

Mário Batista Catelli

Ética: Encarando as Oposições

MONOGRAFIA DO CURSO DE FORMAÇÃO – SBPA VIII TURMA

Orientadora: Ana Lia Beatriz Aufranc

Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica - São Paulo

2012

Mário Batista Catelli

Ética: Encarando as Oposições

Monografia submetida à aprovação para a conclusão do Curso de Formação de Analistas da Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica (SBPA).

Orientadora: Ana Lia Beatriz Aufranc

São Paulo

2012

Mário Batista Catelli

Ética: Encarando as Oposições

Monografia submetida à aprovação para a conclusão do Curso de Formação de Analistas da Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica (SBPA).

BANCA EXAMINADORA

Ana Lia Beatriz Aufranc _____

Antonio Carlos A. Garcia _____

Paulo Vicente Bloise _____

*Para minha amada Geni, cujo apoio incondicional
foi decisivo nesta fascinante e desafiadora jornada.*

*A minha querida família: Filhos, filha, noras, genro,
netos e netas.*

AGRADECIMENTOS

À SBPA – Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica, por ter concebido, desenvolvido e oferecido o Curso de Formação de Analistas para não Residentes no Eixo Rio-São Paulo;

Ao meu amigo e colega de turma Emmanoel, por ter-me avisado sobre a grande oportunidade, que então se abria, de candidatar-me para essa formação;

Aos analistas que me entrevistaram no processo de seleção: Dr. Nairo, Áurea e Vanda;

A todos os que participaram da elaboração e aplicação do processo seletivo;

Aos demais colegas da VIIIª Turma, companheiros de caminhada, junto aos quais usufruí de um convívio fraterno, amigo e inspirador: Ana Suely, Antonio Tornich, Elisabete Christofolletti, Elizabeth Gimaël, Grayce, Sílvia, Paula, Susan e Viviane;

A todos os docentes, que dedicaram tempo, energias, entusiasmo para compartilhar de seu saber e experiência conosco;

A Iraci, Nairo e Byington por sua cálida hospitalidade;

Aos analistas que me supervisionaram em grupo ou em dupla: Dra. Sônia Sampaio, Arnaldo, Isabel Labriola e Maria Zélia;

Aos Drs. Tito e Garcia, que leram os trabalhos escritos e ofereceram suas valiosas observações;

A Louremi, Luciana, Míriam, Marcos e Rosaly, pelo suporte oferecido com generosidade e eficiência;

A minha analista Célia, que permanece a meu lado nesta viagem da alma, com sua escuta privilegiada e sua argúcia em captar a sutil linguagem do *Self*, com seu apoio confiante e valioso suporte;

A minha supervisora individual Laura, que alia, de modo tão feliz, o rigor e o espírito aberto, o foco e a liberdade, o sentir e o intuir, o pensar e o valorar, que nos convida a observar com atenção e abertura o drama exterior e o interior;

Aos integrantes da banca, Ana Lia, Dr. Bloise e Dr. Garcia;

A Ana Lia, por sua orientação sábia, sua atenção, disponibilidade e estímulo, pela predisposição ao diálogo, pela argúcia de suas observações e questionamentos, por sua capacidade de abrir espaço, mantendo-se presente, e de criar as melhores condições para esse trabalho germinar.

RESUMO

As categorias éticas do bem e do mal, do certo e do errado, emergem da indiferenciação do inconsciente, diferenciam-se progressivamente na consciência em face da descoberta de oposições na convivência, afloram dos tabus para as crenças religiosas, para a elaboração das leis e para as investigações filosóficas. Mas a consciência mostra-se incapaz de, sozinha, solucionar os problemas éticos de crescente complexidade enfrentados pela civilização. As descobertas da Psicologia Analítica de Jung nos permitem compreender que a função ética alcança a sua expressão mais sintonizada com a vida individual e coletiva na cooperação entre a consciência e o inconsciente, mediante os símbolos, dentro da totalidade da psique. A integração da sombra contribui para desenvolver a percepção da ética no processo de individuação, cultivado na terapia pela dedicação conjunta do paciente e de seu analista.

Palavras-chave:

Ética, bem, mal, certo, errado, opostos, consciência, consciência ética, sombra, inconsciente, símbolo

ABSTRACT

Ethical categories of good and evil, right and wrong, emerge from the unconscious undifferentiation, progressively differentiate themselves in face of the discovery of oppositions in the consciousness, arise from the taboos into religious beliefs, drafting of laws and philosophical investigation. But consciousness has proven incapable of solving, by itself, the increasingly complex ethical problems faced by civilization. The discoveries of Jung's analytical psychology allow us to understand that the ethical function reaches an expression which is best synchronized with individual and collective life in the cooperation between consciousness and the unconscious, through the symbols inside the totality of the psyche. The integration of the shadow helps to develop ethical insight in the individuation process, which is cultivated in therapy by the patient's and the analyst's joint dedication.

Key words:

Ethics, good, evil, right, wrong, opposites, consciousness, conscience, shadow, unconscious, symbol

SUMÁRIO

Palavras Iniciais.....	11
Introdução.....	13
A Experiência Humana do Bem e do Mal – Flashes de um Percorso.....	18
A Ética e a Psicologia Analítica de Jung.....	37
Ética e Análise.....	115
Conclusão.....	139
Referências Bibliográficas.....	150

O Reino de Deus não vem ostensivamente. Nem se poderá dizer: “Está aqui”, ou: “Está ali”, pois o Reino de Deus está dentro de vós¹.

(Bíblia Sagrada, 2001)

Explico ao senhor: o diabo vige dentro do homem, os crespos do homem – ou é o homem arruinado, ou o homem dos avessos. Solto, por si, cidadão, é que não tem diabo nenhum.

(Guimarães Rosa, 2001 – p. 26)

¹ Lucas 17, 20-21

Palavras Iniciais

O que me encantou no tema da Ética, logo de início, foi a beleza de alguns detalhes, como acontece com os cartões postais de lugares fascinantes. Em seguida, foi a amplitude do cenário, com seus variados aspectos, relevo acidentado, regiões cultivadas, terras desérticas, esturricadas, vales férteis, territórios selvagens e exuberantes de vida, áreas urbanas sofisticadas.

Propus-me a fazer um *tour* pelos lugares que me pareceram mais significativos, pela cidade intrincada, cheia de grandes ruas, ruelas secundárias, becos – alguns sem saída – dobrando à esquerda e à direita, atraído pelo vislumbre de uma praça ou de um belo edifício. Durante minha caminhada, fui me dando conta de que passava na frente do mesmo lugar pela enésima vez.

Pensei, então, que deveria existir um roteiro ideal, que partisse de algum nítido ponto inicial, percorresse todos os marcos importantes de acordo com uma sequência de conexões lógicas, até chegar ao local mais significativo. A cada trajeto, porém, diversas alternativas se abriam para novos alvos, que tornavam a abrir, cada um, outros tantos leques de opções.

Em meus esforços, descobri que não existe o roteiro único ideal. O assunto permite uma abordagem seguindo diversos tipos de sequência. Assim sendo, elaborei este passeio – apenas um entre muitos possíveis.

O roteiro visita alguns textos de Jung por mim traduzidos do Inglês a partir dos volumes reunidos na edição dos *Collected Works*, da Princeton University Press, além de alguns outros textos. Uma das dificuldades com que se defrontou a tradução dos textos de Jung para o Português foi o fato de dispormos da palavra “consciência” tanto para *conscience* quanto para *consciousness*. Acontece que *conscience* é a consciência que nos acusa ou

absolve, é a reação que nos diz estarmos certos ou errados; enquanto que *consciousness* é a consciência enquanto constatação, pela qual nos damos conta de que algo está acontecendo. *Conscience* corresponde ao Alemão *Gewissen*, enquanto que *consciousness* é a palavra que traduz *Bewusstsein*². Nas citações de Jung, destacaremos em nota de rodapé todo uso de “consciência” na acepção de *conscience*. Quando, porém, “consciência” corresponder a *consciousness*, tal fato não será assinalado.

É impossível ver tudo nesta excursão. Mas vocês, habitantes dessa terra como eu, se não tiverem nada melhor para fazer, podem me acompanhar.

A todos os que aceitarem o convite, desejo um bom passeio!

² Ver “A Psychological View of Conscience”, in *Civilization in Transition*, parágrafos 825 a 857, The Collected Works, Vol. 10.

Introdução

Carl Gustav Jung desenvolveu um abrangente e profundo sistema de psicologia, com base em suas vivências pessoais, em seu universo de relações, no seu trabalho de psiquiatra, terapeuta e pesquisador. Sua busca levou-o a viajar pelo mundo todo, a conhecer diferentes culturas, colocou-o em contato com a filosofia, a ciência e a arte, disponibilizou-lhe variadíssima biblioteca, inclusive com livros raros. Suas abordagens trouxeram significativas mudanças na visão de mundo de contemporâneos e hoje exercem uma influência impossível de mensurar, embora claramente identificável, até sobre pessoas que nunca entraram em contato direto com sua obra.

Sua descoberta de que o inconsciente não se limita a conteúdos reprimidos, mas se acha na própria base de construção da consciência, afeta até os alicerces da epistemologia. Sua leitura do psiquismo humano individual e coletivo tem impacto sobre todas as áreas do saber, lançou novas luzes sobre a saúde e a doença, sobre a experiência religiosa da humanidade ao longo de sua história, sobre a ética e as categorias de bem e mal, certo e errado, utilizadas em nossos julgamentos.

Este trabalho, dentro dos modestos limites que o circunscrevem, porém com a liberdade de olhar para desdobramentos que mobilizaram a alma de seu autor, propõe-se a explorar a questão da ética em relação aos opostos em luta dentro nós mesmos. “Ética” é a primeira palavra colocada no título. Sua etimologia remete-nos a *ἔθος* (Ethos), costume, uso (Rusconi). Por outro lado, a palavra latina *mores* também se refere a usos e costumes. É frequente o uso dos termos *ética* e *moral* como sinônimos, com referência tanto aos usos e costumes quanto à reflexão consciente acerca do bem ou do mal envolvidos nas atitudes humanas e suas origens na totalidade da psique. Diante do inconveniente de dispormos de duas palavras para cada um desses dois conceitos e da imprecisão daí resultante, preferimos

utilizar *moral* e seus derivados para nos referirmos a julgamentos embasados em normas seguidas acriticamente e incorporadas aos costumes, mais do que na reflexão; e *ética*, quando desejarmos destacar a consciência, fundamentada na reflexão, dos valores em jogo diante de uma escolha que envolva as categorias do bem e do mal, do certo e do errado. Nessa acepção, ética e moral coincidem com frequência, mas também podem se opor.

O trabalho divide-se em três partes.

A primeira intitula-se “A Experiência Humana do Bem e do Mal: Flashes de um Percurso”. Seu foco é o bem e o mal enquanto experiências humanas ao longo da história. Não será um levantamento exaustivo, mas em *flashes*, em certo número de instantâneos extraídos de dentro de minha visão do percurso. Como surgiram os conceitos de bem e mal? Quais foram as prováveis experiências que, nos albores da atividade humana consciente, nos levaram a fazer tal distinção? Qual a contribuição das crenças religiosas para a ética, quando as forças da natureza eram divinizadas, quando a sociedade se organizava dentro dos limites colocados pelos tabus, em sistemas como o hinduísmo, budismo, taoísmo, judaísmo, cristianismo e islamismo? De que forma a atividade filosófica contribuiu para elucidar uma questão que se revelava quase tão complexa quanto o próprio ser humano?

