real fora do quarto. Ele chora, resiste e diz que não quer acreditar nesse “mundo fedido”. Sua reação exprime exatamente o que Neumann (1995) diz ser a natural atitude do *Self* do filho diante da eminente separação do *Self* materno. Essa resistência por parte do *Self* é quase que um instinto de autopreservação, numa tentativa de se manter conectado à mãe, nesse uroboros. Neumann (2013, p. 47) traz a analogia do pântano para representar o poder dessa conexão primal: “O

mesmo se aplica à unidade da vida no interior do uroboros, que, tal como o pântano, gera, dá à luz e mata no círculo sem fim do eterno estar-enterrado-dentro-de si-mesmo”.

Ao saber da existência das duas realidades, uma interna e outra externa, Jack se angustia e começa a chorar. Neumann (1995) diz ainda que a primeira sensação que o ego vivencia é a da angústia pela experiência conflituosa entre as polaridades (dentro e fora, eu e tu, *Self* e persona). Essa angústia é o cerne de todas as aflições da vida adulta, caracterizada pela incapacidade do ego de se identificar por completo com nenhuma dessas polaridades. Se o uroboros representava então a ausência de polaridades, o ego é representado por esse eterno conflito e incapacidade de conciliação entre as polaridades.

Na cena seguinte, Jack estava dormindo quando o abajur acende sozinho, bem acima da sua cabeça, e permanece aceso, então ele repousa sua mão sobre a luz do abajur. Em comparação com a primeira cena do filme em que o abajur fica piscando (onde a luz da consciência do ego ainda está oscilando) aqui a luz acende e permanece acesa. Ou seja, o ego acordou. Agora que há a consciência do dentro e do fora, o ego está aceso. Podemos dizer também que a luz do mundo externo está adentrando a caverna do uroboros e alcançando o ego.

3. A subida do ego

Neumann (1995, 2013) discorre sobre o fato de que, à medida que o ego vai se desenvolvendo e inicia sua partida rumo a saída da caverna, preparando-se para se desligar completamente da relação primal, o arquétipo da mãe, por consequência, também se desligará desta relação. Então, enquanto o ego da criança está nascendo para o mundo externo, o arquétipo da mãe está morrendo para a relação primal. Essa dinâmica também acontece no filme, ainda nessa cena em que o abajur fica aceso, a mãe de Jack não encontra forças para se levantar e passa o dia todo deitada, e Jack fala: “você é a melhor em ler, contar histórias e em várias outras coi-

sas, exceto quando está em um dia de morta”. Ou seja, na mesma cena em que vemos o ego de Jack acendendo (como o abajur) e nascendo, vemos o arquétipo da mãe morrendo. Neumann descreve como necessário ao nascimento do ego para o mundo consciente e masculino (fora do mundo inconsciente materno) a morte simbólica da mãe, ou, em outras palavras, a subjugação do inconsciente pelo consciente:

Um das partes do mito da luta do herói com o dragão é a conquista ou o assassinato da mãe. A masculinização bem sucedida do ego encontra expressão em sua combatividade e prontidão para expor-se ao perigo simbolizado pelo dragão. Foi a identificação do ego com o lado masculino da consciência que primeiro estabeleceu a divisão psíquica em opostos, o que permite que o ego enfrente o dragão do inconsciente. Essa luta é representada como penetração na caverna, descida ao mundo inferior, ser engolido, ou enfim, incesto com a mãe. (NEUMANN, 2013, p. 122).

Mais surpreendente ainda é encontrar uma cena em que, depois de sair do quarto, Jack brinca que está ‘sendo engolido para dentro do abismo’. Podemos considerar que essa brincadeira se trata de uma re-elaboração simbólica da luta e conquista sobre o inconsciente materno.

O *Self* materno não apenas estimulará o *Self* do filho a gerar um centro da consciência, o ego, como “ensinará” que a função desse ego deverá ser mediar a relação entre o mundo interno e o externo. Assim, o *Self* materno mostrará para o ego do filho que este deve estabelecer relação com um “tu”. O próprio ego só se estabelece como tal a partir do momento em que ele concebe a realidade de um “tu” e se torna apto a se relacionar com ele. Em outras palavras, podemos dizer que a primeira ação do ego após seu nascimento, deverá ser a de estabelecer relação com o “tu”, e quem estimulará essa dinâmica será o *Self* da mãe. Segundo Neumann (1995, pág. 14), “Na pri-

meira fase da infância, a tendência que o *Self* tem para relacionar-se com um ‘tu’ é ‘dada’, e do nosso ponto de vista, externalizada, pela mãe”.

No filme encontramos justamente isso, a mãe de Jack não só o torna consciente do mundo externo, como faz com que ele saia do quarto e ainda diz que a primeira coisa que ele precisará fazer é se comunicar com alguém e levar a mensagem de que existe esse quarto, essa prisão. A função de Jack ao sair era então levar a mensagem sobre a existência do quarto para o mundo externo, ou seja, a função do ego é estabelecer relação e comunicação entre o mundo interior e o exterior. Apavorado diante da ideia de ter que deixar a sua mãe, Jack se nega a sair do quarto. Para minimizar a angústia do filho, Joy diz que uma parte dela irá junto com ele, dando-lhe um dos seus dentes. Jack o coloca dentro de sua boca e, agora, pelo pedaço de sua mãe que ele tem dentro de si, está pronto para sair. Neste trecho, a simbologia percebida representa outra característica da relação-primal descrita por Neumann:

Ao longo do desenvolvimento da criança, o *Self* encarnado na mãe da relação primal, ou, para formulá-lo de maneira mais cautelosa, o aspecto funcional do *Self* encarnado na mãe, que na relação primal torna-se experiência formativa para a criança, deve gradualmente “deslocar-se” para o interior da criança. (NEUMANN, 1995, p. 13).

Além do dente, sua mãe diz que não precisa ter medo porque ela será como uma voz em sua cabeça lhe dizendo o que precisa fazer, iluminando a ideia que nosso *Self* frequentemente se expressa através de uma “voz em nossa cabeça”, principalmente em nossos sonhos. Jung fala sobre o caráter dessa voz:

O que a voz diz, possui, de fato, um caráter de verdade irrefutável, de modo que é quase impossível não reconhecê-la como uma conclusão de uma prolongada e in-

consciente meditação e ponderação de diversos argumentos. Frequentemente a voz provém de um indivíduo imperioso, de um chefe militar, por exemplo, ou do capitão do navio, ou ainda de um médico. (JUNG, 2011, p. 56).

Depois que Jack sai do quarto ele traz uma fala extremamente significativa a respeito do que ele observa de diferente entre o quarto e o mundo externo – “Tem muitos lugares nesse mundo, mas tem menos tempo, porque o tempo tem que ser bem espalhado para ficar um pouco em todos os lugares”.

Nesse momento aparece o ego elaborando sua percepção do tempo e espaço, sendo essa, outra característica e função do centro da consciência, o de situar o ser no aqui e no agora. Comparado a percepção de mundo que Jack tinha quando estava no quarto, relatado no início do ensaio, com a que ele apresenta agora, observamos que, enquanto a primeira consistia em uma noção infinita e cósmica das dimensões espaciais, a segunda se caracteriza pela delimitação têmporo-espacial.

O filme de Lenny Abrahamson termina com a mesma profundidade simbólica com que começa. Em uma das cenas mais emocionantes do filme, Jack, nos minutos finais, volta até o quarto para, junto de sua mãe, se despedir dele. Se pensarmos que, do momento em que Jack sai do quarto até o final do filme, ele está em um processo de constante adaptação às exigências do meio externo – processo esse que Jung (2002) irá chamar de progressão da libido – então, o momento em que ele sente a necessidade de entrar mais uma vez no quarto pode ser comparado a uma necessidade de retomar o contato com os conteúdos urobóricos do inconsciente, ou, conforme nomeia Jung (2002) a regressão da libido. Jung ao usar o exemplo do mito do dragão baleia, descrito por Frobenius nos mostra como esse processo de regressão pode ser simbolizado como um retorno ao ventre do inconsciente:

O herói é o representante simbólico do movimento da libido. A entrada no ventre do dragão representa a direção regressiva. [...] A circunstância de o herói ser devorado e desaparecer inteiramente no ventre do dragão significa o alheamento completo da atitude com relação ao mundo exterior. O ato de dominar o monstro a partir de dentro representa o esforço de adaptação às condições do mundo interior. (JUNG, 2002, p. 27. [grifo nosso]).

O alheamento completo da atitude com relação ao mundo exterior, que no mito corresponde ao devoramento completo e desaparecimento do herói no ventre do dragão, no filme pode estar representado pelo ato de Jack não só entrar no quarto, mas querer que a porta ficasse fechada. As adaptações às condições do mundo interior, que no mito são expressas pelo domínio do monstro pelo herói, no filme pode ser simbolizado pelo pedido de Jack para que sua mãe também se despeça do quarto, ou seja, Jack como um herói representante do ego, termina, na história, da mesma maneira com que começou, desenvolvendo-se ciclicamente. Semelhante a um corpo que, pela sua energia cinética, mantém-se em movimento, desde que percorra um trajeto senoidal adequado, o ego, aqui, atingindo o máximo de seu estágio progressivo, só poderá continuar desenvolvendo-se caso se renda agora à regressão.

4. Conclusão

Para compreender um símbolo é necessário inclinar-se diante dele, e dar-lhe assim, o poder de nos afetar. É dispor-se a ouvi-lo e se alinhar a toda gama de expressividade que lhe é inerente, dando a ele a oportunidade e autoria da exteriorização de si mesmo. Foi o que fizemos com o filme de Lenny Abrahamson, na esperança de que ele se apresentasse a nós como um representante alegórico da relação que Neumann (1995) nomeou como primal, entre mãe e filho.

Inclinados, então, diante da íngreme descida que nos levaria até as profundezas do quarto, vislumbramos não apenas um, mas diversos símbolos que expressaram bem a teoria de Neumann. Estes se manifestaram a nós por via da linguagem, de imagens e até mesmo de referências a outras obras, encontradas tanto no filme quanto no livro. O próprio desenvolvimento cronológico da história parecia seguir os passos e caminhar em paralelo ao nascimento do ego para fora da caverna do inconsciente.

Muito provavelmente os objetivos do livro e do filme não fossem criar essas metáforas, tampouco assemelhá-las às obras de Neumann, mas assim como Jung (2015, p. 33) nos lembra, nem sempre captamos o sentido dos símbolos que se expressam através de nós: “Até um astrônomo,

o famoso Fred Hoyle em Cambridge, escreve de modo bem ingênuo um livro sobre este motivo, uma novela, sem ter nenhuma idéia a respeito do que de fato escreve”.

Tanto nesta obra cinematográfica quanto em tantas outras, podemos permitir a interpretação simbólica e, neste caso, possibilitando a análise de uma teoria de abordagem analítica. Assim, propusemos este ensaio que contribuiu para reflexão e ilustração da teoria de Neumann, no tocante ao funcionamento da relação primal, facilitando nossa própria aprendizagem mediante ao vasto campo de compreensão do desenvolvimento emocional humano. ■

Recebido em: 15/08/2017

Revisão: 13/11/2017

Abstract

“Room”: forging symbols from the primal relationship according to the Erich Neumann’s Theory

This essay suggests the symbolic analysis of the cinematographic work “Room”, as an allegory to explain the primal relationship between mother and baby, described by Neumann. Features of this novel - as the child’s unconsciousness of the external world and the confinement in which his world is circumscribed, similar to a psychic uterus of this phase - led us to the conclusion that “Room” can be considered an excellent symbolic nominee of this theory, as much by its visual and linguistic aspects as by the chronological development. ■

Keywords: Primal relationship, child development, analytical psychology.

Resumen

“La Habitación”: tejiendo símbolos de la relación primal a la luz de la teoría de Erich Neumann

Este ensayo propone un análisis simbólico de la obra cinematográfica “La habitación”, entendiéndola como una alegoría para explicitar la relación primal entre madre y bebé, descrita por Neumann. Características - tales como la inconsciencia del niño en relación al mundo externo y el período de aislamiento en que se mantiene circunscrito en su mundo privado, semejante al útero psíquico característico de esa fase -, nos han llevado a concluir que esta obra puede ser considerada una excelente representante simbólica de esa importante teoría, tanto por los aspectos visuales y lingüísticos, como por el desarrollo cronológico. ■

Palabras claves: Relación primal, desarrollo infantil, psicología analítica.

Referências

- DONOGHUE, E. O quarto. 6. ed. Campinas, SP: Verus, 2016.
- JUNG, C. G. A energia psíquica. 8. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002. (Obras completas de C. G. Jung, v. 8/1).
- JUNG, C. G. (Org.). O homem e seus símbolos. 2. ed. Rio de Janeiro, RJ: Nova Fronteira, 2008.
- JUNG, C. G. Psicologia e religião. 9. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011. (Obras completas de C. G. Jung, v.11/1).
- JUNG, C. G. Sobre sentimentos e a sombra. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.
- NEUMANN, E. A criança. 10. ed. São Paulo, SP: Cultrix, 1995.
- NEUMANN, E. História da origem da consciência. 14. ed. São Paulo, SP: Cultrix, 2013.
- O QUARTO de Jack. Direção: Lenny Abrahamson. Roteiro: E. Donoghue. Los Angeles: Universal Pictures, 2015. (117 minutos), son., color., 35 mm.