A segunda parte, “A Ética e a Psicologia Analítica de Jung”, ilustra o quanto a abordagem da ética é enriquecida e aprofundada, o quanto sua compreensão se torna mais nítida à luz da Psicologia Analítica de Jung, a qual consegue, simultaneamente, apoiar uma vista panorâmica bastante consistente e instrumentalizar a observação de detalhes mediante um olhar mais próximo. Os alicerces da consciência ética são reconhecidos no diálogo da consciência com suas fontes inconscientes primitivas, até o inconsciente coletivo e seus arquétipos, onde reside, ao lado da identidade individual, a imagem do outro investida de energia com todas as ambivalências decorrentes dos vínculos afetivos. O inconsciente se expressa diante da consciência mediante símbolos cujo significado sempre ultrapassa em

muito os elementos reconhecíveis que os compõem. Analisamos aqui as relações dialéticas entre o *ego* e o *Self*, no que se refere à contínua construção da ética.

Na busca das constantes que permitem identificar o bem e o mal dentro de um determinado âmbito de observação, constatamos que o bem se relaciona ao que é completo e interligado, ao estado de fluxo, enquanto que o mal sempre carrega alguma forma de reducionismo, de parcialidade ou distorção, que bloqueia o fluxo da vida, prejudicando a sua integralidade.

Antes, porém, de se perceberem essas características subjacentes ao que consideramos bem ou mal, houve numerosas tentativas de decodificação, com o resultado paradoxal de descobertas novas junto à constatação da inutilidade dessa tentativa em relação ao desejo de se encontrar uma resposta final. As descobertas realizadas pela humanidade durante suas tentativas de elucidar o problema da ética muitas vezes traduziram-se em princípios sintéticos capazes de aplicar-se a um grande número de situações. Embora jamais consigam prever todas as questões éticas que o futuro nos reserva, os princípios éticos foram nos aproximando cada vez mais da compreensão dos ingredientes que costumam fazer a diferença entre dois julgamentos opostos.

Neste estudo, discutimos as representações que o mal assume no imaginário, investigamos a questão da realidade do mal e as etapas que culminam em sua identificação dentro de cada um de nós; analisamos a relação entre as categorias de bem e mal e a função julgamento, dentro do conjunto das quatro funções e das duas orientações da consciência – a introversão e a extroversão. O quanto esse julgamento possui de objetivo, de subjetivo e de intersubjetivo? Qual a relação entre os julgamentos éticos e os sistemas de valores sociais, com suas crenças subjacentes, seus preconceitos e estereótipos?

A questão ética não flutua num oceano teórico, mas diz respeito à vida, às escolhas que se traduzem em comportamentos. Quando se fala em escolhas, tornam-se

presentes de imediato os conflitos éticos nas suas diferentes abrangências, ou seja, na extensão em que afetam as pessoas: somente o sujeito, o grupo restrito em que vive, a sociedade mais ampla, ou a humanidade. Além dessas distintas abrangências, os conflitos podem envolver questões temporais, acerca de consequências imediatas e futuras. Tudo isto confere ao julgamento ético uma complexidade merecedora da mais cuidadosa consideração.

A ética resulta de problemas que atingem todas as áreas do agir humano. Guarda, pois, importantes intersecções com a organização social, política e econômica, bem como com o sistema de leis que regulam as relações entre cidadãos, grupos e as diversas modalidades de organização coletiva.

Aqui interessa-nos sobremaneira a forma pela qual a organização psíquica interage com as questões éticas. Se é verdade que a ética não pode ser dissociada da vida dos indivíduos e da sociedade, também é verdade que funciona em íntima associação com a estrutura e dinâmica psíquicas. Procuramos examinar as relações que *ego*, *persona*, *sombra*, *anima*, *animus* e *Self* guardam entre si e com as questões da ética. Além do enfoque estrutural e dinâmico, impõe-se também a evolução da ética na relação com o desenvolvimento da personalidade e os processos educativos.

Os aspectos que definem a diferença entre o funcionamento saudável e o patológico assemelham-se aos que diferenciam o bem e o mal na ética. Não é por acaso que a doença é frequentemente designada pela palavra “mal”, e que dizemos estar “bem” alguém que goza de boa saúde. Embora os critérios de saúde e de doença não se confundam com os da ética, algumas analogias são evidentes e procuramos aqui explicitá-las.

Não existiria problema ético sem a pressuposição de uma liberdade, associada à responsabilidade e às questões da culpa, do mérito, das punições e das recompensas. Por outro lado, nenhuma ação, nenhuma atitude se acha livre de determinantes. Como conciliar essas duas constatações? Com relação a tais interrogações, pretendemos neste trabalho, pelo menos,

encaminhar a resposta demonstrando em que consiste a liberdade, e por que liberdade e determinismo não se excluem.

Nessa parte do trabalho, retomamos alguns temas abordados na primeira parte, dessa vez à luz da Psicologia Analítica de Jung, demonstrando o quanto de contribuição ao pensamento contemporâneo o sistema por ele desenvolvido continua a nos oferecer.

Dando um *zoom* no panorama da ética para examiná-la no contexto da análise, na terceira parte abordaremos algumas implicações que os conteúdos previamente desenvolvidos têm sobre o trabalho analítico. Tratamos da ética enquanto tema terapêutico, ou seja, como um possível material de análise relacionado com o dia-a-dia do paciente, mas também no que se refere à relação terapêutica e às atitudes de cada um dos participantes do processo, aos fenômenos da transferência e contratransferência, aos limites, à questão do poder, à qualidade da escuta do terapeuta e ao ritmo do trabalho. A ética é tratada dentro da premissa da função autorreguladora do *Self*, no trabalho do analista e do paciente como totalidades em interação. Embora integre o espaço e o tempo analíticos, a ética transcende a análise para servir às exigências da vida.

A Experiência Humana do Bem e do Mal – Flashes de um Percorso

O bem e o mal permeiam a experiência humana desde os remotos tempos em que dela temos alguma notícia. Aprendemos a fazer classificações de bem e mal, certo e errado, bom e mau, ainda num tempo em que a consciência dos critérios utilizados é, para dizer o melhor, precária.

É fácil imaginar que a vida de um indivíduo dentro de um grupamento humano desprovido de quaisquer regras de comportamento tenderia a um funcionamento do tipo “cada um por si”, um caos de oportunidades e ameaças submetido, em grande parte, ao capricho do mais forte. Como todo movimento de tipo caótico, enormes quantidades de energia seriam dissipadas no entrelaço dos desejos, em disputas, ameaças, brigas, fugas e eventuais alianças. Nesse caos em incessante movimento, certas recorrências levariam a um processo de organização que, enfim, tenderia a produzir certa ordem e uma concomitante economia energética. Conforme bem descreve Edgar Morin (1977, pág. 86/87),

... sob o efeito das compulsões originais e das potencialidades organizacionais, os movimentos desordenados, desencadeando encontros aleatórios, produziram ordem e organização. ... *uma vez constituídas, a organização e sua ordem própria são capazes de resistir a um grande número de desordens. A ordem e a organização, nascidas com a cooperação da desordem, são capazes de ganhar terreno sobre a desordem.*

Morin destaca também, na dinâmica das transformações, o princípio oposto, o da desorganização, que apresenta uma face na antiorganização – nos antagonismos latentes em qualquer processo – e outra na entropia. “Este princípio significa que todo sistema é perecível, que sua organização é desorganizável, que sua ordem é frágil, relativa, mortal” (Morin, 1977, pág. 189).

Apesar de referirem-se ao processo de organização e desorganização da matéria no universo, as passagens citadas parecem valer igualmente bem para a organização de grupos

sociais na humanidade primitiva. Assim, as interações caóticas no interior dos grupos em formação tendem a gerar um processo de auto-organização, a produzir certa ordem dotada de um suficiente nível de estabilidade para se manter, ao mesmo tempo em que os antagonismos dentro da ordem construída, aliados à entropia – inevitável em qualquer funcionamento organizado – fazem surgir, do próprio âmago da ordem, a desorganização e a desordem. Isto é especialmente válido quando a organização e a desorganização dizem respeito aos complexos fenômenos ligados à ética.

Pode-se presumir que a consciência do mundo externo e dos sinais internos mais óbvios – como a fome, a sede, a dor, o prazer, o impulso sexual, a vida e a morte – tenham precedido a formulação consciente de conceitos, pois esta última não se constrói sem a base da primeira. Sendo assim, quando surgiu pela primeira vez algo semelhante ao conceito de bem e de mal, a humanidade já lidava com seus aspectos práticos havia muito tempo. Tudo o que trouxesse segurança, conforto e prazer era bom; tudo o que apavorasse, fosse desconfortável, acarretasse dor era mau. Essas palavras – bom e mau – não eram acompanhadas de uma definição construída com outros conceitos, por sua vez definidos em termos de novos conceitos, numa trama conceitual como aquela que se acha, hoje em dia, materializada nos dicionários. Seu significado derivava diretamente de um imaginário que brotava do inconsciente sob a forma de símbolos carregados de força coercitiva, entrelaçados com memórias e experiências do cotidiano. Mesmo em tempos recentes, é possível observar como acontecem algumas classificações morais em sociedades mais primitivas, embora não se possa inferir daí nenhuma conclusão definitiva sobre o funcionamento ético de grupos pré-históricos.

Supõe-se também que o homem primitivo tem sentimentos diferentes dos nossos, e outro tipo de moralidade – que ele tem, por assim dizer, um temperamento “pré-lógico”. Sem dúvida ele tem um diferente código moral. Quando questionado sobre a diferença entre bem e mal, um chefe negro declarou: “Quando roubo as esposas de meu inimigo, isso é bom, quando ele rouba as minhas, isso é mau.” Em

muitas regiões é um terrível insulto pisar na sombra de uma pessoa, em outras é um pecado imperdoável raspar uma pele de foca com uma faca de ferro, em vez de usar uma de sílex. Mas sejamos honestos. Não consideramos um pecado comer peixe com faca de aço, um homem ficar de chapéu numa sala ou saudar uma dama com cigarro na boca? Entre nós, bem como entre os primitivos, tais coisas nada têm a ver com ética. Há bons e leais caçadores de cabeças, e há outros que pia e conscientemente realizam ritos cruéis ou cometem crimes a partir de uma convicção sagrada. O primitivo não está menos pronto que nós a avaliar uma atitude ética. Seu bem é tão bom como o nosso, e seu mal é tão mau como o nosso. Somente diferem as formas sob as quais aparecem. O processo de julgamento ético é o mesmo. (Jung, 1978b, par.108)

Quando a constatação da existência do mal se apresentou à consciência, a busca por suas origens se impôs, assim como as origens de tudo o que deslumbrava a consciência – o mundo, os outros seres humanos, a caça, a agricultura, o sol, as estrelas, as intempéries... O mal precisava ter um rosto e uma história, para que seu poder não fosse tão ameaçador, para que fosse possível lidar com ele de alguma forma, sem deixar-se subjugar ou destruir.

Nas elaborações mais antigas que chegaram até nós, a questão do mal já aparece entretecida com mitos, crenças, ideias religiosas e práticas rituais, que manam das fontes arquetípicas. O transcorrer da história trouxe novas abordagens, a partir da reflexão filosófica e da investigação científica, permitindo o cultivo do diálogo entre as intuições originais de cunho mítico-religioso e a consciência crítica, uma colaboradora que pode considerar-se bastante jovem diante do longo período de nossa evolução.

Os vestígios culturais deixados pelas sociedades primitivas são tão mais escassos quanto mais se recua nos tempos que precederam a construção das civilizações. A partir dessas poucas pistas que chegaram até nós, algumas inferências podem ser feitas, suficientemente plausíveis, acerca das experiências primordiais que viriam a culminar mais tarde nos amplos conceitos de bem e de mal.

Destaque-se, para começar, a postura vertical dos paleoantropídeos, citando a maneira pela qual Mircea Eliade (1983, pág. 19) inicia seu trabalho monumental sobre a história das crenças e ideias religiosas.

Basta lembrar que a postura vertical já marca a superação da condição dos primatas. Só nos podemos manter de pé em estado de vigília. É graças à postura vertical que o espaço é organizado numa estrutura inacessível aos pré-homínidas: em quatro direções horizontais projetadas a partir de um eixo central “alto”-“baixo”. Em outros termos, o espaço deixa-se organizar em volta do corpo humano, como se estendendo na frente, atrás, à direita, à esquerda, em cima e embaixo. É a partir dessa experiência originária – sentir-se “lançado” no meio de uma extensão, aparentemente ilimitada, desconhecida, ameaçadora – que se elaboram os diferentes meios de *orientatio*; com efeito, não se pode viver por muito tempo na vertigem provocada pela desorientação. Essa experiência do espaço orientado em torno de um “centro” explica a importância das divisões e repartições exemplares dos territórios, das aglomerações e das habitações, e o seu simbolismo cosmológico.

O “mal da desorientação” expunha nossos remotos ancestrais a outros males: cair nas garras de feras predadoras, perder-se, não encontrar alimentos, ficar sem água, sentir-se desprotegido diante de terríveis ameaças desconhecidas. Em contrapartida, a postura ereta possibilitava a divisão do espaço, permitia a orientação, a segurança, a certeza de reencontrar o grupo e as fontes de abastecimento.

Com a produção de armas cortantes e perfurantes, a caça e a pesca ampliaram os recursos de sobrevivência, demandaram mais ousadia na exploração de novos espaços. As armas transformaram em inimigos potencialmente mortais os grupos que rivalizavam pela posse de bons territórios. O outro, não pertencente ao mesmo clã, tornou-se uma das frequentes figuras do mal, a ser destruída quando possível, ou apaziguada com presentes quando se revelasse mais forte.

A partir do surgimento da agricultura, as novas sociedades passaram a ter uma percepção mais nítida do tempo cíclico, da alternância das estações, das chuvas e de seus efeitos sobre a vegetação. A fertilidade da terra dependia dos habitantes do céu, de seus raios, trovões e de suas chuvas. Era importante viver em bons termos com seres tão poderosos, capazes de criar a água e o fogo. A fumaça – portadora dos odores da carne cozida – subia até os céus, numa prova de que era apreciada pelos deuses e, portanto, lhes servia de oferenda capaz de granjear sua simpatia e talvez atenuar sua severidade.

Em religiões ligadas à natureza, principalmente aquelas que se desenvolveram na África, o mal e o sofrimento – sob a forma de morte, perdas materiais, intempéries etc. – sempre tinham uma causa: a inveja de um vizinho; alguma pessoa falecida, irada com o esquecimento ou o menosprezo dos que permaneceram no mundo dos vivos, ou convencida a tomar partido em alguma disputa; inimigos mortos, em busca de vingança; divindades ou espíritos insatisfeitos diante de pessoas e grupos culpados (Hellern, Notaker e Gaarder, 2000).

O comportamento, em sociedades primitivas, nem sempre é justificado mediante reflexões acerca do bem individual ou comum. Certas coisas não podiam ser feitas e ponto final!

A palavra polinésia *tabu* (*tapu*) é um conceito para designar o “especialmente marcado”, o “realçado” e “o excetuado”, em oposição ao comum (*noa*). Em decorrência disso designa-se por tabu a condição extraordinária de uma pessoa ou de alguma coisa. Este conceito, introduzido na literatura científica pelos relatos de viagens de J. Cook, significa, na prática, “proibido”, “interdito” ou “deve ser evitado”. Na Polinésia, proibições atingem, entre outras, determinadas pessoas: p. ex., caciques, sacerdotes, celebrantes no ritual, mulheres menstruadas, mulheres grávidas, enfermos e mortos. (...) Transgressões dos preceitos do tabu podem, em parte, acarretar reações ameaçadoras da vida por parte do poder sobre-humano; muitas vezes, porém, bastam purificações rituais para livrar-se de poluições (Konig e Waldenfels, 1998, pág. 564).

Nas diversas mitologias, o bem e o mal são praticados por deuses e heróis, tanto uns como outros sujeitos às mesmas paixões que se apoderam dos homens. As histórias não têm cunho exemplar e em geral não parecem propor uma explicação para o surgimento do mal no mundo.

Qual será a origem do mal para cada uma das grandes religiões, aquelas que mobilizaram milhões de pessoas e datam de muitos séculos?

Começemos pelo hinduísmo. Iniciado provavelmente nas antiquíssimas cidades de Harapa e Mohenjo-Daro, há mais de cinco mil anos, o hinduísmo sofreu transformações sob a influência dos árias, do budismo, e, posteriormente, da religião e da filosofia europeias. Para o hindu, o homem constitui-se do mesmo espírito primordial de que emana o universo.

Sua verdadeira essência é divina. O tempo, o espaço, a energia e a matéria surgem como manifestações da divindade, em versões cada vez mais densas e cada vez mais esquecidas de suas origens. Esse esquecimento, essa ignorância, leva-nos a acreditar na substancialidade deste mundo de aparências, gerando *maya*, a grande ilusão, que constitui a fonte de todo o mal praticado pelo ser humano e, ao mesmo tempo, a oportunidade de sua libertação, de sua reidentificação com a realidade absoluta. As ações praticadas dentro desse mundo ilusório, quando revelam respeito pela vida e fidelidade às práticas religiosas, são consideradas boas e trazem consequências benéficas em futuras encarnações, pela inexorável lei do carma, encaminhando o indivíduo para a sua libertação final do ciclo de renascimentos, até a conquista da total consciência de sua identidade com *Brahma*, o Ser Primordial. Já as ações que ferem a outrem, destroem a vida e desrespeitam as práticas religiosas são más e acarretam renascimentos em condição inferior. As normas sobre o bem viver são ensinadas aos homens pelos avatares, que são encarnações do próprio Deus, que assume conscientemente a condição humana, ou por mestres que compreenderam e praticaram os ensinamentos divinos. A cada vinte e quatro mil anos solares – a cada vinte e quatro mil translações da Terra ao redor do Sol – este realiza um ciclo equinocial completo, em cuja primeira metade o Sol se afasta da sede do poder criativo de *Brahma*, percorrendo quatro eras ou *yugas*, desde *Satya Yuga*, o auge da espiritualização e da luz, passando por *Treta Yuga* e *Dwapara Yuga* até *Kali Yuga*, a era trevosa da materialidade extrema. Na segunda metade do ciclo, o Sol volta a se aproximar gradualmente de seu centro de espiritualidade, percorrendo as mesmas eras na ordem inversa.

Durante o Arco Ascendente de cada ciclo, quando o sistema solar, numa evolução rumo ao interior, começa a mover-se para mais perto do ‘Grande Centro’ do Espírito, há um desdobramento gradual de qualidades espirituais e intelectuais, que alcança o zênite de iluminação em *Satya Yuga*, ou Era Espiritual. A sombra da ilusão começa então lentamente a eclipsar a luz do conhecimento durante o Arco Descendente até *Kali Yuga*, ou Era Material, mais distante do Espírito. (Yogananda, 1995, pág. 425)

Após incontáveis ciclos equinociais sucedendo-se numa espiral evolutiva, umas centenas de trilhões de anos, de acordo com antigos *rishis*³, conclui-se uma Era de Brahma, quando o universo inteiro volta a ser absorvido dentro do puro espírito, restando apenas as sementes espirituais do universo seguinte, que emerge do estado latente para o manifesto após um período de imobilidade total em que o próprio tempo desaparece. A alternância dos ciclos de exteriorização e interiorização do universo é denominada respiração de *Brahma*. Quando *Brahma* exala, o universo vem à existência; quando *Brahma* inala, o universo retorna às suas origens. Assim, ele é criado e recriado infinitas vezes. Com que propósito? Trata-se de *lila*, o brinquedo divino, o jogo com que Deus se entretém a si mesmo.

Bastante aparentado ao hinduísmo, o budismo também se desenvolveu na Índia, espalhando-se para a China, o Japão e para o resto do mundo. Tal como o hinduísmo, atribui ao carma acumulado em função de atitudes uma longa série de reencarnações até que a libertação final seja alcançada pelo abandono da ignorância, da crença no que quer que seja de permanente, e pelo esgotamento do carma – a lei da ação e reação. O carma budista não é igual ao do hinduísmo, pois não existe um “eu” que seja o seu portador. É a cadeia de causas e efeitos, que faz cada fenômeno brotar dos que o precederam, e o torna, por sua vez, a origem de novos fenômenos.

Num aspecto importante, porém, os ensinamentos de Buda são diferentes do consenso indiano em geral. O hinduísmo acredita que o homem tem uma *alma individual eterna (atmā)*, a qual sobrevive de uma existência para outra. Assim como uma pessoa descarta suas roupas velhas e gastas, a alma vai se revestindo de outros corpos, sempre renovados. É a *alma* do homem – seu *eu* mais íntimo – que está acorrentada à reencarnação. A alma do homem também é considerada idêntica, total ou parcialmente, ao *espírito universal (Brahman)*.

Buda rompe radicalmente com essa doutrina ao negar que o ser humano tenha alma e ao rejeitar a existência de um espírito universal. De acordo com o budismo, a alma é tão fugaz como tudo o mais neste mundo. O fato de um homem achar que é um “eu”, ou uma alma, baseia-se na ignorância, e essa ignorância tem consequências graves, uma vez que promove o desejo, e é o desejo que cria o carma do indivíduo (Hellern, Notaker e Gaarder, 2000, Pág. 55).

³ Rishis – Santos videntes, no hinduísmo.

O budista não conta propriamente com mandamentos, mas com instruções. A fonte do mal não é, portanto, uma desobediência a quaisquer leis divinas. É a crença ilusória num “eu” permanente que torna o homem escravo de seus desejos – matriz de sua cobiça e destrutividade, que multiplica o sofrimento para ele próprio e para os demais seres. A ética budista volta-se para a libertação viabilizada pelas quatro nobres verdades: 1) O sofrimento existe. O sofrimento acha-se presente no nascer, no envelhecer, no adoecer, no morrer, na separação daqueles que amamos, na proximidade dos que não queremos etc. 2) A causa do sofrimento é o desejo. Aqui, o desejo é a ilusão de que o prazer e a satisfação podem ser conquistados e mantidos, é a busca por permanência, é até mesmo a tentativa de fugir à vida pelo niilismo ou pelo suicídio. 3) O sofrimento cessa quando cessa o desejo. 4) Isto se consegue pela prática do caminho óctuplo: compreensão correta; pensamento correto; fala correta (não mentir, não ferir o outro com palavras, saber conservar o silêncio); ação correta (não agredir nenhum ser vivo, não roubar, não ser sexualmente promíscuo, não se intoxicar com álcool ou drogas); meio de vida correto; esforço correto; correta reflexão; correta introspecção.