Processar, elaborar, digerir: transtorno alimentar na contemporaneidade, leitura arquetípica

Claudia Morelli Gadotti*
Maria Beatriz Ferrari Borges**
Sonia Maria Duarte Sampaio***

Resumo

O presente artigo propõe uma reflexão sobre a questão do feminino nos transtornos alimentares, correlacionando-os com a problemática da contemporaneidade. Inicialmente buscamos delimitar as características deste momento para depois ampliar nossa compreensão sobre como este contexto dialoga com a sintomatologia alimentar e o feminino arquetípico. ■



Palavras-chave
Transtorno alimentar, Feminino, Contemporaneidade, Anima, Elaboração simbólica.

* Psicóloga clínica, Mestre pela *Pacífica Graduate Institute*, analista membro da Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica – SBPA. E-mail: <clamgadotti@terra.com.br>

** Psicóloga clínica, Mestre em Saúde Mental pela Escola Paulista de Medicina/Universidade Federal de São Paulo – EPM/Unifesp, analista membro da Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica – SBPA. E-mail: <bi.fborges@gmail.com>

*** Psiquiatra, supervisora do Serviço de Psicoterapia no Instituto de Psiquiatria do Hospital das Clínicas da Faculdade de Medicina da Universidade de São Paulo – IPQ/HCFMUSP, analista-membro da Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica – SBPA. E-mail: <soniamdsampaio@uol.com.br>

Processar, elaborar, digerir: transtorno alimentar na contemporaneidade, leitura arquetípica

1. Introdução

A partir do Iluminismo, o ser humano é fertilizado por ideias de filósofos que não mais colocam a motivação divina como determinante, e sim a razão e o conhecimento científico como possibilidades de desenvolvimento. A sociedade europeia iluminada pelos conceitos de igualdade, fraternidade e liberdade que tomaram conta da Europa a partir do século XVIII, transcende o período medieval, no qual a providência divina indicava qual a direção a seguir e se deixa influenciar por ideias de que a união entre conhecimento e virtude propiciaria a felicidade e paz tão almejada no período pós-Revolução Francesa.

Os novos tempos inspirariam um novo saber, a uma recusa do tradicional e sobrenatural e promoveriam um distanciamento de todas as antigas práticas religiosas. O que presenciamos a partir daí é uma valorização do ser humano como alguém capaz de conquistar a felicidade através não mais da fé e dedicação religiosa, mas sim através do culto à ciência e à razão. É o início do que conhecemos por Idade Moderna, cujo ápice ocorre com a Revolução Industrial, com a consolidação do capitalismo, com o desenvolvimento tecnológico que advém desta e com a formação do estado-nação.

O novo projeto moderno ocidental delimita a partir daí um novo estilo de vida, de postura e crenças. O deus venerado deixa de ser o cristão e passa a ser o deus da produtividade e da razão. No entanto, o mito moderno, assim como o cristão, torna-se também um mito monoteísta, pois passa a disseminar a forte crença de que existe somente uma única possibilidade de se alcançar a emancipação humana, isto é, através da ciência e do trabalho. A busca pela realização individual e pelos caminhos que levam a ela são determinados pela racionalidade e tudo que é distante desta nova perspectiva transforma-se em supers-

tição, ignorância ou infantilismo, o que acaba perpetuando uma atitude excludente por parte de uma sociedade cada vez mais patriarcal. O mundo ocidental vai aos poucos se distanciando de eras precedentes, de culturas que não sofreram as mesmas transformações e, consequentemente, acaba promovendo uma ruptura e um distanciamento de dinâmicas psíquicas, coletiva e individual, que até então eram sintônicas com um contexto histórico e social onde as vivências mítica e religiosa eram preponderantes. O homem moderno passa a ver, sentir e pensar o mundo dentro de uma nova perspectiva.

A visão do homem sobre o mundo em que vive deixa de ser mágica e passa a ser científico-racional e, portanto, passível de intervenção e transformação. É a época do positivismo, do cientificismo, das verdades absolutas e da moralidade burguesa. Somos tomados por uma onipotência que nos faz ir em busca do que antes era tido como impossível.

A partir de meados do século XX, com o aumento da produção industrial, a difusão de produtos possibilitada pelo progresso dos transportes e da comunicação e a liberalização total do mercado, através da globalização, criou-se um novo perfil de sociedade caracterizada por um capitalismo avançado, multinacional e de consumo. Chamado por alguns autores de pós-modernidade (BAUMAN, 2001; LYORTAD, 1979), este período inaugura uma nova dinâmica social e comportamental.

A sociedade torna-se cada vez mais competitiva e transforma seus indivíduos em seres na eterna busca de sua superação para não serem eles próprios descartados. As pessoas tendem a se tornar lentamente promotoras de si mesmas, mercadorias atraentes para serem consumidas e admiradas. Homens e mulheres são constantemente estimulados a se engajar em uma relação

de consumo e sair da invisibilidade, que, para muitos, é equivalente à morte. Entramos na era da sociedade narcisista (LIPOVETSKY, 2005). A segurança, confiabilidade e durabilidade, modelos de uma sociedade moderna de produtores, é bruscamente substituída por uma dinâmica instável, pelo consumo instantâneo e a necessidade de remoção do obsoleto. Ao contrário do que ocorria em uma sociedade de produtores, na sociedade pós-moderna consumista, a palavra de ordem é desejo. Segundo Walter Benjamin (*apud* BAUMAN, 2001), “o tempo da necessidade foi substituído pelo tempo das infinitas possibilidades, alimentadas pela onipresença do desejo”. O que se dita diante do erro é “tente outras ferramentas”, e não mais “tente outra vez”. A nova perspectiva comportamental e social, apresenta mudanças importantes, não mais se acredita em um progresso linear, símbolo diretivo da remota perspectiva iluminista.

No mundo pós-moderno, a ordem do dia é válida até a divulgação da próxima. Todas as formas de conhecimento estão abertas, sendo questionadas e revistas, o conhecimento torna-se passageiro, escorregadio. Citando Karl Popper, “toda ciência repousa sobre areia movediça” (*apud* GIDDENS, 2002).

Somos convidados à constante superação dos limites, da conquista do que está além e, conseqüentemente, do supérfluo. Buscamos soluções cada vez mais eficazes, passamos a desejar o que é interessante, algo que dentro de uma moral capitalista, é mais do que a necessidade básica. Esta busca irá se manifestar inclusive no campo das emoções e das experiências afetivas. Passamos a desejar relacionamentos cada vez mais excitantes e que satisfaça um número cada vez maior de necessidades (BAUMAN, 2004).

Frustrado com as derrocadas da humanidade em construir um mundo melhor após duas sangrentas guerras mundiais, decepcionado com a economia mundial, com o crescimento da miséria, com os governos autoritários, e o vertiginoso

avanço do terrorismo, o homem moderno começa um processo de questionamento de seus antigos valores, de suas verdades, de sua confiança de que a razão e o conhecimento constituiriam o único caminho possível. A ideia de um futuro melhor nos escapa. Passamos a viver uma hipervalorização do presente e do momento, a busca pelo prazer imediato, a promoção do que tem valor agora, pois tudo pode ser rapidamente transformado ou destruído (BAUMAN, 2004).

O que antes era interessante passa rapidamente a ser insuficiente, e por isso facilmente descartável. A informação, portanto, deve ser algo fácil de contabilizar e por isso dispensa um significado pessoal que a legitime.

No mundo onde o descartar impera, há uma enorme responsabilidade quanto ao trabalho de limpeza dos destroços e do lixo provenientes daquilo que jogamos fora. Muitas vezes cabe a nós, analistas, a função de “reciclar” todas as emoções e relacionamentos descartados como lixos.

No tratamento com o corpo e a saúde isso também pode ser observado: na remoção de gorduras não desejadas, na eliminação de rugas e na eficiência médica em extirpar qualquer vestígio de depressão. No campo dos relacionamentos observamos a mesma dinâmica de autopromoção e rápido descarte. As páginas da Internet prometem ao usuário uma escolha aparentemente segura, sem riscos e sem compromissos. Quando o interesse termina, muda-se de tela, ou desliga-se o computador. Abole-se todo o tipo de responsabilidade sobre a relação.

A sociedade consumista tem como base a plena realização dos desejos humanos, mas obviamente a promessa de satisfação só permanece enquanto, paradoxalmente, o desejo continuar insatisfeito, e uma forma de perpetuar essa insatisfação é desvalorizar o antigo objeto de desejo. Estimula-se a falta, esvaziando-se o significado dado originalmente aos objetos, criando-se um novo desejo do qual geralmente não temos

plena consciência, uma vez que ele é destituído de significado pessoal, ocupando apenas o lugar de um fetiche coletivo. Vivemos o que Svendsen (2006) denuncia como a era do vazio de significados, do tédio. O autor coloca o tédio como uma vivência de perda, porém assim como na melancolia, ao contrário da tristeza, não temos consciência de qual o objeto perdemos e ansiamos recuperar; seria como “sofrer sem sofrimento, querer sem vontade, pensar sem raciocínio” (PESSOA, 1999. p. 259). Ou ainda, poderíamos acrescentar comer sem fome, ou ter fome e não saber do que. Ainda para Svendsen (2006), encontramos-nos em um momento à sombra do Romantismo, mas perdemos a fé em seu poder imaginativo. Desejamos, mas não mais fantasiamos, isto é, não mais viajamos pela estrada que nos leva ao objeto amado. Num mágico teclado o alcançamos e o concretizamos.

É a partir deste empobrecimento de nossa capacidade imaginativa que pretendemos ampliar nossa compreensão sobre como a contemporaneidade nos joga em um cenário de esvaziamento da criatividade, de mutilação do arquétipo do feminino e de suas implicações no quadro dos transtornos alimentares. Porém, antes de discorrermos sobre a perspectiva do feminino arquetípico, faremos um breve relato sobre a posição da mulher no mundo contemporâneo, enfocando inicialmente a expressão do arquétipo no nível pessoal. No que se refere à dinâmica das mulheres na sociedade, precisamos compreender a evolução histórica pela qual o gênero feminino passou.

2. A evolução do papel social da mulher e o feminino arquetípico

Lipovetsky (2000) evidencia três períodos históricos principais na evolução do papel social da mulher. Um primeiro período em que ele denomina de a Primeira Mulher ou a Mulher Depreciada que corresponde a imagem desvalorizada de Eva da tradição judaico-cristã. Neste período, na divisão social dos papéis atribuídos ao homem e a mulher, havia a dominação social do masculino sobre o feminino.

As atividades valorizadas eram as exercidas pelos homens, e os mitos e discursos evocavam a natureza inferior das mulheres. Dos papéis exercidos pelas mulheres somente a maternidade era valorizada.

A segunda mulher é a mulher enaltecida, a cantada em versos e prosa a partir do século XII, quando o código do amor cortês desenvolve o culto da dama amada e suas perfeições. Do século XVI ao XVIII as mulheres são elogiadas por seus méritos e suas virtudes e no Iluminismo sacraliza-se a mulher como esposa-mãe e educadora. A mulher é colocada num trono, onde se enaltece sua natureza, sua imagem e seu papel. Difunde-se a ideia que a força do sexo frágil é imensa e que detém, apesar das aparências, o verdadeiro poder exercendo sua dominância sobre os filhos e seu império sobre os homens importantes. Mas esta mulher era definida pelo homem e não era nada além daquilo que ele queria ou permitia que ela fosse.

A terceira mulher é a mulher contemporânea, fruto do movimento feminista e do advento da pílula anticoncepcional que desvinculou sexo-prazer de procriação. É a sujeita de si mesma, a que dispõe de si e de seu futuro sem um modelo social diretivo. As mulheres ganharam direito à independência econômica, ao poder político, abolindo-se as tradicionais diferenças sexuais. No entanto, apesar das conquistas, Lipovetsky a denomina Mulher Indeterminada pois neste momento ela não anda mais sobre caminhos sociais pré-traçados. Tudo na existência feminina depende de suas escolhas. Casar-se? O que estudar? Que carreira seguir? Ter ou não ter filhos?

Entretanto o movimento feminista como subproduto de um capitalismo avançado, causou um movimento enantiodrômico, que, ao invés de libertar a mulher, acabou por aprisioná-la em uma dinâmica extremamente masculina de competição e produtividade, sacrificando sua natureza mais íntima e feminina, isto é sua dinâmica arquetípica.

No plano do feminino arquetípico, ou naquilo que Jung denominou de anima, é notório

o quanto o contexto social contemporâneo vem se mostrando pouco fértil à expressão criativa do arquétipo. O conceito de alma na obra de Jung é bastante controverso e polêmico. Inicialmente ele define a alma como a contraparte da consciência masculina, mas em trabalhos posteriores ele a descreve como a atitude interna, a face interior que se volta ao inconsciente (JUNG, 1986). Mais adiante ele define a alma como o “arquétipo do significado ou do sentido”, como alma (JUNG, 2000, p. 42), ideia que Hillman (1995) aprofundou definindo a alma como personificação da alma.

A ideia de Hillman fala de nossa feminilidade psíquica, nossa interioridade, nosso mundo imagético de fantasias e percepções internas, portanto fala da nossa capacidade psíquica de criar imagens o tempo todo.

Jung considerava a psique com sua capacidade de criar imagens, uma instância mediadora entre o mundo consciente do ego e o mundo dos objetos, tanto interiores quanto exteriores. As imagens psíquicas auxiliariam a consciência a pensar além de si mesma. Ao apontar para o desconhecido, para o inconsciente, induziriam o indivíduo a transcender o conhecimento consciente (JUNG, 1986).

A nossa capacidade imagética é o que nos possibilita o entendimento e o relacionamento com o mundo não apenas pela via da razão, mas também pela via dos mitos, dos sonhos, do mundo simbólico. E é desta feminilidade e interioridade psíquica composta por imagens e por nossa capacidade de simbolização que o mundo contemporâneo vem se distanciando.