As quatro verdades e os oito aspectos do caminho guardam entre si uma relação de interdependência. Não dá para atender a alguns deles e ser parcialmente budista. A exclusão de um item torna sem sentido os demais. A palavra “correto” parece vaga demais só porque não tem um significado unívoco. Para compreendê-la “corretamente”, precisamos lembrar que a senda óctupla foi também chamada de “o caminho do meio”. Essa expressão provavelmente alude aos equívocos do extremismo e da unilateralidade. Não se confunde com um equilíbrio imóvel, nem com o quietismo. O moralismo e o puritanismo não se acham presentes no caminho do meio, porque são duas formas de ilusão. Desapegar-se dos sentidos não implica negá-los, significa admitir a impermanência de quaisquer gratificações sensoriais e restituí-las a seu dinamismo mais amplo dentro do movimento da vida. Longe de um

empobrecimento da sensação, a proposta budista lhe restitui a intensidade e o significado. O budismo não é pessimista. Propõe que se trate a questão do sofrimento como o faz um médico: buscando sua causa – neste caso, a ilusão da permanência, que dá origem aos apegos e frustrações. Quando isto é percebido com clareza, a vida se torna fascinante e os seus desafios podem ser enfrentados com maior senso de realidade.

Citemos agora o rei de Còssala, que disse serem os discípulos de Buda, ao contrário dos das outras seitas (que lhe pareciam desfigurados, grosseiros, sem presença e esqueléticos), “alegres e cheios de vida, felizes e entusiasmados, apreciando a vida espiritual, satisfeitos, livres de ansiedade, serenos, pacíficos e vivendo com o coração das gazelas”, ou seja, com o coração leve e livre (Garcia, 2010, pág. 24).

Cabem aqui, também, algumas considerações acerca do taoismo, uma tradição de origem antiquíssima, sistematizada aproximadamente no ano 150 A.C. Toda tentativa de apresentar uma religião ou filosofia em poucos parágrafos enfrenta limitações de caráter intransponível. Isto se aplica em especial ao taoismo, que não é religião nem filosofia no sentido estrito dessas palavras, mas antes uma visão de mundo e o estilo de vida que dela decorre. Tal dificuldade não deve, entretanto, impedir o esforço de extrair do taoismo algumas reflexões sobre a ética nele implicada.

O pensamento ocidental dedicou-se a um processo analítico, a discernir elementos – objetos, eventos etc. – bem como a identificar as complexas teias de relação que entre eles estabelecem vínculos dinâmicos recíprocos. Já o taoismo busca uma sintonia com o *Tao*, o todo indissociável dos dinamismos que nele se acham incluídos. Enquanto que as categorizações ocidentais destacam atributos excludentes capazes de identificar um objeto, todos os atributos fazem parte do *Tao*, inviabilizando qualquer tentativa de descrevê-lo.

É impossível e até empobrecedor tentar uma definição para o Tao. No entanto, por metáforas e aproximações, pode-se formar uma ideia do que seria o Tao para os taoistas. [...] está associado a um caminho, à essência de tudo o que compõe o cosmos, e ao mesmo tempo, à energia impessoal que o criou. Ao contrário do Deus judaico-cristão, que possui características patriarcais, o Tao é mais associado ao

materno que, pela passividade, tudo gera e nutre. Entre suas principais qualidades, destaca-se a eterna mudança, que o sábio procura compreender e acompanhar (Bloise, pág. 34).

A essência que subjaz à inesgotável variedade do cosmos manifesta-se por meio de infinitos pares de opostos – Yin e Yang – em permanente movimento. Nada existe, na realidade manifesta ao sujeito, nem mesmo no próprio sujeito que percebe o mundo, nada existe que não envolva Yin e Yang. Impossível suprimir um sem destruir o outro, porque se trata de opostos interdependentes.

O indivíduo alcança a melhor expressão de suas potencialidades quando se harmoniza com o fluxo do *Tao*, não necessariamente quando segue princípios, leis ou mandamentos, úteis é verdade, enquanto tentativas de aproximação ao movimento do *Tao*, mas que, ao se enrijecerem, dissipam energia, agridem a vida, geram o crime e a doença.

Outra concepção taoista merecedora de destaque por sua correlação direta com as questões da ética diz respeito ao *Wu Wei* – não-ação – que não deve ser confundido com inércia.

Wu Wei pode ser resumido nas atividades que sejam essenciais a uma situação. Nela não se desperdiçam esforços, mas se responde a necessidades e exigências do momento. Esse tipo de ação não é premeditado, nem excessivo ou ganancioso (Bloise, pág. 48).

Um par de opostos que pode ilustrar de forma privilegiada o olhar taoista é a flexibilidade e a firmeza. Bloise (pág. 240) faz referência ao mestre Liu I-Ming para elucidar o significado e as relações entre essas duas polaridades.

Para o mestre, o primeiro passo para construir a “casa espiritual” deve ser dado no sentido de estabilizar a firmeza (Yang), caracterizada pela força, decisão, agudeza e energia. Quando falta a firmeza, o indivíduo mostra-se ansioso, hesitante, com baixa concentração e perseverança, dispõe de pouca energia para o desenvolvimento, teme o fracasso e é assolado por dúvidas insolúveis.

Para Liu, a flexibilidade (Yin) apresenta-se na docilidade, simplicidade, humildade, capacidade de submeter-se e doar-se aos outros. É pela prática da flexibilidade que abandonamos o egoísmo e as fixações para tornarmo-nos receptivos ao *Tao*. Se a

casa espiritual deve ser iniciada pela firmeza, suas bases ruirão caso falte a flexibilidade.

Poderíamos acrescentar que, enquanto um dos polos for sistematicamente valorizado em detrimento do outro, há uma predisposição à dissonância em relação ao *Tao*. A flexibilidade sozinha perderia todo sentido. O próprio universo físico deixaria de existir, pois a matéria depende da firmeza, demanda ligações firmes entre seus elementos constituintes. A firmeza, sem a flexibilidade, faria cessar o movimento e, portanto, também implicaria a não-existência da matéria, pois matéria e energia são facetas da mesma realidade, não existindo, a rigor, matéria inerte. Aplicados à conduta, esses opostos assumem importância primordial para a ética. As intuições do taoísmo alimentaram descobertas da Psicologia Analítica e esta, por sua vez, oferece valiosa contribuição para se entender o taoísmo dentro das referências ocidentais.

Para o judaísmo, o mal surgiu no mundo a partir da primeira desobediência a Deus, praticada pelo casal primordial Adão e Eva. Eles haviam sido criados puros e bons, no Jardim do Éden, onde podiam desfrutar de inúmeras permissões e deviam respeitar uma única interdição: Não comer do fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal, sob pena de serem entregues à morte. Mas a serpente convenceu Eva a desconsiderar as ordens divinas, diante da promessa de que ela e Adão se tornariam iguais a Deus, conhecendo o bem e o mal. Atraída pelo aspecto do fruto e seduzida pelos argumentos da serpente, Eva mordeu o pomo e compartilhou-o com Adão, a essa altura também fascinado como ela pela perspectiva ainda obscura do conhecimento.

Vergonha, culpa, perda da naturalidade foram as primeiras consequências, seguidas pela determinação divina de que precisariam ganhar o pão com o suor do rosto, a mulher pariria com dor e a humanidade estaria sujeita à morte. Expulsos do Éden, Adão e Eva amargaram a experiência de perder o filho Abel, assassinado pelo seu irmão Caim, invejoso

do fato de as oferendas de Abel serem acolhidas por Deus enquanto que suas próprias ofertas eram rejeitadas.

A partir da desobediência primordial, todos os homens nascem com a mancha do pecado, propensos por isso à prática do mal. A maldade chega a tal ponto que Deus opta por destruir o mundo sob um dilúvio universal, do qual são salvos Noé, sua família, e um casal de cada espécie animal. A humanidade se multiplica e torna a cair no mal. Sodoma e Gomorra, diante de sua iniquidade, são destruídas pelo fogo caído do céu. A Torre de Babel é derrubada e, com ela, a pretensão humana de subir aos céus, numa reedição da tentativa adâmica de tornar-se igual a Deus. Abraão sai da Terra de Ur, instado por Deus. Satisfeito com sua obediência, Deus firmou com ele uma aliança estendida a toda a sua descendência. A fidelidade de Abraão chegou ao ponto de predispor-se a sacrificar Isaac, o filho da promessa, a pedido de Deus. Inicia-se a longa saga do povo eleito, escravizado no Egito, liberto, conduzido à Terra Prometida e contemplado com as Tábuas da Lei contendo as instruções divinas. Com o advento dos profetas, a lei adquiriu o *status* de referência para a compreensão dos desafios inerentes a cada momento da história. Uma espécie de jurisprudência multiplicou os dispositivos legais derivados do Decálogo. Poder-se-ia dizer que a vida de um judeu era pautada, até o detalhe, por meticulosas prescrições e proibições.

O cristianismo, herdeiro direto do judaísmo, aceita a mesma explicação para a origem do mal. Jesus simplifica e aprofunda o complicado sistema ético dos judeus, segundo relata Mateus no capítulo 22, versículos 34 a 40 (Bíblia Sagrada, 2001), destacando, de dentro da própria lei judaica, dois mandamentos, o cerne de onde brotam as demais prescrições.

Os fariseus ouviram dizer que Jesus tinha feito calar os saduceus. Então se reuniram, e um deles, um doutor da Lei, perguntou-lhe, para experimentá-lo: “Mestre, qual é o maior mandamento da Lei?” Ele respondeu: “ *Amarás o Senhor, teu Deus, com todo o teu coração, com toda a tua alma e com todo o teu entendimento!*” Esse é o maior e o primeiro mandamento. Ora, o segundo lhe é semelhante: *Amarás teu próximo como a ti mesmo*. Toda a Lei e os Profetas dependem desses dois mandamentos”.

Em outra passagem – de acordo com João 15, 12-13 (Bíblia Sagrada, 2001) – Jesus apresenta a essência de toda a ética por ele proposta: “Este é o meu mandamento: amai-vos uns aos outros, assim como eu vos amei. Ninguém tem amor maior do que aquele que dá a vida por seus amigos”.

Esse trecho “como eu vos amei” propõe, como critério ético supremo, a imitação de Cristo, não enquanto pretensão egoica de igualar-se à divindade, pois isto seria simplesmente a repetição da tentativa de construir a Torre de Babel – o equivalente à atitude prometeica de se apoderar, para fins pessoais, do fogo sagrado dos deuses, nem uma imitação caracterizada pela repetição de seus comportamentos ou palavras, dissociada de qualquer contexto. Diante das encruzilhadas da vida, a imitação consiste em se inspirar nas prováveis escolhas que Cristo, aquele que é plenamente ele mesmo, faria em idênticas circunstâncias.

Para o islã, o Corão é o livro sagrado que traz a palavra direta de Alá, sendo a instância suprema em qualquer julgamento. Todos os homens são pecadores, exceto o profeta Maomé. Portanto, sua vida pode servir de exemplo em qualquer situação para a qual o Corão não seja explícito. Trata-se da *suna*, reunida nos escritos do *Hadith*, que mostram o exemplo do profeta. *Ijma*, o consenso dos sábios, e *Ijtihad*, a razão, servem para elucidar as outras questões, sempre tendo em vista a adequação ao espírito do Corão. Dentro do islã, as práticas mais importantes, consideradas os Cinco Pilares, são: A expressão da fé; a prece regular; ajuda aos pobres; jejum; e peregrinação (Wilkinson, 2011, pág. 134).

As religiões semíticas – judaísmo, cristianismo e islamismo – são teocêntricas e acreditam na existência de um mal substantivo, a desobediência a Deus, o pecado. Tudo o que Deus produziu é bom. O mal no mundo vem do homem.

A mais antiga autoridade de todas para o posterior axioma “Todo o bem vem de Deus; todo o mal, do homem” é Taciano (segundo século), que diz: “Nada de mau foi criado por Deus; nós mesmos criamos toda maldade” (Jung, 1978a, par. 81).

Se tudo o que Deus produziu é bom, de que forma o mal pode provir do homem, também obra divina? Os teólogos buscaram sair desse impasse negando a existência substantiva do mal e conceituando-o como *privatio boni*, privação do bem. Explicar de que forma alguém poderia estar privado do bem ainda antes de praticar o mal, eis uma questão que parece não ter sido jamais explicada a contento.

O motivo por muito tempo invocado para levar o homem à prática do bem e dissuadi-lo do mal é o medo do castigo no inferno, associado ao desejo de recompensa no céu. Entretanto, esta é considerada uma forma inferior de espiritualidade por pessoas como Teresa d'Ávila, João da Cruz, Francisco de Sales, Teresa de Lisieux e inúmeros outros, que situam o amor de Deus como a suprema motivação para o agir humano.

As leis de origem espiritual fundamentam-se no princípio da autoridade. Deus é o dono absoluto do destino humano e suas ordens são inquestionáveis. Mas tal autoridade divina não é exercida diretamente por Deus. Ela chega aos povos por meio de um mediador, uma personalidade inspirada e se exerce na medida em que consegue legitimar-se, conquistar credibilidade acerca de sua origem divina. Qualquer tentativa deliberada de simular uma origem divina tem escassas probabilidades de acolhimento coletivo. A personalidade inspirada realmente viveu uma experiência, bem além de sua capacidade de produção egoica, uma experiência capaz de responder às dramáticas necessidades de um povo.

A pretensão de autoridade não é naturalmente suficiente em si mesma para estabelecer uma verdade metafísica. Sua autoridade deve também ser sustentada pela igualmente veemente necessidade da multidão. Como essa necessidade surge sempre de uma condição de angústia, qualquer tentativa de explanação terá que examinar a situação psíquica dos que se deixam convencer por uma asserção metafísica. Resultará que as afirmações da personalidade inspirada tornaram conscientes apenas aquelas imagens e ideias que compensam a angústia psíquica geral. Essas imagens e ideias não foram pensadas ou inventadas pela personalidade inspirada, mas

“aconteceram” a ela como experiências, e ela se tornou, por assim dizer, sua vítima voluntária ou involuntária (Jung, 1989c, par. 785).

A ética não se deixa capturar nem esgotar pelas leis religiosas, como é fácil constatar, simplesmente observando o funcionamento de sociedades rigidamente teocráticas. As exigências do corpo são, com frequência, associadas ao mal, sob a forma de gula, vício, desorganização sensual, disputas e morte. Parece adequado refreá-las e estancar o mal pela raiz. Jung (1977, par. 35) destaca os riscos de tal atitude: “(...) a moralidade ascética da cristandade deseja libertar-nos, mas ao risco de desorganizar a natureza animal do homem no mais profundo nível”.

Por outro lado, se desejarmos preservar a natureza animal do homem pela mera inversão dos valores – do espiritual para o corporal – o dilema estará igualmente longe de uma solução.

Nietzsche sem dúvida sentiu muito profundamente a negação cristã da natureza animal, e buscou por isso uma inteireza humana mais elevada, além do bem e do mal. Mas aquele que critica seriamente as atitudes básicas da cristandade também abre mão da proteção que elas lhe propiciam. Ele se entrega irresistivelmente à psique animal. É o momento do frenesi dionisíaco, a manifestação avassaladora da “besta loira”, que se apodera da alma incauta com inomináveis arrepios (Jung, 1977, par. 40).

Parece que um dos empreendimentos mais tenazes do homem ao longo de sua história foi a procura pela “solução final”, a formulação de um código moral completo, capaz de servir de orientação segura diante dos dilemas que constantemente o assaltam. Tal objetivo nunca foi, e provavelmente nunca será, alcançado.

... o que hoje nos parece um mandamento moral amanhã será lançado dentro do cadinho e transformado, de tal modo que no futuro, próximo ou distante, pode servir

como base de novas formações éticas. Deveríamos ter aprendido da história da civilização que as formas de moralidade pertencem à categoria de coisas transitórias (Jung, 1989a, par. 667).

O fato de ainda não termos sido bem-sucedidos na realização do sonho de desenvolver um código ético universal não significa que o esforço tenha sido aplicado em vão. Até mesmo a constatação da impossibilidade de formular tal código pode ser considerada como um achado de grande valor. Voltaremos a essa questão.

Os desafios da realidade continuam a exigir que nos posicionemos. Uma sociedade não pode estruturar-se com base em atitudes legitimadas por julgamentos individuais. Leis válidas para todos são imprescindíveis. O ordenamento jurídico não costuma reivindicar o *status* de verdade filosófica suprema, contentando-se com o papel de regulador da convivência na sociedade organizada, diante de situações reais e com vistas a definir e resguardar os direitos de todo cidadão. A alegação de suas imperfeições não serve de justificativa para que o desconsideremos em nome de uma capacidade ética natural, que certamente possuímos, mas ainda não desenvolvemos suficientemente.

Ainda somos tão sem educação que precisamos realmente de leis externas, e de um chefe ou um Pai supremo, que nos mostrem o que é bom e a coisa certa a fazer. E porque ainda somos tais bárbaros, qualquer confiança nas leis da natureza humana nos parece um naturalismo perigoso e sem ética. Por que isso? Porque, sob o fino verniz da cultura, não se doma a besta selvagem enjaulando-a. *Não há moralidade sem liberdade.* Quando o bárbaro solta a besta dentro dele, não há liberdade mas escravidão. A barbárie deve ser vencida antes que a liberdade possa ser conquistada. Isso acontece, em princípio, quando a raiz básica da moralidade e sua força motriz são sentidas pelo indivíduo como constituintes de sua própria natureza e não como restrições externas. De que outro modo o homem atingirá essa compreensão a não ser através do conflito de opostos? (Jung, 1990a, par. 357)

A religião e o Direito sempre lançaram mão da reflexão filosófica. Enquanto as leis – religiosas ou jurídicas – voltam-se principalmente para uma orientação geral nas

situações concretas da vida, a filosofia ética busca identificar, se possível, os valores e princípios subjacentes à lei e à moral e que podem iluminar do alto as diversas formas de conflito geradas pela dinâmica da realidade. Em si mesmos, esses valores e princípios pouco valem. Seu poder de orientação evidencia-se quando iluminam critérios valorativos em face dos dilemas concretos que a vida nos apresenta. Trazemos alguns princípios éticos – destacados por Hellern, Notaker e Gaarder (2000, pág. 273 e 274) – e estabeleceremos, para cada um deles, uma possível relação com a temática das oposições, conflitos e dilemas, bem como a perspectiva de solução que encaminha.

Ama a teu próximo como a ti mesmo. O assim chamado amor próprio, quando se exerce dentro da premissa de que meu desejo somente poderá ser satisfeito às custas da insatisfação de outrem – que adota a mesma premissa – é a matriz da rivalidade e da competição, facilmente transformadas em alguma forma de destrutividade recíproca. Esta pode ser a descrição de um modelo presente em grande número de situações cujas consequências são sentidas como más, erradas, com frequência contrárias aos desejos de toda uma coletividade. O princípio sugere uma outra dinâmica: Ao invés da satisfação excludente, propõe, sempre que possível, uma satisfação compartilhada. Ao invés do desperdício de energias num conflito em que grande parte das forças se anulam, experimentar alguma forma de cooperação em que as forças se potencializem.

Trata os outros como gostarias de ser tratado. É como se fosse um passo para a concretização do princípio anterior. Na prática, amar o próximo como nós mesmos significa tratá-lo como gostaríamos de ser por ele tratados. Ao invés de demandas ou exigências cruzadas, ofertas cruzadas. As primeiras criam resistências e oposições; estas alimentam a confiança e despertam a gratidão.

Age apenas segundo aquela máxima que possas querer que se torne uma lei universal. Este princípio, enunciado por Kant, afina-se com os dois precedentes de maneira sutil. A máxima de obter satisfação a qualquer custo, doa a quem doer, poderia ser escolhida para tornar-se uma lei universal? Se todos a adotassem, o mundo seria uma permanente guerra, ninguém poderia afrouxar a vigilância. Dentro em muito pouco tempo, os níveis de estresse subiriam a patamares patologizantes e revelar-se-iam insustentáveis. Então, as máximas que podem tornar-se leis universais com as melhores perspectivas, ao invés de exacerbarem os interesses egoicos, buscam relativizá-los, harmonizá-los com as atitudes de respeito e valorização do outro.

Age de maneira a trazer o maior contentamento para o maior número possível de pessoas. Enquanto que o segundo princípio aponta para um meio de praticar o primeiro, este que acaba de ser citado enuncia o critério para discernirmos o grau em que uma determinada atitude se harmonizou com os princípios do amor ao próximo: A intensidade do contentamento que propiciamos e o número de pessoas por ele favorecidas. O equilíbrio sempre está implícito. O contentamento do sujeito que age também está em jogo, caso contrário, ele resolve a oposição “eu-outro” anulando-se, desconsiderando uma das polaridades, o que não pode ser considerado um bom resultado.

O ser humano sempre deve ser tratado como dotado de um valor intrínseco, e não deve ser usado meramente como um meio para se conseguir uma outra coisa. Este é outro princípio enunciado por Kant. Amar o outro implica reconhecê-lo como sujeito. Agir eticamente para com ele envolve respeitar sua integridade, sua integralidade. Reduzi-lo a um meio de conseguir outra coisa, reduzi-lo seja ao que for, é antiético.

A Ética e a Psicologia Analítica de Jung

Concluimos esse breve olhar ao percurso da humanidade em sua busca pela ética com a citação de alguns princípios éticos, verdadeiro ouro produzido após um longo processo alquímico em que o humano foi por incontáveis ciclos torturado, ferido, destruído, reconstituído, dissolvido, coagulado, recriado. Morreu, ressurgiu e se transfigurou ao longo das eras. Esses princípios foram a quintessência de suas reflexões, são como sóis acesos na humanidade para iluminá-la.

Mas... todo sol, ao iluminar alguma coisa, cria também uma região de sombra.

Ama a teu próximo como a ti mesmo. Ao nos empenharmos conscientemente na obediência a esse princípio e percebermos que o outro não nos ama como a ele mesmo, corremos o risco de cair no velho jogo predatório da competição cruzada. Nem sempre a frustração e a raiva podem ser expressas. Não raro permanecem como um corrosivo ácido no interior daquele semblante sorridente, que parece viver de amor. Ou então, nosso amor ao próximo, sem que nos demos conta, apoia-se na expectativa do que dele receberemos. Sem saber, usamo-lo meramente como um meio para conseguirmos outra coisa.

Algo parecido pode ocorrer em relação a cada um dos outros princípios. Talvez persigamos a sua realização na melhor das intenções, sem percebermos o quanto existe aí de atendimento a outras necessidades: autoestima, conquista da admiração do semelhante, conquista de vantagens neste mundo ou “no outro”.

O inconsciente participava da questão ética, sem nenhuma dúvida, mas não era levado em conta conscientemente. Foi nesse hiato que entrou a Psicologia Analítica, criada por Carl Gustav Jung, trazendo uma nova compreensão revolucionária no campo da ética.

Visitemos esse mundo novo, recém-descoberto.