O mito monoteísta moderno que nos fez crer na busca de um caminho de felicidade através da razão trouxe consequências sérias também na psique coletiva, pois não foi apenas a religiosidade que foi banida da esfera do cotidiano, mas a vivência imagética com todo seu panteão de possibilidades, uma vez que a ideia monoteísta de salvação põe em risco toda a multiplicidade da expressão da alma. As consequentes determinações maniqueístas de bem e mal, certo ou

errado, normal e patológico, respingam negativamente na pluralidade da alma, engessando sua mobilidade. A alma continua a ser mutilada dando continuidade a uma antiga misoginia que se confunde com a própria história do feminino.

Para Hillman (1984), esta misoginia desenvolveu-se como um desdobramento do Mito da Criação. Segundo o mito é pela desobediência e pelo desejo feminino simbolizado pela imagem de Eva, que todos os males se abateram sobre a humanidade. A partir desta interpretação misogênica do mito, a imagem do feminino sempre foi relacionada a algo que desestabiliza, traz desordem e é pouco confiável. Em tempos remotos esta simples interpretação levou muitas mulheres à fogueira, tidas como pecadoras, ou mais recentemente a sanatórios psiquiátricos tidas como “histéricas ou loucas”. Na modernidade, detectamos os desdobramentos desta misoginia na constante desvalorização do feminino e da característica da alma de criar imagens e fantasias, na resistência em reconhecermos nossa realidade psíquica e mítica. Chamamos lunáticas às pessoas que vivem no “mundo da lua”, isto é, que têm como predominante uma consciência imagética, ao invés de egoica. Nossa natureza feminina vem sendo sacrificada em nome de uma consciência unilateral baseada no pensamento lógico e racional, tão distante da linguagem anímica e simbólica própria dos mitos, dos sonhos e do feminino.

Além disso vivemos em uma sociedade consumista, na qual os resultados devem ser rápidos, concretos e eficazes. O feminino, ao contrário desta postura horizontal de conquistas, nos demanda uma dinâmica de aprofundamento vertical, de busca de significados internos. A trajetória do herói pós-moderno é de acúmulo de riquezas, experiências, informações, na tentativa desesperada de não se tornar um *looser*. A felicidade, estado emocional volátil e complexo, torna-se superficialmente apenas mais uma mercadoria a ser conquistada. Vivemos uma relação capitalista também com nosso funcionamento psíquico. Relações afetivas e equilíbrio emocio-

nal tornam-se medidas de sucesso. Dentro de uma dinâmica narcisista, cultuamos o perfeito, valorizamos um feminino que foi entronado pelo cristianismo e que é representado pela imagem imaculada de Maria. Ela, que foi a virgem, a perfeita, a pura. Sacrificamos justamente a natureza do feminino arquetípico, que é a sua imperfeição e incompletude. Citando Jung, em *Resposta a Jô* (1986, p. 41):

Todo este procedimento constitui na verdade uma exaltação da pessoa de Maria no sentido masculino, uma vez que ela se aproxima da perfeição de Cristo. Ao mesmo tempo representa uma ofensa ao princípio feminino de imperfeição ou da integralidade.

Ficamos identificados com a natureza divina, que é dada pela imagem de Maria, e perdemos justamente nossa natureza mais humana.

3. Sobre a perda de significado

Em um mundo globalizado, onde a distância entre o Eu e o Outro são anuladas, onde a massificação tenta nos tornar todos iguais, abole-se justamente o vazio instigante que se cria a partir das diferenças e distâncias. Vazio que é inicialmente preenchido por nossas fantasias. No mundo contemporâneo, Eu e o Outro somos um só. O Outro é apenas uma extensão de mim mesmo, não preciso mais imaginá-lo, sonhá-lo ou fantasiá-lo. Ele já está ali ao meu alcance direto, como um objeto externo de real concretude. A falta desta descontinuidade entre Eu e o Outro, a falta deste vazio que estimula a fantasia, acaba por empobrecer nossa capacidade imaginativa, simbólica, nosso mundo de imagens. Perdemos nossa capacidade imagética, nossa feminilidade psíquica. Mais uma vez, num mundo já tão diferente do mundo medieval queimamos nas fogueiras do consumismo nossa riqueza feminina, nossa possibilidade de no mundo plural nos aprofundarmos em nossa ambiguidade e criar símbolos significativos que de fato dialogam com nossa alma.

A contemporaneidade deixa sequelas graves em nossa psique, Jung (1989) ensina que a consciência para se desenvolver necessita separar-se do inconsciente e do mundo instintivo, ao mesmo tempo em que necessita alimentar-se destes. O indivíduo ao perder a conexão com o Outro, este outro representante tanto da minha instância interna como da minha instância externa, também perde a conexão com o Si-mesmo, com a sua individualidade e interioridade psíquica, com o seu inconsciente, o que se traduz em perda do significado.

Svensden (2006) afirma que o significado é o que dá sentido aos elementos individuais de nossas vidas. Não suportamos viver sem algum tipo de conteúdo que possamos ver como constituidor de significado. Na falta de significado pessoal, passa-se a buscar significados substitutos artificiais. Estes são oferecidos pelo consumismo, pelo culto às celebridades, pelas adições por drogas etc. Costa (2004, p. 135) afirma que há atualmente uma corporeidade e que se o corpo vem ofuscando o brilho da mente é porque vivemos em uma sociedade que perdeu sua alma.

4. Transtornos Alimentares

A supervalorização do corpo em detrimento do espírito provocou um novo arranjo de forças em nossa psique propiciando a formação de novos conflitos. Se no início do século XX muitas mulheres apresentavam conflitos no âmbito da sexualidade (mulheres com estes sintomas eram chamadas histéricas), atualmente muitas expressam seus conflitos na área da oralidade. Não somos mais reprimidos na cama, agora somos reprimidos à mesa. O corpo, supervalorizado, continua sendo palco para expressão de conflitos, mas da repressão sexual passamos a apresentar a repressão alimentar; do conflito sexual evoluímos para o que hoje denominamos transtorno alimentar.

Os transtornos alimentares apresentam etiologia multifatorial. Em termos psíquicos os entendemos como decorrentes da dissociação

que o Homem contemporâneo apresenta de seu mundo inconsciente e imaginário, dissociação que está ocorrendo, entre outras coisas, por uma supervalorização da razão e da matéria, manifestando-se através de uma idolatria ao corpo. Essa dinâmica nos leva a uma impossibilidade de se perceber e se relacionar com o mundo pela via dos mitos, dos sonhos, e dos símbolos. A nosso ver, os transtornos alimentares são decorrentes da desconexão com nossa alma, ou como podemos dizer, com a alma, o feminino arquetípico.

Para Hillman (1975) um evento externo só é capaz de cultivar a alma, se passar por uma transformação, por um processo psicológico, nossa capacidade de elaboração. O mundo só pode ser acolhido como vivência psíquica e adquirir um significado simbólico se nos aprofundarmos na elaboração da experiência. Se pensarmos em nosso processo de digestão, veremos que não se trata de uma dinâmica diferente. Assim como o processo digestivo transforma o alimento em nutriente, incorporamos e damos significado à experiência, somente depois de uma elaboração psíquica. Precisamos digerir a experiência para que ela se transforme em um alimento para a alma.

A problemática dos transtornos alimentares será pensada a partir da relação entre o modo como a anorexia nervosa, a bulimia nervosa e o transtorno da compulsão alimentar elaboram seus símbolos - processo de elaboração psíquica – e o que acontece no processo digestivo de cada um deles. Por ser um distúrbio que acomete mais mulheres que homens, usaremos o termo anoréxicas e bulímicas no feminino.

4.1 Anorexia nervosa

No mundo pós-moderno onde a literalidade reina sobre as imagens, as pessoas com anorexia nervosa vão ter dificuldades em experimentar seu corpo e o alimento em seu aspecto concreto, o que é importantíssimo a sobrevivência. Por não se alimentarem adequadamente não conseguem transformar o alimento em nutriente. Consomem quantidades ínfimas de comida, gerando uma quantidade insuficiente de

nutriente. Mesmo comendo quantidades muito pequenas elas sentem que se alimentaram exageradamente, ficando com um sentimento de estarem “cheias”, sentimento este causado pelo fato do alimento estar sobrecarregado de seu valor simbólico. Sentem-se vazias, deprimidas, com sensação de inferioridade (Spignesi, 1992). Em busca de um sentido, de um significado, elas procuram um contato com o mundo interior, com Hades.

Hades é o deus dos inferos na mitologia grega e seu nome designa também o local onde ele reina. O reino de Hades apresenta uma característica interessante, lá não se pode comer sob risco de ficar aprisionado. Hades simboliza o nosso mundo interior, a nossa vida psíquica, ou seja, representa o mundo inconsciente (HILLMAN, 1979).

Na anorexia nervosa ocorre a rejeição ao alimento nutriente porque jejuar, para estas pacientes, é a única forma de entrar em contato com as riquezas do inconsciente, com Hades, e deste modo buscar um sentido as suas existências, de ter um significado. Desta forma, sentem-se cheias deste novo alimento, simbólico, tentando preencher o sentimento de vazio em suas vidas. Porém, ficam em Hades retidas, por não conseguirem integrar estes conteúdos a sua consciência.

Estas mulheres só recuperarão sua vida quando suas consciências, alimentadas da riqueza do inconsciente, puderem retornar e se mostrar no mundo da superfície. Só conseguirão resgatar sua identidade quando a ligação entre o mundo dos vivos e o dos mortos for reconectada, quando houver a integração da experiência vivida no mundo imagético com a consciência. Somente ao integrar os conteúdos do inconsciente com o consciente o vazio adquirirá um sentido.

4.2 Bulimia nervosa

No caso de pacientes com bulimia nervosa, os alimentos são ingeridos e descartados de modo a não serem incorporados pelo organismo; o alimento ingerido por ter sido rejeitado, não é transformado em nutriente. O mesmo ocorre com as

experiências vividas, elas não são transformadas, elaboradas e integradas à consciência. Em sintonia com a sociedade consumista, caracterizada pelo querer tudo, na bulimia tudo se quer, e tudo se descarta, assim como descartamos os objetos que consumimos. O desejo pelo alimento está relacionado à comilança e não conectado com o trabalho da digestão, da mesma forma, nos relacionamentos o desejo pelo outro se conecta com a sedução e conquista de um novo amante, e não no amadurecimento de uma relação (GADOTTI, 2010). Na bulimia ocorre uma dificuldade na apropriação dos significados, as experiências não são elaboradas, não há simbolização, o que impede a pessoa de se ver interiormente. Há a sensação de um eu vazio. Citando Bauman (2004): “Não olhando o outro nos olhos, torno meu eu interior invisível”.

Na bulimia busca-se o objeto desejado sem que se percorra o caminho que o leva a ele, isto é, o caminho da fantasia. Há a manutenção deste intenso estado de desejo que a sensação do vazio proporciona, num ciclo infundável de entupimento e esvaziamento. Há o consumo superficial e voraz de experiências e alimentos, sem a adequada apropriação dos mesmos, que acabam sendo vomitados, descartados, para em seguida sair em busca de algo novo, mais interessante e prazeroso que permita a realização concreta e imediata dos desejos. Consume-se comida, compras, e relacionamentos sexuais, para em seguida vomitar a comida, descartar as compras, romper com os relacionamentos, que, ao serem simplesmente descartados, não trazem nenhum ganho à formação da consciência. Por não deixar que o vazio seja ocupado pela fantasia, não conseguem simbolizar esta experiência. No contato analítico sentimos que estas pacientes apresentam justamente estas dificuldades em aprofundar e simbolizar e o subsequente ritual de expurgação que lhes proporciona um vazio excitante. O gozo está em muitas vezes sentir-se esvaziada, para novamente ser preenchida. Poderíamos nos perguntar: será que esta mulher, nostálgica do feminino perdido, não busca justamente o estado de imperfeição e incompletude, próprios da natureza do arquétipo, e que são vi-

venciados neste vazio? Se concordarmos com esta afirmação, teremos que, infelizmente, assumir o quanto a tentativa é frustrada, pois ao tornar literal esta busca pelo vazio, perde-se a possibilidade de aprofundamento e de simbolização.

Se um dia a histeria denunciou a mutilação da alma, hoje a bulimia também o faz, ao mimetizar uma cultura de consumo, de descarte e de falta de apropriação do que é vivido, na própria alimentação e principalmente na psique. Fomos arditamente golpeados pela ilusão de que o mundo pós-moderno, ao abrir as portas das infinitas possibilidades, numa falsa proliferação de experiências, propiciaria também o cultivo da multiplicidade da alma. Mas de fato, o que vivenciamos é um pincelar superficial de possibilidades, como um trailer de filme onde aparecem várias cenas, mas a emoção contida no enredo nos escapa. Ao sentarmos na frente de uma paciente com bulimia nervosa, com toda sua intensidade de narrativas, algo também nos escapa. Talvez a alma, com toda a sua linguagem poética e simbólica.

4.3 Transtorno da compulsão alimentar

No Transtorno da Compulsão Alimentar o alimento é incorporado, nada dele é descartado, tudo é utilizado. O consumo é voraz e sua apropriação acontece apenas no corpo; o corpo se enche, transborda. Este enchimento é uma tentativa de sonhar, de ativar a imaginação, com a liberdade de se fartar.

Aqui não há a descida a Hades, como a paciente com anorexia o faz, numa vivência puramente imagética, mas também não há o descarte que ocorre na bulimia. Aqui a alegria está no consumo rápido, excessivo, solitário, sem limite e em segredo. A relação ocorre com a comida não havendo a possibilidade de uma relação com o outro.