A consciência acreditava descobrir a natureza do bem e do mal por seus próprios esforços, ou receber a revelação da divindade. Sem a pretensão de reduzir a divindade ao inconsciente – equívoco por mais de uma vez rechaçado pelo próprio Jung – a crença numa revelação divina tem bases inconscientes, assim como qualquer revelação ou comunicação que nos chegue a partir do outro. Quando o outro me diz alguma coisa, posso ter consciência do que ele me disse, mas não conheço (apenas posso presumir) o que se passou dentro dele para que produzisse a sua declaração. A consciência percebe o inconsciente como “outro”. Usando uma metáfora corporal, os olhos podem ver o restante do corpo, na superfície, mas não podem ver os processos internos que lhe permitem usar a visão; nem podem ver-se a si mesmos, mas tão somente uma imagem de si projetada num espelho e que para eles retorna como “o outro”. Ao se aproximar do inconsciente, a consciência vai perdendo contornos e uma parte de sua capacidade de identificar e classificar objetos. Ela não pode ver o inconsciente – que é o próprio olho pelo qual ela vê. Obviamente, a consciência não pode ver o que, por definição, lhe é invisível. Mas ela pode explorar os seus limites, lá onde ela nasce, morre, e se renova.

Em seu trabalho de captar, a consciência é ativada pelos contrastes, pelo jogo dos opostos. Vemos uma paisagem pelos contrastes de claro-escuro e pelas diferenças cromáticas. Se tudo tivesse a mesma cor e o mesmo tom, não poderíamos ver. Nada se transformaria em consciência sem o encontro de opostos. O jogo consciente-inconsciente assemelha-se à relação entre figura e fundo. A figura corresponde ao polo percebido conscientemente contra o fundo inconsciente da polaridade oposta. Consciente e inconsciente são complementares e contrastantes. Aliás, inconsciente é o que a consciência não vê. Tudo o que não produz um contraste identificável é como se não existisse para a consciência, incapaz de captar o que não consegue diferenciar. Toda a energia capaz de gerar movimento provém da cooperação de

opostos, quer se trate do positivo e do negativo na geração de energia elétrica ou do par matéria-espaco na base da gravitação.

A tensão dos opostos que torna possível a energia é uma lei universal, adequadamente expressa no *yang* e *yin* da filosofia chinesa. Bem e mal são sentimentos de valor do âmbito humano. O que acontece para além disso está além de nosso julgamento. Deus não pode ser captado com atributos humanos (Jung, 1989b, par. 291).

Onde existir o jogo das forças de atração e repulsão, ali se encontra a interação de opostos. Imaginemos uma mistura indistinta de água e óleo. Essas duas substâncias, por assim dizer, se “repelem”, enquanto cada uma delas “atrai” a semelhante. Há um movimento, na mistura, de separação entre opostos e união de semelhantes. Imaginemos, agora, outra mistura feita de pequenas partículas metálicas, algumas com carga positiva e outras com carga negativa. Outro movimento surgirá: de repulsão entre semelhantes e de atração entre opostos. Tanto num caso como no outro, o movimento ocorrerá, exceto onde o fluxo for impedido por uma “parede” isolante. De maneira similar, o jogo de opostos na psique tende à organização de conteúdos, mediante processos comparáveis aos que os alquimistas postulavam para a matéria em transformação, a *separatio* e a *coniunctio*. “Os fatores que vêm juntos na *coniunctio* são concebidos como opostos, seja confrontando-se um ao outro em inimizade, ou atraindo-se um ao outro em amor” (Jung, 1989c, par. 1).

Uma das propriedades dos pares de opostos é a interdependência das polaridades. Se um objeto é frio, ele o será com relação a outro considerado mais quente do que ele. Claro-escuro, forte-fraco, grande-pequeno são exemplos de polaridades dentro de uma gama infinita. O próton é considerado pequeno em comparação com o átomo ou com a estrela, mas é grande se for comparado ao elétron. Os pares bem-mal, na ética, também se explicitam mutuamente. A interdependência dos opostos parece ir além do universo conceitual e definir o

próprio mundo da experiência. Se a personalidade adere conscientemente a um dos polos, o polo oposto é ativado no inconsciente.

... não há posição sem sua negação. Onde há fé, há dúvida; onde há dúvida, há credulidade; onde há moralidade, há tentação. Só os santos têm visões diabólicas, e os tiranos são escravos de seus camareiros.

... Isso pode ser facilmente visto em pessoas com complexo de inferioridade. Eles fomentam uma pequena megalomania em algum lugar.

... O fato de que os opostos apareçam como deuses deriva do simples reconhecimento de que são extremamente poderosos (Jung, 1989b, par. 791).

No jogo das oposições, muitas vezes a consciência percebe um aspecto desejável numa das polaridades, que por isso recebe as boas vindas e tem a oportunidade de explicitar-se com clareza, enquanto que o polo oposto, ignorado ou rejeitado, não sendo agraciado com a condição de favorito, perde a chance de oferecer os seus préstimos e comporta-se como um clandestino amargurado. Qualquer unilateralidade da consciência tende a despertar, de imediato, o seu oposto no inconsciente.

... Uma vez fui consultado por uma senhora muito distinta – distinta não somente por sua conduta irreprochável, mas também por sua atitude intensamente “espiritual” – a propósito de seus sonhos “revoltantes”. Seus sonhos de fato mereciam esse epíteto. Ela produzia toda uma série de imagens oníricas de extremo mau gosto sobre prostitutas bêbadas, doenças venéreas e muito mais. Ela estava horrorizada por tais obscenidades e não podia compreender por que ela, que sempre se empenhou ao máximo pelo que há de mais elevado, deveria ser assombrada por essas aparições do abismo. Ela poderia ter perguntado igualmente por que os santos estão expostos às mais vis tentações. Aqui o código moral desempenha o papel contrário – se é que desempenha algum papel. Longe de proferir exortações morais, o inconsciente se compraz em engendrar qualquer imoralidade concebível, como se só tivesse em mente o que fosse moralmente repulsivo. Experiências desse tipo são tão comuns e tão regulares que mesmo São Paulo confessaria: “ ‘Pois não faço o bem que quero, mas faço o mal que não quero’ (Rom. 7:19)” (Jung, 1978b, par. 834).

Confrontada pelos próprios insucessos, a consciência é forçada a reconhecer seus limites; auxiliada pela memória, percebe mudanças, constata que já não vê o mundo da mesma forma que antes, e começa a suspeitar de suas certezas absolutas, predispõe-se a acolher visões diferentes que vêm do outro, até mesmo do “outro” dentro dela.

O diálogo entre a consciência e o inconsciente sempre nos acompanhou, mas só recentemente começamos a nos dar conta de sua existência. O negativo, por assim dizer, de nossas vivências pessoais conscientes e peculiares é o nosso inconsciente pessoal. E ele, por sua vez, só pôde estruturar-se e produzir consciência devido a um modo de funcionamento psíquico de base, comum a toda a humanidade, o inconsciente coletivo.

A fim de esclarecer o conceito de inconsciente coletivo, Jung lança mão de uma analogia. Em cada ser humano, o corpo é único: Não houve, não há e certamente não haverá dois corpos absolutamente iguais. No entanto, é possível estudar anatomia e fisiologia porque a estrutura e dinâmica do corpo humano é coletiva, quer dizer, basicamente a mesma para toda a espécie. Também há uma estrutura e dinâmica psíquica de base, comum à humanidade, com tendências e predisposições similares entre os indivíduos, apesar das variações que os tornam únicos.

A fim de tornar esse estranho fato mais inteligível ao leitor, deve-se assinalar que, assim como o corpo humano mostra uma anatomia comum acima de todas as diferenças raciais, assim também a psique humana possui um substrato comum que transcende todas as diferenças de cultura e consciência. Chamei a esse substrato de inconsciente coletivo (Jung, 1983, par. 11).

Se extraíssemos uma imagem instantânea da multidimensional teia psíquica, ela revelaria “desenhos” conscientes e outros fora da consciência. Entre esses, haveria os que foram configurados em íntima conexão com a história do indivíduo e que constituem seu

inconsciente pessoal. A organização do inconsciente pessoal obedece a dinamismos antigos – o inconsciente coletivo – que antecedem o indivíduo, e que ele compartilha com todos os que o precederam, com ele coexistem ou a ele sucederão.

O inconsciente coletivo modela as vivências individuais, em grande parte inconscientes, que constituem a história de cada um, bem como o surgimento e desenvolvimento da consciência – também ela dotada de aspectos coletivos e individuais. Se considerarmos que o inconsciente humano se desenvolveu a partir de dinamismos animais ao longo da evolução, constatamos que a humanidade compartilha com outras espécies animais não apenas funções orgânicas, como também tendências primordiais a certos comportamentos ligados à autopreservação e perpetuação da espécie.

... os conteúdos do inconsciente coletivo não são apenas os resíduos de modos de funcionamento arcaicos, especificamente humanos, mas também os resíduos de funções originadas na ancestralidade animal do homem, cuja duração no tempo foi infinitamente maior que a época relativamente breve da existência especificamente humana (Jung, 1977 §159).

Todo o psiquismo individual, quer se traduza nas qualidades consideradas como as mais excelsas virtudes, quer engendre os mais abomináveis vícios, desdobrou-se da psique coletiva, das matrizes comuns à humanidade, que não comportam em si mesmas as categorias de vícios e virtudes, mas as antecedem. Embora possamos reconhecer que levamos conosco a dimensão coletiva, portanto transpessoal, estaríamos equivocados se a considerássemos como obra pessoal nossa, tanto para nos vangloriarmos de suas maravilhas como para nos depreciarmos em função dos impulsos que reprovamos.

As virtudes e vícios específicos da humanidade estão contidos na psique coletiva, como tudo o mais. Um homem se arroga a virtude coletiva como se fosse mérito

peçoal, outro considera o vício coletivo como sua culpa pessoal. Ambos são tão ilusórios como a megalomania e a inferioridade, porque as virtudes imaginárias e a maldade imaginária são simplesmente o par moral de opostos contidos na psique coletiva, que se tornaram perceptíveis ou foram conscientizados artificialmente (Jung, 1977, par. 237).

As mais primitivas formas que, vindas do inconsciente, afloram à consciência são o mito e o sonho, estruturados como representações espontâneas. A consciência não cria o sonho nem o mito. Apenas o constata e dele participa. “... Nada poderia ser mais equivocado que assumir que um mito é algo ‘arquitetado’ ” (Jung, 1978b, par. 836).

Se os alicerces da consciência estão no inconsciente, nele também se encontram as bases da consciência ética. A noção do mal surge inicialmente como o aspecto ameaçador de um arquétipo. Um paciente apresentou o seguinte sonho: *Estou na cobertura de um altíssimo edifício, sentado sobre uma cadeira como aquelas de escritório, com molejo e quatro rodinhas. O chão da cobertura não é perfeitamente horizontal e a cadeira se desloca na direção de uma das bordas. Olhando para baixo, vê-se um sorvedouro gigante, parecido com uma galáxia feita de magma, movendo-se ao redor de um centro que vai sugando tudo para dentro dele. A visão é, ao mesmo tempo, aterradora e grandiosa. Sei que não vou cair, mas há um embrulho no peito e na barriga diante de algo infinitamente poderoso, desprovido de qualquer crueldade ou compaixão.*

A aparência mandálica, o centro, a grandiosidade, a ausência de crueldade e de compaixão, o sentimento de estar em face de algo muito poderoso são indicadores de uma imagem arquetípica, em fase de polarização. Ainda não é boa nem má, embora já sobressaia seu lado aterrador. Trata-se de uma imagem muito próxima de suas fontes indiferenciadas. O arquétipo antecede, sem dúvida, qualquer categorização. O mesmo paciente, em outra circunstância, relatou outro sonho arquetípico, formado por imagens cósmicas, porém com características mais próximas de um “bem” primordial: *Sou um satélite e vejo no espaço um*

planeta gigante. Sei que estou na sua órbita. Tudo se acha imóvel. A impressão que tive lembrando-me do sonho mais tarde foi de que o tempo não existia, ou de que o sonho havia durado milhões de anos. A sensação era de uma paz indescritível.