A experiência não se transforma em símbolo e o alimento é um nutriente para o corpo e não para a alma. Sentem um grande vazio de alma e seu objetivo é saciar esta fome mas ao literalizar esta saciedade através do entupimento, se distra-

em com a comida, e perdem a possibilidade de elaborar as imagens.

Para desenvolver consciência, as pessoas com este transtorno precisam integrar o alimento simbolicamente, tirando-as da concretude da experiência.

5. Conclusão

Apesar das especificidades de cada um destes transtornos, eles nos fazem lembrar o quanto esta-

mos impregnados de uma dinâmica capitalista, focada no resultado, na vivência competitiva do lucro, e no imediatismo, ao invés de nos identificarmos e aprofundarmos com aquilo que é “cozido” dentro de nós, dentro de um tempo e experiências subjetivas, em um processo mais tipicamente feminino de transformação e elaboração de significados. ■

Recebido em: 15/8/2017

Revisão: 13/11/2017

Abstract

Process, elaborate, digest: eating disorder in the contemporary world, archetypal view

This article proposes a reflection on the question of the feminine in eating disorders, correlating with the complexity of contemporaneity. The authors initially set out the characteristics of this moment and then they expand the understanding of how this social context dialogues with eating symptomatology and with the feminine archetype. ■

Keywords: eating disorder, feminine, contemporaneity, anima, symbolic elaboration.

Resumen

Procesar, elaborar, digerir: trastorno alimentario en la contemporaneidad, lectura arquetípica

El presente artículo propone una reflexión sobre la cuestión del femenino en los trastornos alimentarios, correlacionando con la problemática de la contemporaneidad. Inicialmente buscamos delimitar las características de este momento para luego ampliar nuestra comprensión sobre cómo este contexto dialoga con la sintomatología alimentaria y el femenino arquetípico. ■

Palabras claves: Trastorno alimentario, femenino, contemporaneidad, ánima, elaboración simbólica.

Referências

- BAUMAN, Z. Modernidade Líquida. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar, 2001.
- COSTA, J. F. O vestígio e a aura: corpo e consumismo na moral do espetáculo. Rio de Janeiro, RJ: Garamond, 2004
- GADOTTI, C. M. Paixão: esse nosso pecado de cada dia. Revista Janguiana, São Paulo, v. 28, n. 1, p. 42-8, jun. 2010.
- GIDDENS, A. Mundo em descontrole. Rio de Janeiro, RJ: Record, 2002.
- HILLMAN, J. Anima e despersonalização. In: _____. Anima: anatomia de uma noção personificada. São Paulo, SP: Cultrix, 1995. p. 111-30.
- HILLMAN, J. O mito da análise: três ensaios de psicologia arquetípica. Rio de Janeiro, RJ: Paz e Terra, 1984. (Coleção Psique)
- HILLMAN, J. Revisioning psychology. New York, NY: Harper & Collins, 1975.
- HILLMAN, J. The dream and the underworld. New York, NY: Harper & Row, 1979.
- JUNG, C. G. Aion. Estudos sobre o simbolismo do si-mesmo. Petrópolis, RJ: Vozes, 1986. (Obras completas de C.G. Jung, v. 9/2).
- JUNG, C. G. Anima como alma. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000. (Obras completas de C.G. Jung, v. 9/1).
- JUNG, C. G. Resposta a Jó. Petrópolis, RJ: Vozes, 1986. (Obras completas de C.G. Jung, v. 11/4).
- JUNG, C. G. Símbolos de transformação. Petrópolis, RJ: Vozes, 1989. (2a ed., Obras completas de C. G. Jung, v. 5).
- LYOTARD, J.-F. A condição pós-moderna. São Paulo, SP: José Olympio, 1979.
- LIPOVETSKY, G. A era do vazio: ensaios sobre o individualismo contemporâneo. São Paulo, SP: Manole, 2005.
- LIPOVETSKY, G. A terceira mulher: permanência e revolução do feminino. São Paulo, SP: Companhia das letras, 2000.
- PESSOA, F. O livro do desassossego. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 1999.
- SPIGNESI, A. Mulheres famintas: uma psicologia da anorexia nervosa. São Paulo: Summus, 1992.
- SVENDSEN, L. A filosofia do tédio. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar, 2006.



Da natureza e do inconsciente coletivo

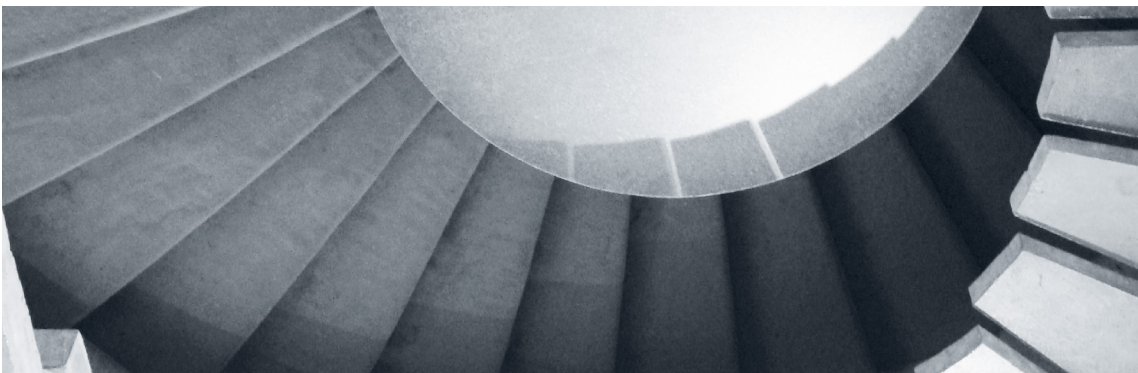
Zilda Gorresio*

Resumo

Este artigo tem como objetivo traçar um paralelo entre o conceito de inconsciente coletivo da psicologia analítica e a concepção de natureza dentro da tradição filosófica. Tenta demonstrar a proximidade do pensamento analítico, no que se refere à concepção de Natureza e inconsciente, com a concepção de Natureza no Romantismo alemão e na filosofia grega. ■

Palavras-chave

Inconsciente coletivo, natureza, *Phýsis*, cosmos, *arché*.



* Psicóloga, psicoterapeuta. Especialização em Psicoterapia de Orientação Junguiana pela Pontifícia Universidade Católica – PUC. Ex-professora de psicologia analítica do Instituto Sedes Sapientiae. Mestre em Filosofia pela PUC, São Paulo.
E-mail: <zgorresio@uol.com.br>

Da natureza e do inconsciente coletivo

O conceito de natureza é um dos conceitos fundamentais do pensamento filosófico e, mais ainda, da inteligibilidade humana. Nos Pré-socráticos, em Platão e Aristóteles e ao largo de toda a história do pensamento ocidental, a palavra “natureza” ocupou um lugar capital e tomou vários significados ao longo da história das ideias. Para compreendê-lo, é necessário por às claras o que é o principal nele e despojá-lo de conotações secundárias.

Tecendo comparações entre as várias tradições religiosas e filosóficas da cultura ocidental e oriental, e amplificando os símbolos, na tentativa de melhor compreender a alma humana, sempre dentro da prática empírica, Jung redescobriu a ideia muito antiga da correspondência entre o microcosmo humano e o macrocosmo divino. E foi dentro do conceito de Natureza pensada pelo romantismo alemão, que a noção de inconsciente na psicologia de Jung teve seu amparo histórico-filosófico. Foram os românticos os primeiros filósofos a pensar a interioridade humana como Natureza, como veremos.

Para Jung o inconsciente é o mesmo que Natureza, e o projeto da psicologia analítica é integrar a Natureza em nós, estabelecendo um profundo diálogo com ela, e não extirpá-la ou fazê-la calar. Isto fica claro ao lermos a seguinte passagem de sua obra:

Vivemos protegidos por nossas muralhas racionalistas contra a “eternidade da natureza”. A psicologia analítica procura justamente romper essas muralhas, ao desencavar de novo as imagens fantasiosas do inconsciente que a nossa mente racional havia rejeitado. Essas imagens situam-se para além das muralhas; “são parte da natureza que há em nós” [...], e contra qual nos entrincheiramos por trás das muralhas da *ratio* (razão) (JUNG, 1991, §739[grifo nosso]).

No sentido de entendermos a nova aliança com a Natureza, estabelecida por Jung, teremos que percorrer história do conceito, sem a pretensão, no entanto, de exauri-lo, mas de trazer os marcos importantes da sua história.

Ao longo da história do pensamento, o termo Natureza (do grego, *Phýsis*, do latim, *natura*) foi definido dentro da Filosofia pelos seguintes conceitos principais: princípio de movimento e substância; ordem necessária ou conexão causal; exterioridade contraposta à interioridade da consciência; o macro e o microcosmo formando uma unidade, como também aquilo que singulariza algo existente, ou seja, seu princípio ou sua essência ou princípio diretivo.

A noção da natureza como princípio de vida e de movimento de todas as coisas existentes é a sua mais antiga e venerável noção, e os primeiros representantes dessa visão foram os pré-socráticos.

Os filósofos pré-socráticos, chamados mais costumeiramente de *physiologoi* ou *kosmologoi*, foram os primeiros pensadores do Ocidente, que, a partir do século VI AC, iniciaram uma nova forma de explicação do universo, de maneira racional e não mitológica. Com eles o mito deixa de ser a forma de explicar a realidade e o *logos* passa a ser a nova forma de discurso.

Estes primeiros filósofos começaram a indagar sobre a *arché* da realidade. A palavra *arché*, por sua vez, designa não somente o início de algo, mas é a fonte inaudita de tudo que é, e de onde tudo brota incessantemente; é também o poder, a força, o princípio constitutivo, a matéria prima ou substância primeira, do que estes pensadores chamavam *Phýsis*. O interesse fundamental dos pensadores pré-socráticos foi pensar a *arché* da *Phýsis*. Neste sentido, *Phýsis* e *arché* não são conceitos que podem ser separados, antes disso, denominam dimensões de uma mesma realidade em perpétuo devir.

A palavra grega *Phýsis*, “é um derivado da raiz *phy*, que quer dizer brotar, crescer. O sufixo

sis, em grego, corresponde ao *tione*, em latim, e ção, em português. [...] Podemos dizer, então, que *Phýsis* significa ‘brotação’, isto é, o ato dinâmico de nascer e de brotar” (MURACHCO, 1996a, p. 14). *Phýsis* carrega, portanto, o sentido de devir, de tornar-se, de vir a ser. Designa o crescimento espontâneo de algo não por um fator extrínseco, mas pela força que lhe é intrínseca. Designa a própria experiência do devir de tudo que existe. Por isso, a palavra *Phýsis* tem um sentido muito abrangente, pois abarca tudo que é em qualquer nível de ser: o céu, a terra, um animal, uma pedra, uma planta, o ser humano, mas também um sentimento, um deus, tudo que é, é uma expressão de *Phýsis*: “À *Phýsis* pertencem o acontecer humano como obra do homem e dos deuses, e os próprios deuses, como a expressão mais brilhante da *Phýsis*, sua ontofania” (UNGER, 2006, p. 26).

Poderíamos afirmar que a intuição essencial dos pensadores pré-socráticos é a unidade profunda e dinâmica de tudo que é, vale dizer, da *Phýsis*.

Outra palavra que se adere ao conceito de *Phýsis* dentro desse período na Grécia é a palavra *kósmos*. A concepção de *Phýsis* induziu os pré-socráticos a trabalhar a palavra *kósmos*, que significa ordenação e beleza. A *Phýsis* é um *kósmos*, isto é, a natureza é vida dotada de movimento e ordem intrínseca a ela mesma. E já que para os gregos o que é dotado de movimento próprio é divino, em sendo assim, a *Phýsis* ou Natureza é divina. Nesse sentido disse Heráclito: “Esta ordem do mundo (a mesma de todos) não a criou nenhum dos deuses, nem dos homens, mas sempre existiu e existe e há de existir: um fogo sempre vivo que se acende com medida e com medida se extingue” (KIRK; RAVEN, 1994, p. 205).

Outra definição de Natureza como substância ou essência necessária encontra-se na Metafísica de Aristóteles (384–322) que envolve o conceito de matéria e forma (essência-*ousia*). Duas ideias básicas dominam o conceito de Natureza em Aristóteles, a gênese das coisas e a substância (*ousia*), isto é, a essência das mesmas, bem

como a de movimento. “Nisto se revela a dupla carga semântica da raiz *Phy*, da qual procede a palavra *Phýsis*, a do ser e a de tornar-se ou vir a ser” (PANNIKAR, 1972, p. 56).

A Natureza para Aristóteles, portanto, é “a substância das coisas que têm o princípio do movimento em si próprio em quanto tal” (1998, v.4 4, 1015a13).

Neste sentido, a Natureza não é só causal, mas causa final, ela é teleológica, ela tende a um fim. A tese do finalismo da Natureza compreende um princípio movimento teleológico inerente à Natureza, ao qual Aristóteles deu o nome de *enteléchia*: a realização plena e completa de uma tendência, potencialidade ou finalidade natural, em qualquer um dos seres animados e inanimados do cosmos.

A segunda concepção fundamental de Natureza é a de ordem e necessidade e finalidade. Se Platão e Aristóteles tinham já formulado uma concepção teleológica do cosmos, os estoicos vão mais além, pois acentuam a regularidade e a ordem do devir à qual a Natureza preside. “Trata-se do *fato estoico*, que é a necessidade absoluta da ordem cósmica estabelecida por Deus (*Pneuma*, ou Zeus). Essa concepção de natureza necessária para os estoicos levou-os a pensar a Natureza como destino, como necessidade inelutável, denominada de *Hiemarméne*” (REALE, 1994, v.3, p. 316).

Devemos esclarecer que durante a Idade Média, período que se estende entre o século V e o XV, culturalmente abarca filósofos árabes, judeus e cristãos como em nenhum outro momento da história da filosofia. Tal fato torna difícil enquadrar uma única posição a respeito da filosofia da natureza nesse período. Mas com certeza, a ideia de correspondência entre a ordem macrocósmica e a ordem microcósmica permanece. O homem ainda é parte de um macrocosmo divino, suas raízes ainda estão plantadas na Natureza que é divina, mesmo quando é compreendida como “exterioridade” do espírito e por isso imperfeita e descaracterizada, como é o caso de Plotino (2002) e de toda teosofia medieval.

Mais à frente na história das ideias, no período renascentista, o naturalismo renascentista recorreu ao sentido de Natureza como Deus mesmo, dado a virtude divina que se manifesta nas coisas, portanto, a Natureza é divina. A Natureza é compreendida como um sistema vital de conexões necessárias. Já o aristotelismo renascentista retoma o conceito de Natureza como ordem, como necessidade absoluta da ordem cósmica estabelecida por Deus. Essa noção de natureza fundamenta as primeiras noções da ciência moderna sem, no entanto, desenraizar o homem dela. Em Copérnico, Kepler e Galileu, a concepção da natureza é entendida ainda como ordem necessária, mas de caráter matemático, porém perde a noção finalista.

Esse sentido de Natureza atravessou todo o naturalismo renascentista até o século XVII, quando, nesse século mesmo, começou a contraposição entre o homem e a Natureza com René Descartes, ao dar início à filosofia moderna, processo que já havia sido iniciado um século antes com Roger Bacon, empirista inglês.

Desde a Grécia arcaica, os sábios e os filósofos elaboraram um modelo de cosmos, como podemos ver, no seio do qual prevaleceu a correspondência entre o microcosmo humano e o macrocosmo divino. Esse esquema teve sua autoridade no Ocidente até a ruptura instalada com o advento das primeiras manifestações da ciência moderna, com os empiristas ingleses, depois com Descartes e para finalizar com Kant.

René Descartes (1596–1650), filósofo francês do século XVII, foi o pensador que demarcou as bases do pensamento da ciência moderna. Sua filosofia teve profundo impacto no Ocidente. Suas ideias influenciaram muito a relação do homem com a natureza, pois Descartes foi o primeiro filósofo a romper com a tradição e a desenraizar-se de tudo que fosse história, como parte de seu método de conhecimento. Seu desenraizamento foi tanto que ele chegou a se pensar como apenas uma substância, cuja essência é “pensar”, destituindo-se de toda materialidade (corpo) e espaço. Como disse em suas meditações:

“De sorte que, esse eu, isto é a alma, pela qual sou o que sou, é inteiramente distinta do corpo e de fato é mais fácil de conhecer do que o corpo, e, ainda que nada fosse, ela não deixaria de ser tudo o que é” (DESCARTES, 1983, p. 47).

Esta citação de Descartes marca a transformação da Natureza num mero espaço geometrizável, o lugar sem sacralidade e valor, além disso, marca a cisão entre a Natureza e o pensamento.

Com Descartes, a tradição da filosofia entra em um processo de aniquilamento e com ela a mais venerável noção de Natureza como divina, e do homem como parte da Natureza. A dessacralização da Natureza, agora compreendida como *res extensa* separada da *res cogitans*, é pensada como substância que não pensa, extensa, imperfeita, finita e dependente, passa a ser alvo de manipulação e especulação físico matemática, o que desencadeou um longo processo histórico de domínio e manejo da natureza, cujas consequências podemos sentir em nossos dias. Iniciou-se assim, a quebra da tradição milenar do cosmo estético-religioso da cultura ocidental.

O desenraizamento do homem da natureza ganha um *plus* com Immanuel Kant (1724–1804). Kant é famoso, sobretudo, pela elaboração do denominado idealismo transcendental. A filosofia da natureza e da natureza humana de Kant é historicamente uma das mais determinantes fontes do relativismo conceptual que dominou a vida intelectual do século XX. Diferentemente de Descartes, Kant reduziu o ser à razão, negando totalmente existência da realidade exterior quando coloca a sua total dependência em relação ao sujeito conhecedor.

Como o grande crítico da metafísica permanece dogmática, para Kant a ideia de alma, de mundo, unidade absoluta da experiência externa, e de Deus são conceitos necessários da Razão, e não realidades em si, pois deles não podemos ter conhecimento objetivo, isto é, que envolva sensibilidade e entendimento. Portanto, a cosmologia pensada pela metafísica permanece dogmática que culmina com a ideia de Natureza como cosmos, para Kant é uma das ilusões transcendentais (KANT, 1997, p. XVII).

Segundo ele, pela expressão natureza entende-se apenas o conjunto dos fenômenos que só existem segundo regras necessárias ou leis do pensamento. A natureza para Kant não é um princípio metafísico, um sistema vital divino de conexões necessárias, mas a possibilidade da Razão, ou das leis universais originárias da Razão, graças às quais é possível a experiência empírica.

Estava instalado assim, o paradigma moderno, leitura do ser, do conhecer e do homem. Dentro desse paradigma o homem agora centrado na Razão soberana, desintegrou-se da Natureza.

O movimento romântico, do final do século XVIII e início do século XIX, assinalou um momento decisivo na filosofia europeia. O movimento romântico foi um movimento contra iluminista, sendo assim, questionar o paradigma moderno foi a grande tarefa filosófica do Romantismo alemão. Um novo paradigma nasce com o Romantismo, em que o ser, o conhecer e o homem são pensados em novas bases filosóficas, escapando do empirismo experimental, sem consistência e sem fundamento, e do idealismo crítico incapaz de respeitar a autonomia da realidade.

O objetivo da *Naturphilosophie*, assim denominada pelos românticos, foi pôr em evidência o organismo total da Natureza. Para eles a Natureza existe por ela mesma, e este realismo é sincronizado com o idealismo, “dado que a natureza é o organismo visível correspondente àquele que existe invisivelmente no nosso entendimento” (GUSDORF, 1993, p. 419). Para os românticos, a totalidade, ou seja, a Natureza, este grande organismo ou sistema vivo, é um princípio ontológico, e não um produto lógico do pensamento, como pretendeu Kant. A tese de seus trabalhos é que a consciência não é homóloga à alma. Esta última possui uma expansão igual àquela do universo; ela emerge, das profundezas onde a vida se desdobra sem consciência da vida.

A primeira frase do livro *Psyche* de C. G. Carus (1789–1869), filósofo romântico alemão, revela: “[...] a chave para o conhecimento da essência da vida consciente da alma se encontra na re-

gião do inconsciente” (1846, 2ª ed. apud GUSDORF, 1993, v.2, p. 160).

Fica claro que, para estes filósofos, Natureza é o mesmo que inconsciente. Esta filosofia suprime, assim, a dualidade entre o *res cogitans* e a *res extensa*, afirmando como fez Schelling: “que a atividade consciente é primitivamente idêntica ao inconsciente” (1797, apud GUSDORF, 1993, p. 418).

Para F.W. Schelling (1775–1854), filósofo que sistematizou as concepções da filosofia romântica, o Absoluto é o princípio divino condicionando o real total, é a harmonia, a identidade, a unidade sintética dos contrários, unidade vivente onde se encontra o germe de toda a diversidade existente. Segundo ele, o real pensado como organismo é compreendido como um Todo preexistente às suas partes, dotado de sentido e movimento próprio. Compreendeu a Natureza como um sistema teleológico em processo, resultante de uma força inteligente criativa nela mesma. Sendo assim, a primitiva aliança do homem com a Natureza fora restaurada, o que Schelling chamou, de “estado de natureza da filosofia” (1797, apud GUSDORF, 1993, v.2, p. 460).

Para Schelling, o homem é um complexo de matéria e espírito, imerso nesse Organismo, a Natureza, inteligente em perpétuo devir. Para ele não há um fio misterioso que liga nosso espírito à natureza, ou um “órgão” intermediário através do qual a natureza fala ao espírito e o espírito à natureza, como pensou Descartes, mas: “A Natureza deve ser o Espírito visível, e o Espírito a Natureza invisível” (1797, pp. 45-46, apud GUSDORF, 1993, v.2, p. 460).

Portanto, a consciência e a razão humana foram vistas como a floração própria de sua estação, isto é, do seu momento histórico. A consciência humana representa um momento no devir da inteligibilidade da Natureza em busca da sua própria perfeição. Por isso, a respeito do conhecimento, se o espírito é Natureza e Natureza é espírito e, se a consciência humana é a revelação da inteligibilidade da Natureza, decorre daí que o espírito conhece a Natureza, pois é Natureza. E foi a partir da redescoberta da linguagem

simbólica, a que se dá através da imaginação criativa e da intuição pura, que se percebeu que a Natureza fala de uma maneira tanto ou mais inteligente que o nosso pensamento reflexivo¹.

Assim sendo, desta perspectiva, a nossa consciência pressupõe uma inteligibilidade unitária com aquilo que é seu fundamento ontológico. Essa unidade liga indissolúvelmente a consciência conhecedora e a realidade conhecida. Tal visão de mundo reconecta a humanidade a uma totalidade originária preestabelecida e restabelece o sentido da vida humana, na medida em que assegura a existência de sua vida interior pela eternidade. A humanidade: “[...] é uma força num sistema de todas as forças, um ser na imensa harmonia de um mundo de Deus” (1962 apud GUSDORF 1993, p. 423).

Esta visão da Natureza abrange o sentido grego de *theós*, “uma projeção, uma ideia, uma visão pela mente” (MURACHCO, 1996b, p. 75). Ou como disse Schelling, opondo-se ao criticismo, “[...] o verdadeiro sistema não pode ser inventado, pode apenas ser encontrado enquanto um sistema em si; a saber, no entendimento divino, já existente” (1985 apud SCHUNBACK, 1998, p. 130).

A hipótese de uma harmonia preestabelecida da Natureza e do espírito recobrou com os românticos aquela imagem tão antiga do divino como *Phýsis*. O mundo retomou, para os românticos, a antiga imagem de uma realidade preordenada, vital e infinita em perpétuo devir. Esta intuição se afirmou, parece-nos, em todos os tempos e lugares e, segundo Schelling:

[...] Esta ideia é tão antiga e se manteve sob formas as mais variadas até nossos dias de uma forma tão constante (nos tempos mais antigos, acreditava-se que o mundo inteiro estava penetrado por uma alma chamada alma do mundo, e na época de Leibniz atribuía-se uma alma a cada planta) que se é obrigado a supor que há

no próprio espírito humano uma razão para essa crença de vida da natureza. E é realmente assim; [...] é por essa razão que o espírito humano concebeu a ideia de uma matéria organizando-se ela mesma e, como a organização só pode ser representada pelo relacionamento com um espírito, temos que admitir que o espírito e a matéria estão desde sempre indissolúvelmente unidos nas coisas (1797, apud GUSDORF, 1993, v. 2, p. 471).

Schelling, lembrando os físicos pré-socráticos e a cosmologia tradicional, descobriu o sentimento dessa verdade permanente, ou seja, da ordem da Natureza. Então, pensamos que essa ideia permanente é uma expressão arquetípica pertencente à própria natureza humana, e que as ciências ditas positivas só mascararam a verdade essencial que habita o universo. A flor azul romântica, emblema do Romantismo, representou um novo valor de vida, pois, a seu modo, o romantismo retomou a Grécia, tentando restaurar a tradição milenar do cosmo estético-sagrado.

Como herdeiro do romantismo, formular uma visão unificada de mundo também foi preocupação de Jung, sendo grande sua contribuição para a psicologia nesse sentido, ao formular uma concepção mais ampla de inconsciente, vale dizer, como psique objetiva ou inconsciente coletivo.

Jung, aprofundando sua compreensão do inconsciente coletivo, em 1931, num artigo cujo título original é *Die Entscheidung der Seele* traduzido para o português como *O problema fundamental da psicologia contemporânea*, introduz o termo “psique objetiva”, que é o equivalente a inconsciente coletivo, para mostrar que o inconsciente é uma realidade em si mesma, ou como ele diz: uma realidade objetiva. Cabe ressaltar que Jung, no entanto, como médico da alma, chegou a conceber o inconsciente como realidade autônoma e objetiva a partir de sua prática como médico, e argumenta que pensar o inconsciente como fonte de vida parte da “experiência” de sua autonomia. Pois, “[...]”

¹ Aqui estão os pressupostos junguianos da análise dos sonhos e dos mitos, como linguagem da própria natureza.

De onde surgem o entusiasmo, e a inspiração e o exaltado sentimento de vida” (JUNG, 1911, §668)? Nós sentimos a presença desta realidade misteriosa e temível toda vez que “traímos” nossas intenções conscientes, e toda vez que subitamente somos tomados por um sentimento de medo ou de vida inspirador, e não sabemos de onde vem. Como disse nosso venerável mestre, Jung:

O psiquismo aparece como uma fonte de vida, um “*primum movens*” (motor primeiro), uma presença espiritual que tem objetiva realidade [...] o psíquico não é [...] a quintessência do subjetivo e do arbitrário; é algo objetivo, subsistente em si mesmo e possuidor de vida própria (JUNG, 1991, §666).

Fica evidente a aproximação, neste parágrafo, de inconsciente com o conceito romântico de Natureza, fonte inaudita de tudo que é e de onde tudo brota incessantemente, a prima matéria de tudo que existe. É o que os pensadores gregos chamavam de *Phýsis*, e os românticos, de Natureza, como já vimos.