O sonhador aqui é uma consciência que se confronta com o numinoso. No encontro com ela, o arquétipo gera uma imagem que ela pode perceber. Uma das funções da consciência consistirá em contactar, por meio de imagens de um universo relativo – feitas de tempo, espaço, matéria, energia, representações, valores e significado – as poderosas experiências que brotam do inominável e indizível arquétipo. Olhando em sentido contrário, ao seguirmos qualquer representação, por mais banal que pareça, na direção de sua gênese, chegaremos sempre a uma raiz arquetípica anterior a qualquer diferenciação.

Todas as mais poderosas ideias na história remontam aos arquétipos. Isto é particularmente verdadeiro em relação a ideias religiosas, mas os conceitos centrais da ciência, da filosofia e da ética não são exceção a essa regra. Em sua forma presente são variantes de ideias arquetípicas, criadas pela aplicação e adaptação conscientes dessas ideias à realidade. Pois é função da consciência não apenas reconhecer e assimilar o mundo externo através do portal dos sentidos, mas traduzir em realidade visível o mundo dentro de nós (Jung, 1981a, par. 342).

A consciência, quando reflete a si mesma no estado de autoconsciência, percebe os próprios limites para além das próprias potencialidades e em contraste com elas. Ao chamar de inconsciente a uma categoria da realidade, a linguagem com certeza refere-se a um ponto ao qual a consciência chegou, e além do qual não consegue ir nem dizer o que há, mas cuja existência se impõe com a força da evidência.

Todas as nossas afirmações acerca do inconsciente são verdades escatológicas, isto é, conceitos limítrofes que formulam um fato ou situação parcialmente apreendidos e, portanto, são válidos apenas condicionalmente (Jung, 1989d, par. 1413).

Jung se recusa a definir o indivíduo em termos de sua identidade consciente. A consciência que diz “eu” reconhece apenas uma parte da realidade total que integra o indivíduo – verdadeiro sujeito de consciência – incapaz, contudo, por definição, de reconhecer-se por inteiro mediante a utilização de categorias conscientes. Nesse terreno, a linguagem da psicologia assume a feição poética da expressão mítica, o que valeu a Jung as acusações de cair no misticismo e na superstição. Entretanto, Jung empenha-se em ser empírico até o fim, zela por se ater aos fatos, inclusive ao fato de existirem crenças e mitos. Quando Jung utiliza uma linguagem mítica, como nas passagens abaixo, não pretende ser compreendido ao pé da letra, mas alude a vivências reais impossíveis de descrever com a mesma precisão denotativa com que nos referimos a um objeto material.

Atrás dos opostos e nos opostos encontra-se a verdadeira realidade, que vê e abrange o todo.

... “Sou aquele através do qual o bem e o mal são falados. Aquele que está em mim, que profere os princípios, usa-me como um meio de expressão. Ele fala através de mim.”

... Não através de mim apenas, mas através de todos, pois não é somente o Atman individual, mas o Atman-Purusha, o Atman universal, o pneuma, que respira através de todos. Usamos a palavra “self” para isto, contrastando-a com o pequeno ego. Do que disse, ficará claro que este *self* não é um mero ego mais consciente ou intensificado, como as palavras “self-conscious” (autoconsciente), “self-satisfied” (satisfeito consigo mesmo) etc. poderiam levar alguém a supor. O que é abrangido pelo *self* não está só em mim, mas em todos os seres, como o Atman, como o Tao. É totalidade psíquica (Jung, 1978b, par. 873).

Mesmo os conteúdos que alcançam um alto grau de elaboração na consciência têm sua gênese em nível arquetípico. No mais profundo de suas raízes, mergulham no caos das vicissitudes da vida humana. Uma tendência primordial aproxima aqueles elementos que suscitam uma energia psíquica semelhante, tanto em intensidade como em sua polaridade e expressa o resultado dessa pré-organização sob a forma de sonhos ou mitos, conforme ocorra

no âmbito individual ou coletivo. A consciência é ativada pela polarização, sob o fascínio do sonho e do mito, que se convertem, assim, em objetos de reflexão, em conteúdos que se transformam ao serem submetidos, como um raio luminoso bruto, à passagem por prismas e espelhos – situados dentro e fora do sujeito – desdobram-se em novas polaridades que passam por novos espelhos e prismas... Esse trabalho sobre os elementos da consciência vem depurá-los, permite a construção de estruturas mais sofisticadas, confronta-as com a realidade, busca a ligação e a interdependência entre os opostos, empenha-se em chegar à universalidade.

O bem e o mal também são categorias opostas cujas origens remontam aos arquétipos. Quanto a essa origem, aparecem como princípios que antecedem a experiência individual e a ela sobrevivem, parecendo destacar-se das manifestações fenomenológicas e assumir um caráter numinoso, como se precedessem o próprio tempo e o espaço.

Se desejamos chegar a uma compreensão a respeito de questão tão complexa quanto o bem e o mal, precisamos começar com a seguinte proposição: bem e mal são em si mesmos *princípios*, e devemos ter em mente que um princípio existe muito antes de nós e se estende muito além de nós (Jung, 1978b, par. 859).

Em todas as culturas, alguma figura de tipo demoníaco serviu para dar forma ao mal, sem que a sociedade imersa em tal cultura se desse conta da natureza arquetípica da imagem que apresentava espontaneamente como realidade. “Se você encara o princípio do mal como uma realidade, pode bem chamá-lo diabo” (Jung, 1978b, par. 879).

Jung (1978b, par. 871) lembra que a realidade do bem e do mal por vezes se impõe muito antes que possamos formular qualquer julgamento consciente, o que nos leva a reforçar a constatação de que a consciência não produz juízos de valor por sua própria iniciativa, mas a isto é compelida por dinamismos inconscientes.

... A realidade do bem e do mal consiste em coisas e situações que acontecem a você, que são grandes demais para você, onde você está sempre como que encarando a morte. Qualquer coisa que me aconteça com essa intensidade, eu experiencio como sendo numinosa, quer a chame de divina, diabólica, ou apenas “destino”.

Para identificar o mal entre as imagens que nos vêm do mundo objetivo, precisamos de uma pré-imagem, um padrão de comparação com o qual possamos confrontar a experiência que o representa num dado momento. Conforme se ouve comumente, quem não sabe o que procura, não percebe quando encontra. Em geral, para identificar o mal em nós mesmos, precisamos de uma imagem prévia formada a partir de uma observação externa, assim como, para identificar o mal no outro, utilizamos originalmente, como ponto de partida, a imagem que um arquétipo nos impõe. A projeção do mal no outro é um passo para sua identificação em nossas tendências e atitudes.

O que nos incomoda no outro candidata-se naturalmente a receber o rótulo de “mal”. Tendemos a rejeitar o que nos provoca mal-estar e, se o outro representar o mal a nossos olhos, tendemos a rejeitar o outro. A complicação começa quando intuímos, primeiro vagamente e depois com a clareza e o fulgor de um sol, que somos portadores das mesmas coisas que categorizamos de “mal” nos outros. É uma experiência chocante, como aquela da criança que ficou sabendo, na escola, sermos todos portadores de um esqueleto dentro de nós. No imaginário da criança, o esqueleto era a própria figura do mais temível inimigo, e ela ficou várias noites sem dormir com a torturante sensação de que não adiantava tentar fugir de si mesma. Diferentemente dessa criança, nossa primeira reação ao descobrir o mal em nós é negá-lo, fugir dele, num misto de vergonha e medo.

Achar que podemos simplesmente dar as costas ao mal e dessa forma evitá-lo pertence à longa lista de ingenuidades antiquadas. Essa é pura política de avestruz e não afeta em nada a realidade do mal. O mal é o necessário oposto do bem, sem o qual sequer existiria o bem. É mesmo impossível pensar o mal com nossa tradicional visão de mundo (Jung, 1990b, par. 567).

O mal se nos apresenta, com frequência, como sendo um impulso. Se atribuímos um *status* de verdade a tal impressão, toda barbárie parece consistir num predomínio absoluto da impulsividade e, em contrapartida, toda cultura se mostra relacionada com a capacidade de refrear a impulsividade animal. A experiência demonstra que, por mais tentador que seja nos abandonarmos ao fluxo do rio, o perigo de despencarmos numa cachoeira mais adiante desperta em nós o impulso de nadar contra a correnteza e o torna maior do que o desejo de usufruir do conforto de nos deixarmos levar pelas águas. Por si só, o impulso não pode ser considerado mau. Temos impulsos de que depende a sobrevivência, impulsos generosos e éticos. Se, em nome de um prejulgamento desfavorável, desconsideramos nossos impulsos e desejos, eles se fortalecem a ponto de novamente se imporem sobre todos os esforços para os controlar.

O crescimento da cultura consiste, como sabemos, numa progressiva subjugação do animal no homem. É um processo de domesticação que não pode ser realizado sem rebelião da parte da natureza animal, sedenta de liberdade. De tempos em tempos, passa como que uma onda de agitação através das fileiras de homens constrangidos, por excessivo tempo, dentro das limitações de sua cultura. A antiguidade experimentou isso nas orgias dionisíacas que brotaram do Leste e se tornaram ingrediente essencial e característico da cultura clássica. O espírito dessas orgias contribuiu não pouco para o desenvolvimento do ideal estoico de ascetismo nas inúmeras seitas e escolas filosóficas do último século antes de Cristo, que produziu, a partir do caos politeísta da época, as duas religiões ascéticas gêmeas, o Mitraísmo e o Cristianismo. Uma segunda onda de licenciosidade dionisíaca varreu o Ocidente na Renascença (Jung, 1977, par. 427).

Aparentemente, vivemos diante de um problema insolúvel. Se deixarmos que o mal prevaleça, tudo o que conquistamos com tão denodados esforços ameaça ruir. Se

tentamos sufocar o mal, ele renasce das cinzas ainda mais forte e, como Anteu diante de nossos esforços hercúleos, recobra suas forças logo que encosta no chão, portanto não poderá ser definitivamente derrubado. Como bem o demonstra o supracitado texto de Jung, toda exacerbação de uma polaridade é acompanhada por uma equivalente exclusão da polaridade oposta, sem contudo destruí-la. Enquanto que as energias investidas no polo privilegiado são utilizadas e “gastas”, o polo excluído continua com sua carga energética não canalizada. É como se o que reforçamos em demasia tendesse a se enfraquecer e o que buscamos ignorar se reforçasse. A polaridade exacerbada leva, por *enantiodromia*⁴, ao predomínio da polaridade oposta, que por sua vez tende à unilateralidade, numa oscilação pendular sem fim, até que a dor provocada por esse desperdício de energias sinalize a nossos olhos a necessidade de encontrar outro tipo de relacionamento entre os contrários.

Assim, a unilateralidade da consciência pode fortalecer a polaridade oposta no inconsciente, a qual vai perdendo a conexão com a consciência e dela se dissociando, a ponto de, por vezes, funcionar como uma personalidade invasora. Mas não é somente o fortalecimento unilateral da consciência que leva a tal resultado. Como sabemos, a consciência reflexiva consome enormes quantidades de energia para administrar continuamente o jogo de oposições com que se defronta em seu *opus contra naturam*⁵. Ela exige um esforço deliberado e trabalhoso, atenção e cuidado, demanda uma suficiente disponibilidade de energia. Quando se conjugam os dois fatores – enfraquecimento da consciência e concomitante pressão por parte de emoções reprimidas – podem irromper conteúdos inconscientes pouco integrados, altamente carregados de energia, e propagar-se como o fogo num rastilho de pólvora. Se, nessa condição, a reflexão já é difícil para um indivíduo isolado, a dificuldade cresce à medida que mais indivíduos estejam envolvidos na

⁴ *Enantiodromia* é a transformação de uma qualidade em seu oposto, geralmente provocada por seu crescimento até um auge, a partir do qual irá cedendo espaço cada vez maior à qualidade oposta.