Podemos ler o inconsciente coletivo desta perspectiva em várias passagens de sua obra. Recolhemos alguma delas no sentido de demonstrar sua aproximação com o romantismo alemão, em relação ao inconsciente como Natureza. Citando Jung, percebemos que o inconsciente:

É o mundo da água onde todo o vivo flutua em suspenso, onde começa o reino do “simpático” da alma de todo ser vivo [...].O inconsciente coletivo é tudo salvo um sistema pessoal fechado, é uma objetividade vasta como o mundo e aberta ao mundo inteiro. [...] Lá, no inconsciente coletivo, eu estou ligado ao mundo numa ligação tão mais imediata que eu esqueço muito facilmente quem eu sou em realidade (JUNG, 2000, v.1, §45 e 46).

Esse trecho mostra a viva ideia de que o inconsciente coletivo é muito mais que um legado histórico, a somatória da experiência da humanidade, ou seu legado filogenético. Jung, ao dizer que o inconsciente coletivo é uma “objetividade vasta aberta ao mundo inteiro”, concebe-o como uma vida objetiva, como espécie de uma tessitura invisível onde todos os seres, e não só os homens têm seu ser. Assim compreendido, o inconsciente coletivo é o fundamento de toda espécie de existência, alma de tudo o que vive, ele é Natureza como pensaram os românticos.

Em outro trecho, em que o inconsciente coletivo aparece como a metáfora do oceano e dos peixes nele contidos, podemos ver a mesma ideia de Natureza como um sistema, a invisível interdependência de toda vida no cosmos. Leiamos:

Enquanto o não-ego (inconsciente) parece ser oposto a nós, naturalmente o sentimos como um oposto, mas depois entenderemos que o inconsciente coletivo é como um vasto oceano, com o ego flutuando sobre ele como um pequeno barco. Então, quando vemos isto, surge a questão se estamos contidos no oceano. [...] os peixes são unidades vivas no oceano; eles não são absolutamente como ele, mas estão contidos nele; seus corpos, suas funções, estão maravilhosamente adaptados à natureza da água, a água e o peixe formam um “*continuum*” vivente. [...] Quando aceitamos este ponto de vista temos que supor que a vida é realmente um “*continuum*” e destinado a ser como é, isto é, toda uma tessitura na qual as coisas vivem com ou por meio uma da outra. Assim, árvores não podem existir sem animais, ou animais sem plantas, e talvez animais não possam ser sem o homem, ou o homem sem animais e plantas, e assim por diante. E sendo a coisa inteira uma tessitura, não é de admirar que todas suas partes funcionem juntas [...] porque

são partes de um *continuum vivo*” (JUNG, 1976, p. 180).

Não podemos deixar de ver aqui presente ideia de um organismo, de um todo orgânico, de um grande sistema em que cada ser individual está mergulhado, é onde nos movemos, vivemos e temos nosso ser. Este relato traz a ideia de que entre a vida do grande todo e a vida humana existem uma relação de englobamento ou de pertença, tônica distintiva da *Naturphilosophie*.

A compreensão do inconsciente coletivo como *continuum vivente* reúne o subjetivo com o objetivo, o indivíduo com o mundo, o fato exterior com a imagem interna, o corpo com a alma, matéria com o espírito, o múltiplo com o uno, em outras palavras, é onde os opostos se anulam e fazem parte de um círculo intacto.

Esta ideia exprime que as coisas são em conjunto e evidencia a qualidade do inconsciente coletivo como Natureza. Nós estamos na psique e não ela em nós; nossas raízes estão mergulhadas na Natureza, o que vale dizer, no inconsciente.

Ainda em outro texto, aproximando inconsciente à ideia grega *de arché*, Jung descreve o inconsciente coletivo como origem de toda manifestação de vida, como a prima matéria de toda vida. Cito a passagem em que essa perspectiva aparece:

E talvez seja apenas o modo pelo qual ele é destacado (o indivíduo), apenas o tamanho ou a forma como é talhado, que indica o indivíduo particular, um tendo mais desta substância e menos da outra, esta forma ou aquela forma. Mas todos são sempre feitos da matéria do inconsciente coletivo... (JUNG, 1976, p. 180).

Diante de tais textos, a compreensão de inconsciente coletivo não pode ficar restrita à compreensão de um substrato filogenético e experiencial, como colocamos, mas tem que ser entendida como a harmonia preestabelecida ou *arché* de toda individualidade, bem como da totalidade.

O inconsciente coletivo, portanto, é a misteriosa ordem do mundo, compreendida como *Phýsis* pelos gregos, e Natureza pelos românticos. Sendo assim, não seria demais pensarmos que o inconsciente tenha uma inteligência nele mesmo, o que Jung irá afirmar quando, em seu estudo *Sincronicidade: um Princípio de Conexões Acausais*, de 1952, refere-se à qualidade de conhecimento absoluto do inconsciente coletivo. Conforme Jung:

O conhecimento absoluto, que é característico dos fenômenos sincronísticos [...] serve de base à hipótese do significado subsistente em si mesmo, ou exprime sua existência. Esta forma de existência só pode ser “transcendental” porque, como no-lo mostra o conhecimento de acontecimentos futuros ou espacialmente distantes, situa-se em um espaço psiquicamente relativo e num tempo correspondente, isto é, em um contínuo espaço-tempo irrepresentável (JUNG, 1991, §938).

O fenômeno da sincronicidade atesta a autonomia do inconsciente capaz de organizar e dar forma aos acontecimentos exteriores, bem como, ao nível das imagens internas tem o poder de organizar e ordená-las significativamente. Demonstra ainda a atemporalidade do inconsciente, pois ao situar-se “num contínuo espaço-tempo irrepresentável”, vive num tempo eterno.

Pensando ter demonstrado a relação entre Natureza e inconsciente, no sentido romântico, na psicologia analítica, gostaria de terminar citando Vernant, que resumiu tão magnificamente o que abordamos até agora:

A alma humana é um pedaço da natureza, talhado no estofado dos elementos. O divino é o fundo da natureza, o tecido inesgotável, a tapeçaria sempre em movimento onde, sem fim, se desenham e apagam-se as formas (VERNANT, 1973, p. 300, n. 20). ■

Abstract

Of Nature and the Collective Unconscious

This article aims to draw a parallel between the concept of the collective unconscious of analytical psychology and the conception of Nature within the philosophical tradition. It tries to demonstrate the proximity of analytical thinking, regarding the conception of Nature and unconscious, with the conception of Nature in German Romanticism and Greek philosophy. ■

Unitermos: Collective Unconscious, Nature, *Phýsis*, cosmos, *arché*.

Resumen

De la Naturaleza y del Inconsciente Colectivo

Este artículo tiene como objetivo trazar un paralelo entre el concepto de inconsciente colectivo de la psicología analítica y la concepción de la naturaleza dentro de la tradición filosófica. Intenta demostrar la proximidad del pensamiento analítico, en lo que se refiere a la concepción de Naturaleza e inconsciente, con la concepción de Naturaleza en el Romanticismo alemán y en la filosofía griega. ■

Uniterms: Inconsciente colectivo, naturaleza, *Phýsis*, cosmos, *arché*.

Referências bibliográficas

- ARISTÓTELES. Metafísica. Madrid: Gredos, 1998.
- DESCARTES, R. Discurso do método: meditações; objeções e respostas. As paixões da alma. Cartas. 3. ed. São Paulo, SP: Abril Cultural, 1983. (Os pensadores, v. 15).
- GUSDORF, G. Le Romantisme I, II. Paris: Payot & Rivages, 1993.
- JUNG, C. G. A dinâmica do inconsciente. Petrópolis, RJ: Vozes, 1991. (Obras completas de C. G. Jung, v. 8).
- JUNG, C. G. Os arquétipos e o inconsciente coletivo. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000. (Obras completas de C. G. Jung, v. 9/1).
- JUNG, C. G. The visions seminars. Zürich: Spring, 1976.
- KANT, I. Crítica da razão pura. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1997.
- KIRK, G.; RAVEN, J. Os filósofos pré-socráticos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.
- MURACHCO, G. H. A noção de Théos. Hypnos, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 72-5, 1996b.
- MURACHCO, G. H. O conceito de Phýsis em Homero, Heródoto e nos pré-socráticos. Hypnos, v. 1, n. 2, p. 11- 22, 1996a.
- PANIKKAR, R. El concepto de naturaleza: análisis histórico y metafísico de un concepto. 2. ed Madrid: CSIC, 1972.
- PLOTINO. Tratados das Eneadas. São Paulo, SP: Polar, 2002.
- REALE, G. História da filosofia antiga. São Paulo, SP: Loyola, 1994.
- SCHUNBACK, M. S. C. O começo de Deus. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.
- UNGER, M. N. Pensar o ambiente: bases filosóficas para a educação ambiental. Brasília, DF: Ministério da Educação/Unesco, 2006. (Coleção Educaçã para todos). Disponível em: <<https://pt.slideshare.net/bis-poleandrofwlx/08-filosofia-da-natureza-livro-virtual>>. Acesso em: 25 jul. 2017.
- VERNANT, J.-P. Mito e pensamento entre os gregos. São Paulo, SP: Difusão Europeia do Livro, 1973.

Aspectos históricos da alquimia

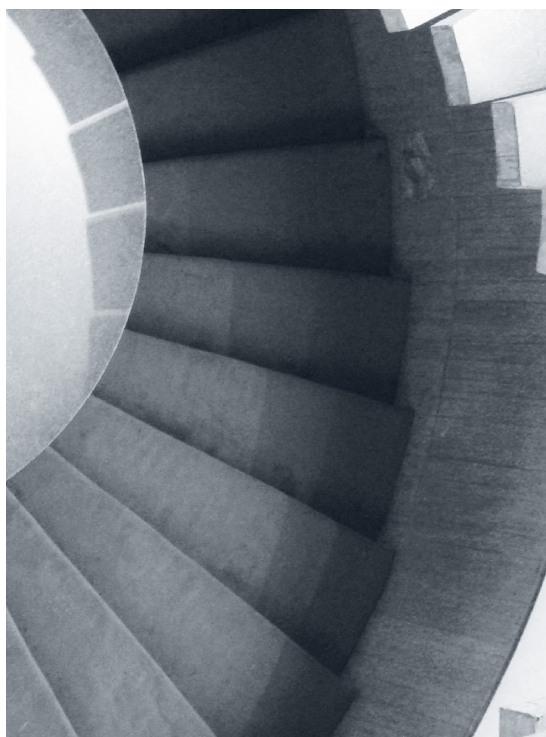
Nairo de Souza Vargas*

Resumo

O autor realiza um passeio pelas origens da alquimia e por sua existência em diferentes culturas e em diferentes épocas. Reconhece a alquimia como originando-se de técnicas mágico-míticas, que surgiram com o despertar da consciência. As diferentes alquimias incorporam diferentes sabedorias, que buscam compreender as relações cósmicas do homem com a matéria. A alquimia precedeu no nível objetivo a química e no subjetivo a psicologia. Toda matéria tem sua alma, que é perene. Os corpos, porém, são formas transmutáveis. Acentua que a física moderna, também como a alquimia, admite a transmutação da matéria. A leitura que Jung fez da simbólica alquímica, como projeção de vivências inconscientes pessoais e arquetípicas, trouxe uma compreensão psicológica para o complexo simbolismo alquímico. O autor

acentua que o psicólogo moderno deve saber que, em termos científicos, só pode descrever o processo psicológico, uma vez que a natureza real da psique transcende a consciência como um mistério da vida ou da própria matéria. ■

Palavras-chave
Alquimia,
aspectos
históricos,
alma da
matéria,
projeções na
matéria.



* M.D., Ph.D, Médico, Psiquiatra, Professor-doutor do Departamento de Psiquiatria da Faculdade de Medicina da Universidade de São Paulo – FMUSP, Psicodramatista, Membro-fundador da Sociedade de Psicodrama de São Paulo – SOPSP, Analista Junguiano, Membro-fundador da Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica – SBPA, Membro da *International Association for Analytical Psychology* – IAAP. E-mail: <nairosvargas@gmail.com>

Aspectos históricos da alquimia

É impossível dizer-se onde, quando e como surgiu a alquimia. Suas origens são várias, imprecisas, difusas e discutíveis.

São várias também as versões sobre a etimologia da palavra alquimia. Parece referir-se ao Egito (*Khem* ou *khan*, nome antigo do Egito) e o artigo definido árabe “*al*” dando-*al-chimia*, (a terra negra). Parece também prover da raiz grega *chemeia*, do egípcio *chem*, negro, que pode referir-se à terra negra (Egito), ao negro da oxidação dos metais ou ao negro, cor sagrada dos sacerdotes egípcios que como tintura a preparavam secretamente, daí o termo “Arte Negra” como arte do aperfeiçoamento em busca do divino.

Como mostra Eliade (1979), a alquimia teria muito a ver com técnicas arcaicas, mágico-míticas da humanidade, que devem ter surgido com o despertar da consciência. Ter instrumentos (como pedra e madeiras) e ser capaz de usá-los como utensílios tem a ver com a tomada de consciência, adaptação do homem ao seu meio natural.

As técnicas, pelo contrário, surgem quando o homem promove a adaptação do meio natural às necessidades humanas, para atender às suas consciências.

A emergência da consciência traz algo destacado da natureza, mas traz também a percepção dos limites da própria consciência, ou seja, o medo do que permanece desconhecido e fora dela, ou seja, o medo da noite com seus sonhos e da morte.

No escuro da noite, o homem não sabe o que se ater. Daí consciência ter que ver com luz e esclarecimento de um lado e não ter consciência tem a ver com escuridão e desconhecido de outro. Esta vivência interna que se manifesta como consciência também aparece como emoções, como, por exemplo, amor e medo. Este interno assustador se assemelha ao sobrenatural com deuses, fantasmas e demônios e parece sobreviver à morte, pois o ser humano pode pensar e desejar além do que está claro e distinto na cons-

ciência. Temos então dois polos: a consciência instrumental, clara e discriminada, surgindo junto com a crença no sobre natural da qual a alma humana faz parte. A ideia de que a conjugação de opostos, o polo claro, natureza (consciência), com o polo escuro, sobrenatural (inconsciente), é propiciadora de crescimento, vai permear toda a obra alquímica (*opus*).

Se a alquimia tem origem nas técnicas arcaicas mágico-míticas, ela só pode instituir-se como um saber, a partir de uma sabedoria que procura compreender as relações cósmicas do homem com a matéria.

A sabedoria pode ser formulada por um homem, o(a) sábio(a) (tipo Confúcio) que procura compreender estas relações de um modo que pode ou não ser aceito. Com o advento das religiões reveladas, a sabedoria é considerada como vinda de Deus, sábio e único, que fala pela boca de seu profeta. Em várias civilizações antigas, encontramos alquimias que trouxeram valores que foram incorporados pela alquimia europeia. O raciocínio alquímico é principalmente dedutivo e baseado em duas premissas estabelecidas *a priori*: a unidade da matéria e a existência de um potente agente transformador, chamado “pedra filosofal”. Este seria capaz de curar as imperfeições dos metais enobrecendo-os para se transformarem em ouro, símbolo do perfeito e incorruptível. Do postulado da unidade da matéria segue-se que um agente seria capaz de curar enfermidades no humano e prolongar sua vida. A pedra filosofal seria esta medicina perfeita, com o nome de elixir da vida.

Havia em várias antigas civilizações técnicas complexas e refinadas, por exemplo, técnicas com tinturas, vidros coloridos e metalurgia no Egito que foram assimiladas pela alquimia, pela qual se acreditava que coisas materiais estavam carregadas com coisas divinas.

Na Caldeia, havia a astrologia que associava planetas aos metais e ao destino dos homens. A alquimia chinesa desenvolveu técnicas de

preparo de elixires para tratamento médico e prolongar a vida. Ela se consolida quando sobre estas técnicas e também técnicas de metalurgia se aplicassem a sabedoria do Taoísmo. Na alquimia hindu ocorreram coisas parecidas à chinesa, quando, sobre técnicas arcaicas, surgiram interpretações sapienciais do hinduísmo.

Dos sumérios e babilônios vieram as técnicas para se obter metais a partir de minérios e a produção de ligas metálicas como o bronze, realizadas como cerimônias religiosas. Para fundir o ferro deveria-se esperar a época adequada, quando Marte estaria propiciador. Para sua fundição, o homem deveria estar preparado. Era o momento do *Kairos*, que iria ser o momento propício para determinadas operações alquímicas.

Houve grande florescimento da alquimia em Alexandria nos séculos II e III, que é considerada por muitos como aquela em que atingiu maior maturidade e plenitude. Houve algumas propostas alquímicas no século I A.C., mas difíceis de identificar e localizar. Reflexões da filosofia grega e dos neoplatônicos ampliaram e enriqueceram as percepções dos alquimistas helenísticos.

No século VIII, através da Síria e Pérsia, a alquimia penetrou nos países árabes, vinda principalmente de Alexandria. Entre os árabes, floresceu em duas vertentes diferentes, uma essencialmente prática, ligada ao artesanato e a medicina (vertente extrovertida), e outra ligada ao misticismo, vista como introvertida e cheia de segredos. A primeira, ligada aos sunistas, reduziu-se mais à química, tendo em Al-Razi seu expoente, que introduziu a necessidade de quantificar os materiais. A segunda, ligada aos xiitas, teve em Mohamed Ibn-U-mail um grande místico, que ficou conhecido como Sênior, seu nome latino, na alquimia europeia.

No século X, a alquimia retorna à civilização cristã, pelos árabes na Europa (Espanha e Sicília), unindo-se à filosofia escolástica e a sapiência cristã.

Para muitos a alquimia, pelo menos a helenística, seria filha do encontro da tecnologia química e da mágica dos egípcios com a filosofia

dos pré-socráticos, preocupada com o cosmo, o tempo e a matéria e a filosofia dos neoplatônicos. Para muitos, portanto, a alquimia só adquire maturidade com os alexandrinos, quando, ao lado de técnicas antigas, temos um conjunto de doutrinas com afirmações sapienciais e religiosas nos séculos II e III.

Data também desta época a junção na alquimia, da filosofia dos neoplatônicos com a cabala judaica, a mântica caldaica e a mística egípcia. Havia em alguns autores alquimistas uma verdadeira teurgia, ou seja, a manipulação mágica dos deuses em prol da satisfação dos desejos humanos. Toda matéria é a mesma, nas suas diferentes formas de apresentação, inicialmente a mesma na sua origem, é a “prima matéria”, que por diferentes processos evolucionários adquire diferentes formas. Toda matéria tem uma alma comum que por si só é permanente. A forma externa ou corpo, são modos de manifestação da alma do mundo (*anima mundi*) e, portanto, formas transitórias e transmutáveis em outras formas.

Em essência, estes pontos de vista guardam estreita semelhança com os modernos pontos de vista da física moderna. Esta verdadeira “alquimia moderna” tem mostrado a possibilidade da transmutação de elementos. A “pedra filosofal” seria um fantástico catalisador, capaz de provocar transformações na matéria. Um grande catalisador seria, por exemplo, um bombardeio de nêutrons que iniciam a desintegração do Urânio 235 em outros elementos. O que antes era imaginação agora prova-se.

A ideia da transmutação está implícita na teoria dos quatro elementos de Aristóteles. A natureza busca o aperfeiçoamento. Das ideias gregas, pouco parece ter havido uma extensão para a concepção da pedra filosofal e o elixir da vida como agentes que buscam a perfeição para o mundo inanimado e animado.

Um dos primeiros títulos da alquimia helenística é a *Physica* do pseudoDemócrito que mostra o mago caldeu Ostanes no templo de Memphis e, através de um aforisma zoroastriano, recebeu as receitas para obtenção do ouro e de elixires

para a imortalidade, justificados pela teoria grega dos quatro elementos, da mântica caldaica, da Astrologia e do rito do fogo do zoroastrismo.

Na idade média, com influências de outras alquimias, a europeia tornou-se um grande sistema filosófico que busca penetrar e harmonizar os mistérios da criação e da vida. Propõem-se a relacionar o microcosmo do homem com o macrocosmo do universo.

A alquimia é muito mais que uma forma rudimentar de ciência experimental. A busca da transmutação de matéria inanimada, os metais, é apenas um objetivo incidental. Com isto ela busca provar sua mais essencial e ampla proposta da unidade de todas as coisas. Encontramos na alquimia uma vasta rede de ideias e afirmações na qual se misturam rudimentos de química, relacionados com religião, folclore, mitologia, astrologia, magia, misticismo, filosofia, teologia e outros campos de imaginação e experiência humana, ou seja, tudo o que é manifestação do inconsciente pessoal e coletivo.

Uma das compreensões da simbólica alquímica é a de que se tratava de projeções do alquimista sobre a matéria e suas alterações, do inconsciente pessoal e de imagem arquetípicas expressas pelo seu *Self*, principalmente de seu processo de individuação.

A associação da alquimia com religião e psicologia tem mostrado que ela é tão ou mais importante para a psicologia do que para a química. Esta interpretação, proposta por Jung, trouxe enorme compreensão para os complexos, confusos e as vezes incompreensíveis manifestações da alquimia.

A compreensão da alquimia como projeções de vivências inconscientes, pessoais e arquetípicas trouxe um sentido psicológico importantíssimo para a compreensão do riquíssimo, exuberante e confuso simbolismo alquímico. Estas expressões simbólicas aconteceram em diferentes culturas, em diferentes lugares e diferentes épocas, devendo, portanto, estar presentes, para os diferentes alquimistas, além de aspectos pessoais e culturais próprios de vivências de cada

alquimistas, também símbolos arquetípicos do inconsciente coletivo. Nelas, assim, aparecerá o coletivo arquetípico, próprio do ser humano, de maneira exuberante, pois os alquimistas não tinham consciência que eram expressões do seu inconsciente. Achavam que eram realmente expressões de alterações na matéria que para eles era una, e, por conseguinte, não havia nenhuma crítica ou defesa contra suas expressões.

Esta simbólica expressava tudo aquilo que é próprio e eternamente presente na psique inconsciente coletiva, ou seja, a vivência dos arquetípos, na busca da estruturação da consciência. Por esta razão, Jung identificou em muitas expressões simbólicas dos alquimistas, expressões simbólicas idênticas às que apareciam nos sonhos e imaginações de seus clientes.

Como dizia Jung (1991), a psique objetiva é autônoma em alto grau, sendo o inconsciente uma realidade psíquica que só aparentemente pode ser disciplinada. É um lado da natureza que não pode ser melhorado nem deteriorado, podemos auscultar seus segredos, mas não manipulá-los. Fica claro que ambos estavam expressando símbolos arquetípicos, presentes na personalidade do ser humano, que sempre existem e existirão sempre pois são arquetípicos e próprios de nossa espécie. Aparecerão, no entanto, com algumas características próprias do tempo e da cultura de quem os está vivenciando, porém idênticos na sua essência.

A ideia básica da alquimia é que tudo provém do Uno. O processo alquímico é uma reconstrução microcós mica do processo de criação ou em outras palavras uma recriação. Para desmanchar o “corpo” em sua forma atual, a procura da forma original do *Uno*, várias operações eram feitas. Ao nível do individual, o corpo das coisas poderia ter a operação de dissolução, chamada *solutio* e seguida da coagulação, a *coagulatio*. Era a *solvite corpora et coagulate spiritum*. Havia muitas outras operações: *calcinatio*, *putrefatio*, *coniunctio* etc. Como afirmava Jung, o desenvolvimento e crescimento da personalidade, não pode ser completo só à custa das vivências externas. É fun-

damental que venha da própria personalidade, do *Self*, motivações que os inspirem e promovam seu desenvolvimento e aprimoramento.

As íntimas conexões entre o simbolismo alquímico e as metáforas das religiões são muito grandes. Por exemplo, o grande símbolo da união dos opostos, expresso por inúmeras metáforas em todas as religiões, por exemplo, Cristo unido à igreja, está presente em inúmeros símbolos alquímicos, como o casamento do rei e da rainha. Outro exemplo, unicórnio, monstro hermafrodita simbolizando uma *coniunctio oppositorum* está presente em várias alquimias. A serpente gnóstica é comparável ao mercúrio alquímico ou à água divina, símbolo que leva todas as coisas à maturação e desenvolvimento, buscando aperfeiçoamento. É o espírito da vida, a *anima mundi*. Serpente e o chifre do unicórnio são *alexipharmakons*, ou seja, são antídotos contravenenos.

A experiência alquímica europeia era mais uma “vivência mágica” do que uma experiência científica concreta e repetível. Ela fundamentava-se na concepção animista da natureza. Nela tudo é movido por uma alma, da qual a alma humana participa. Isto possibilitou o estreito paralelismo entre o que acontece com a matéria durante sua transmutação e o que ocorria na alma do alquimista. Como já dissemos, Jung trouxe uma nova interpretação para os textos e símbolos alquímicos como sendo projeções do inconsciente do alquimista sobre a matéria e suas transformações e seus símbolos coletivos de seu processo de individuação. Ele mostra fenomenologicamente que a *opus* é uma projeção sobre a matéria do acontecer psicológico no processo de individuação. Este, para Jung (1997), pode ocorrer na segunda metade da vida, principalmente em pessoas preocupadas com sua melhoria interna e desenvolvimento de sua personalidade ou em termos religiosos como a salvação de sua alma. Atualmente, a psicologia analítica fala em processo de individuação ocorrendo em toda a vida e vindo do *Self*, para o crescimento e aperfeiçoamento da consciência.

A imagem central da alquimia é o *opus* com a qual o alquimista tinha um compromisso sagrado, era a busca do valor supremo, o ouro alquímico.

O segredo alquímico não podia ser divulgado e sua violação seria um crime pois poderia cair em mãos inadequadas que poderiam fazer mal uso dele. As energias transpessoais devem ser secretas e sagradas e não apossadas pelo ego que não pode se identificar com imagens arquetípicas o que seria uma inflação, um não conhecer a si mesmo e seus limites.

A ideia da prima matéria veio dos filósofos pré-socráticos como um *a priori* de que o mundo derivava de uma substância original e única da qual derivava o mundo. Seria da parte desses filósofos ou uma imaginação, ou um pensamento irracional, ou uma impressão visual e, portanto, uma manifestação de um fato psíquico arquetípico, projetados na matéria, já que o mundo é obviamente múltiplo.

A prima matéria sofrendo um processo de diferenciação se parava-se em quatro elementos: terra, ar, fogo e água que combinado-se em proporções variadas formariam todos os objetos físicos, os corpos.

A alquimia descreve um processo de transformação química e das instruções para sua realização. Embora muito variáveis elas coincidem em algumas partes principais desde o começo da Era Cristã. Seriam quatro os estágios da *opus* caracterizados pelas cores originais: preto (*nigredo*), branco (*albedo*), amarelo (*xantosis*) e vermelho (*rubedo*). No século XV, as cores foram reduzidas a três, caindo em desuso a *xantosis*. Dizia-se que apesar de serem quatro elementos, as cores eram três. A mudança na classificação dos estágios foi devida ao significado simbólico do *quaternio* e da trindade, ou seja, foi devida a razões internas psicológicas, e não externas.

A sequência das fases da *opus*, nos diferentes autores depende em primeiro lugar de sua concepção da meta, que são tão variáveis como os processos individuais. Às vezes, trata-se como meta, da obtenção da tintura branca e vermelha,

às vezes da pedra filosofal, capaz de promover transformações, ou o elixir de vida, a panaceia, capaz de curar doenças e prolongar a vida.

O lápis *philosophorum* é muitas vezes a prima matéria, ou o meio de produzir ouro, ou um ser místico chamado *Deus terrestris* ou *Salvator*.

A opus inicia-se com a evocação da sabedoria divina, condutora do processo.

A primeira fase, a *nigredo*, estado confuso da matéria é atingida por diferentes operações e se encerra para muitos quando surgem as “scintillas, centelhas que brilham e são associadas às ilhas de consciência”. Através de diferentes operações, evolui-se para a segunda fase, a *albedo* ou fase da prata, na qual se estabelece a ordem sapiencial esclarecedora com a união dos opostos. Esta evolui para a *rubedo*, o nascer do sol, associada à vitória sobre a morte e a redenção da humanidade.

Um dos conceitos básicos da alquimia, além da prima matéria, de espaço, tempo e energia de uma partícula, é o conceito daquilo que se poderia chamar de afinidade química. Era compreendida pela alquimia como uma atração inexplicável que certas substâncias exerciam sobre outras e a repulsão por outras.

O inconsciente pode fornecer modelos a que se pode chegar diretamente desde o interior da personalidade e estes podem se ajustar a realidade exterior. Von Franz (1980) fala em duas explicações possíveis para este fenômeno: o inconsciente tem conhecimento de outras realidades ou ele é uma parte da mesma coisa que constitui a realidade exterior, pois ignoramos como o inconsciente se liga à matéria.

O inconsciente não material fornece ideias sobre a realidade material, ou ele próprio está ligado à matéria sendo um fenômeno dela. Von Franz pensa que Jung inclinava-se a pensar hipoteticamente que o inconsciente tem um aspecto

material, por isto a conhece. Haveria um vago fenômeno de consciência na matéria.

Estamos diante de um mistério que não conseguimos compreender. Isto pode nos colocar na posição mais humilde e modesta de termos que descrever fenômenos de acordo com nossos conhecimentos atuais e reconhecermos nossa ignorância em termos científicos da compreensão de tais fenômenos.

Como nos mostra a história, a alquimia existiu em inúmeras civilizações por séculos e de certo modo está viva em nossas ideias.

Assim, no estudo da obra de Jung, seu livro *Psicologia e Alquimia* (1991), é de importância fundamental, o que mostra o quanto ela tem para nos ensinar sobre a psique humana e seu funcionamento. De certo modo, nós, analistas junguianos, somos todos alquimistas, porém com mais consciência de nosso trabalho.

Os alquimistas sabiam que a produção da pedra filosofal era um milagre que só poderia ocorrer *Deo concendente*.

O psicólogo moderno deve saber que, em termos científicos, só pode apresentar uma descrição de um processo psicológico, uma vez que sua natureza real transcende a consciência, tal como o mistério da vida ou da matéria.

O psicólogo não explica o mistério, apenas o aproxima um pouco mais da consciência individual, comprovando com base em dados empíricos o caráter real e passível de experiência do processo de individuação.

Como dizia Jung, é parte da ética do pesquisador poder reconhecer o ponto em que seu saber chega ao limite.

Este limite significa o início de conhecimentos mais altos. ■

Recebido em: 14/08/2017

Revisão: 07/11/2017

Abstract

Hysyoric aspects of alchemy

The author describes the origins of Alchemy and shows that it was present in several cultures and in different times in History. It is acknowledged that Alchemy originated from magical-mythical techniques, which arose from the emerging consciousness. Alchemy seeks to understand various aspects of the cosmic relationship of man to matter, and each different school of alchemical thought has its own wisdom and brings light to valuable elements of this relationship. Objectively, Alchemy preceded chemistry, and subjectively, it preceded psychology. Matter also has a soul, which is perennial. But, in its physical

aspect, matter is transmutable. In this paper, it is emphasized that modern physics, like alchemy, admits the transmutation of matter. Jung's comprehension of the symbology of alchemy, as a projection of personal and archetypal unconscious experiences, brought a psychological understanding to the complex alchemical symbolism. The author emphasizes that, in the field of science, the modern psychologist can only describe the psychological process, since the real nature of the psyche transcends consciousness because it is one of life's mysteries as well as one of the mysteries of matter itself. ■

Keywords: Alchemy, historic aspects, matter's soul, projections on matter.

Resumen

Aspectos históricos de la alquimia

El autor realiza un paseo por los orígenes de la Alquimia y su existencia, en diferentes culturas y en diferentes épocas. Reconoce la Alquimia como originaria de técnicas mágico-míticas que surgieron con el despertar de la conciencia. Las diferentes Alquimias incorporan diferentes sabidurías que buscan comprender las relaciones cósmicas del hombre con la materia. Respecto a lo objetivo, la Alquimia precedió a la Química, y a lo subjetivo, a la Psicología. Toda materia tiene un alma que es perenne. Los cuerpos, sin embargo,

son formas transmutables. La física moderna, tal como la Alquimia, admite la transmutación de la materia. La lectura que Jung hizo de la simbólica alquímica, como proyección de vivencias inconscientes personales y arquetípicas, permitió una comprensión psicológica del complejo simbolismo alquímico. El autor señala que una vez que la naturaleza real de la psique trasciende la conciencia, el psicólogo moderno debe saber que solo se puede describir el proceso psicológico como un misterio de la vida o de la propia materia. ■

Palabras claves: Alquimia, aspectos históricos, alma y materia, proyecciones en la materia.

Referências

ELIADE, M. F. Alquimistas. Rio de Janeiro, RJ: Zahar, 1979.

JUNG, C. G. Psicología e alquimia. Petrópolis, RJ: Vozes, 1991.

JUNG, C. G. O Eu e o inconsciente. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997. (Obras completas de C.G. Jung, v. 2/2).

VON FRANZ, M. L. Alquimia. São Paulo, SP: Cultrix, 1980.



Etapas da família: quando a tela nos espelha

REIS, Marfiza Ramalho. São Paulo: Editora Appris, 2017.

Celia Brandão*

Resumo

Dada a importância do tema, a leitura do livro *Etapas da Família*, que reúne artigos de vários autores, todos analistas e terapeutas de família, faz-se necessária. O livro trata do processo de individualização da família, seus dilemas e conflitos. ■

Palavras-chave: família, individualização, psicoterapia.

O livro *Etapas da família: quando a tela nos espelha*, organizado por Marfiza Ramalho Reis, publicado pela Editora Appris e lançado em agosto de 2017, traz, sob a ótica de diferentes autores e abordagens, uma análise psicodinâmica, arquetípica e sistêmica da família, a partir das etapas simbólicas do seu processo de transformação. Entendemos o termo “etapas”, usado no referido livro, como estruturas simbólicas de organização da família, partes de um sistema dinâmico de relações. A obra, que possui 218 páginas divididas em quatro capítulos, apresenta uma

coletânea de artigos de profissionais que atuam na área de psicoterapia e de análise de família. A arte cinematográfica foi escolhida pelos autores para traçar analogias e descrever os diferentes momentos, conflitos, impasses e dilemas familiares.

O capítulo 1 do livro reúne artigos referentes a uma das etapas do processo de individualização da família a que os autores denominaram *Infância*. Os artigos desse capítulo versam, sob diferentes perspectivas de análise, sobre a fundação do casamento e da família do ponto de vista histórico, antropológico e psicológico. A história da família é alvo de reflexão a partir do processo de transformação do amor, das relações entre os gêneros e dos diversos modos de vida conjugal desde a perspectiva do grupo familiar, segundo o princípio de linhagem, até as várias formas de organização familiar contemporâneas. O casamento como instituição social é referido também como um caminho psicológico de desenvolvimento da identidade, no qual se humanizam os potenciais arquetípicos de união e de separação na díade eu/outro. Nesse primeiro capítulo do livro, os referidos temas são discutidos

em artigos de Marfiza Ramalho Reis, Maria Elci Spaccaquerche e Suely Engelhard.

O capítulo 2 contém três artigos sobre a etapa de desenvolvimento da família aqui chamada de *Adolescência*. Os artigos das autoras, Iraci Galiás, Glória Lofti e Maria Cecília Veluk Dias Baptista, propiciam ao leitor múltiplas perspectivas de análise nas questões relativas aos papéis parentais principalmente nas seguintes situações de impasse familiar: adolescência dos filhos, doença ou limitações de um dos membros da família e estruturação de papéis parentais em relações homoafetivas. Os papéis parentais idealizados requeridos na infância da família para estruturação da autoestima e da confiança básica na relação entre pais e filhos são agora alvo de reflexão e revisão. Nessa fase da individualização familiar, a retirada das projeções e idealizações recíprocas na relação entre pais e filhos é vivenciada como um momento de luto que, quando saudável, propicia um espaço de empatia para a humanização do arquétipo de alteridade: requisito para relações entre pais e filhos baseadas no afeto.

* Psicóloga e analista-membro da Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica – SBPA/SP e da *International Association for Analytical Psychology* – IAAP desde 1993. Analista de indivíduos, casais e famílias, atua há 42 anos na área clínica. É supervisora e professora do curso de formação de analistas da SBPA, da qual foi diretora de ensino e membro do CEFA (Conselho de ética). É membro do Grupo de Estudos de Empresas Familiares do curso de Direito da Faculdade Getúlio Vargas – GEEF e, desde 2015, é diretora de ensino do Comitê Latino-americano de Psicologia Analítica – CLAPA.

O capítulo 3 trata da etapa designada como *Maturidade*, quando o casal que convive há muitos anos ou já criou seus filhos, ou quando os filhos se deparam com a necessidade de cuidar de um de seus pais precocemente senil e o arquétipo fraterno é requerido como mediador. O casal de muitos anos de convivência deve se renovar através de uma ativação do seu lado *puer* que se torna mediador do reencontro com a dimensão prazerosa e criativa da relação. Por outro lado, é abordada também a condição dos filhos frente à meia-idade ou adoecimento dos pais, quando se veem desafiados a rever a qualidade de suas relações fraternas e de cooperação mútua. A relação antes baseada na lei, no dever e nos papéis deve ser sucedida pela reciprocidade e maior simetria com o alvo de fortalecimento dos vínculos. Nessa parte do livro, contamos com os artigos de Vanda Di-Iório Benedito, de Ana Cristina Bechara Barros Frões Garcia e de Ana Maria Oliveira Zagne.

O capítulo 4, com artigos de Nairo de Souza Vargas, Irene Galleta & Denis Canal Mendes e Marfiza Ramalho Reis, discute alguns cenários familiares na etapa ou ciclo vital *Velhice*. A polaridade arquetípica vida e morte emerge como campo de forças transformadoras para o casal ou para

indivíduos que se encontram sozinhos nessa fase. Como em todo ciclo vital, observamos a importância do sacrifício simbólico para a elaboração de perdas que aqui se fazem presentes em maior proporção. O caminho percorrido a partir das idealizações das relações familiares na infância, alcançando a maturidade e, então a velhice, descreve a trajetória da transformação do ideal de perfeição até a completude, a aceitação de si mesmo e do outro, também no que se refere às limitações mútuas.

Na análise de famílias e casais, verifica-se que as disputas pelo poder nas relações, a rivalidade entre irmãos e a não aceitação das diferenças são fatores de desmembramento familiar. No referido volume, os conhecimentos dos autores se harmonizam para transmitir conteúdo de extrema importância para os profissionais que atuam como analistas, terapeutas ou que atuam junto a famílias em outras áreas. O uso do enredo de filmes para ilustrar os temas discutidos transforma um assunto complexo em análise palatável e de fácil leitura. A família como um organismo vivo sofre um processo de maturação para o qual a comunicação empática, o afeto, o diálogo e o autoconhecimento de seus membros são capacidades valiosas, senão imprescindíveis. ■

Review “Etapas da Família”

Abstract

Reading “Etapas da família”, which brings together articles by family therapists and analysts, is important given the importance of the topic. The book deals with the family process of individuation, its dilemmas and conflicts. ■

Keywords: family, individuation, psychotherapy.

Reseña Etapas de la Familia

Resumen

Dada la importancia del tema, la lectura del libro Etapas de la Familia, que reúne artículos de varios autores, todos analistas y terapeutas de familia, se hace necesaria. El libro trata del proceso de individuación de la familia, sus dilemas y conflictos. ■

Palabras claves: familia, individuación, psicoterapia.

Normas para publicação de artigos

A revista Junguiana, periódico científico da Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica, editada pela primeira vez no ano de 1983, destina-se à divulgação de trabalhos inéditos, que contribuam para o conhecimento e o desenvolvimento da psicologia analítica e ciências afins, em um espírito aberto ao debate científico, cultural, social e político contemporâneo. Com periodicidade semestral, a revista aceita artigos originais, de revisão, casos clínicos, comunicação breve, entrevista e resenha.

Para mais informações sobre as normas de publicação acesse o site da SBPA:
<http://sbpa.org.br/portal/acervo/normas-para-publicacoes/>.

Guidelines for publishing articles

Junguiana is the scientific Journal of the Brazilian Society for Analytical Psychology, published for the first time in 1983 and directed towards the dissemination of unpublished works that contribute to the knowledge and development of analytical psychology and related sciences, with an openness towards scientific, cultural, social and contemporary political debate. Twice a year, the journal accepts original and review articles, clinical cases, brief announcements, reviews and interviews.

For further information about publication rules visit SBPA site:
<http://sbpa.org.br/portal/acervo/normas-para-publicacoes/>.

Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica
Rua Dr. Flaquer, 63 – Paraíso – CEP 04006-010 – São Paulo (SP)
Telefax (11) 2501-4859
www.sbpa.org.br