⁵ *Opus contra naturam* significa literalmente “obra contra a natureza”.

vivência da mesma dinâmica, em função da tendência ao contágio e propagação de intensas emoções.

Qualquer grande ajuntamento composto de pessoas inteiramente admiráveis tem a moralidade e a inteligência de um animal desajeitado, estúpido e violento. Quanto maior a organização, mais inevitável é sua imoralidade e cega estupidez (*O Senado é uma besta, os senadores são homens bons*) (Jung, 1977, par. 240).

Esta foi uma constatação de Jung já no início de seu trabalho e se confirma como descoberta válida diante da observação atenta dos fatos. Outro ingrediente característico do fenômeno que está sendo descrito é a capacidade de resistência a impulsos altamente destrutivos, maior no indivíduo quando isolado e, em geral, bem menor ou quase inexistente no mesmo indivíduo quando faz parte de uma multidão tomada por uma impulsividade desenfreada.

A psicologia de massa é sempre inferior, mesmo em seus empreendimentos mais idealistas. O todo de uma nação nunca reage como um indivíduo normal moderno, mas sempre como um ser grupal primitivo. Portanto, massas nunca são corretamente ajustadas, exceto em níveis muito primitivos.

... O homem em grupo é sempre desarrazoado, irresponsável, emocional, errático e não confiável. Crimes que um indivíduo só jamais encararia são livremente cometidos pelo ser grupal (Jung, 1989d, par. 1315).

As sociedades organizadas sempre enfrentaram problemas dessa natureza, para os quais se voltaram os esforços de instituições religiosas, governantes, juristas, filósofos, professores, instituições de ensino e outras entidades, públicas e privadas, em trabalhos que vão desde a discussão de princípios gerais até a elaboração dos códigos mais específicos. Um dos grandes sonhos subjacentes a todo esse esforço foi a busca de uma formulação completa e

de validade universal, à luz da qual toda situação pudesse ser avaliada – uma espécie de Santo Graal da ética – um vaso do conhecimento de natureza absoluta, capaz de resolver qualquer dilema – uma pedra de toque com poderes para distinguir da matéria vil o autêntico ouro.

Será que a experiência humana do bem e do mal, já vivida e ainda por viver, tem condições de caber dentro de uma formulação suficientemente abrangente para servir de base a um julgamento definitivo acerca de qualquer material do passado, do presente e do futuro? Em outras palavras, haverá a possibilidade de elaborar um código capaz de solucionar qualquer dilema ético? Em caso positivo, tal código traduziria fielmente a função moral da psique e poderia ser considerado como o espelho de sua estrutura. O que a experiência demonstra – e a reflexão confirma – é a impossibilidade dessa façanha, porque um código é sempre um produto situado, geográfica e historicamente, condicionado a determinantes culturais, por maior que seja sua capacidade de transcender as configurações que lhe deram origem e sobreviver para além do tempo em que essas configurações permanecem em vigor.

Embora a moralidade como tal seja um atributo universal da psique humana, o mesmo não pode ser afirmado acerca de um código moral determinado. Ele não pode, portanto, ser parte integrante da estrutura da psique (Jung, 1978b, par. 833).

Aquilo que parecia de início ser um problema difícil mas de possível solução revelou-se uma expectativa irrealizável, devido à própria natureza da questão. Tanto em teoria como na prática, é impossível classificar como verdade absoluta o que resulta de uma trama relacional. A proteção materna, por exemplo, “puro ouro” quando oferecida a uma criança, torna-se “matéria vil” se atentar contra a capacidade de autodeterminação de um filho adulto.

Nenhum código penal, nenhum código moral, nem mesmo o mais sublime casuísmo, conseguirá codificar e proferir um julgamento justo sobre as confusões, os conflitos de dever e as invisíveis tragédias do homem natural em colisão com as exigências da cultura (Jung, 1983, par. 229).

Acreditar numa possível codificação completa tem por premissa, consciente ou inconsciente, uma concepção estática de bem e mal, em que essas categorias são usadas para rotular isoladamente os diversos comportamentos humanos. Como ainda acontece hoje, o mal foi por muito tempo e por muitas pessoas considerado “substantivo”, ou seja, uma realidade em si, suscetível portanto de uma caracterização precisa, em vez de “advérbio”, um modo de qualificar ações e omissões dentro de seus contextos sempre variados. Todas as tentativas de uma formulação suficiente para cobrir por completo a complexidade do agir humano falharam quanto a essa pretensão.

No fim temos que reconhecer que o *self* é uma *complexio oppositorum*, precisamente porque não pode haver realidade sem polaridade. Não devemos passar por alto o fato de que os opostos adquirem ênfase moral somente dentro da esfera das diligências e ações humanas, e de que somos incapazes de oferecer uma definição de bem e mal que possa ser considerada universalmente válida. Em outras palavras, não sabemos o que o bem e o mal são em si mesmos. Deve-se, pois, supor que brotam de uma necessidade de consciência humana e que, por isso, perdem sua validade fora da esfera humana. Ou seja, uma hipóstase do bem e do mal como entidades metafísicas é inadmissível porque privaria esses termos de qualquer significado. Se chamamos de “bom” a tudo o que Deus faz ou permite, então o mal é também bom, e “bom” fica sem sentido. Mas o sofrimento, seja da paixão de Cristo ou do mundo, permanece o mesmo de antes. A estupidez, o pecado, a doença, a velhice e a morte continuam a formar o negro contraste que destaca o alegre esplendor da vida (Jung, 1978a, par. 423).

Apesar de falsa, a esperança de dar uma resposta final completa à questão do mal – cuja formulação enfim mostrou ter sido inadequada à natureza do problema – conduziu a resultados de codificação que se revelaram preciosos em sua qualidade de balizadores práticos, e abriram caminho para a compreensão da natureza relacional do bem e do mal.

O fato de ser insustentável qualquer tentativa de identificar o mal como um objeto que possa ser reconhecido em face de algumas características definidoras não quer dizer que ele não exista, que ele não seja real. Jung faz uma analogia bastante esclarecedora a esse respeito: “Um ovo podre infelizmente é tão real quanto um ovo fresco” (Jung, 1989b, par. 457n).

Se a natureza do mal não é esgotada pela enumeração de características objetivas, e ele é real, será preciso reconhecer que, além de constituir a expressão polarizada de um arquétipo, possui o caráter subjetivo de um sentimento.

Pessoas me falam do mal, ou do bem, e presumem que eu saiba o que é isso. Mas não sei. Quando alguém fala do bem ou do mal, é do que *ele* chama de bem ou de mal, ou o que *ele* sente como bom ou mau (Jung, 1978b, par. 858).

A subjetividade parece lançar a questão do mal para um terreno movediço, onde tudo é possível. É muito frequente o uso da palavra “subjetivo” como um sinônimo de “arbitrário”. A arbitrariedade escorrega perigosamente sobre a ladeira da complacência para com interesses irresponsáveis. E o risco existe, quando alguns aspectos da subjetividade são exacerbados em detrimento de outros, quando uma subjetividade parcial é absolutizada, erigida em verdade suprema, e chega à pretensão de julgar a tudo e a todos com acerto.

... olhar nossos julgamentos como absolutamente válidos seria um contrassenso. Implicaria querer ser como Deus. Com frequência, mesmo a pessoa que pratica a ação não distingue sua qualidade moral interna, a soma de todos os motivos conscientes e inconscientes que a ela subjazem, quanto menos aqueles que julgam a ação mas a veem somente a partir de fora, apenas a sua aparência, não sua mais profunda essência (Jung, 1978b, par. 871).

Por outro lado, na subjetividade residem também contribuições geniais para toda a humanidade. Nem sempre é fácil de distinguir no primeiro momento entre as loucuras sublimes que impulsionam a história para a realização de nossas melhores potencialidades, e aquelas loucuras trágicas capazes de ameaçar a própria civilização. A mesma constatação cabe com relação à intersubjetividade: Tanto pode reduzir as chances de prevalecerem visões individuais equivocadas, mediante o compartilhamento da reflexão pelo diálogo, como pode levar um delírio a contaminar a visão coletiva. O lado sombrio das subjetividades compartilhadas aparece com frequência na forma de rios de lágrimas e de sangue, quando irrompem fundamentalismos religiosos ou políticos, segundo atesta o exemplo do nazismo.

A consciência é parcial. Isto não é problema, porque faz parte de sua natureza. O problema surge quando ela acredita possuir alcance ilimitado, quando se arroga a condição de emitir juízos infalíveis. Contudo, ao reconhecer *a priori* que a parcialidade lhe é inerente, estará em condições de oferecer seus préstimos realmente valiosos. “... Se você toma a atitude: ‘Isto pode ser muito ruim – mas, por outro lado, talvez não seja’, então você tem a chance de fazer a coisa certa” (Jung, 1978b, par. 862).

O valor atribuído a uma atitude num julgamento ético, por mais autoevidente que possa parecer, é exatamente isso: valor atribuído. Tal constatação não invalida *a priori* o julgamento, apenas define mais claramente sua natureza e revela-se útil contra o reducionismo que seria considerar o valor como uma qualidade inerente ao objeto julgado independentemente das circunstâncias que o configuram.

A ideia de bem e mal, entretanto, é a premissa de qualquer julgamento moral. (...) O mal, como o bem, pertence à categoria de valores humanos, e somos os autores de juízos de valor morais, mas só até certo ponto somos autores dos fatos submetidos a nosso julgamento moral. Esses fatos são chamados de “bem” por uma pessoa, e de “mal” por outra. (...) Se sustentamos, com Basílio, que o homem é o autor do mal,

estamos dizendo, ao mesmo tempo, que ele é também o autor do bem. Mas o homem é sobretudo o autor apenas de julgamentos (Jung, 1978a, par. 84).

De que maneira o arquétipo que subjaz a um julgamento é ativado no contato de um sujeito com suas circunstâncias e suas condições internas? Sem dúvida são as funções da psique as responsáveis pela configuração de uma expressão arquetípica. Tratando-se de bem e mal, certo e errado, essas categorias de julgamento são realizadas na consciência pelas funções racionais – o pensamento e o sentimento – indissociáveis das outras funções. O objeto que será investido de valor pela função sentimento, esteja ele fora do sujeito ou dentro dele, precisa previamente ser captado pela sensação ou pela intuição, ou imaginado; e interpretado em suas correlações pela função pensamento, para poder receber a carga energética que o classificará como um objeto bom ou mau.

Nascemos imersos em sistemas de valor construídos pela sociedade, cuja abrangência varia, desde um punhado de pessoas isoladas há séculos numa floresta até populosas megalópoles que estendem suas conexões ao redor do mundo. Submetidos a transformações dialéticas, a idiosincrasias de âmbito regional a continental, esses valores configuram os ambientes que acolhem os recém-nascidos e são forças modeladoras que os acompanham vida afora. Os valores dos filhos são transformações, ou inversões, de valores que vêm dos pais, avós, ancestrais. Quer investiguemos suas origens na mais remota história, quer busquemos seu nascedouro nos processos primordiais dentro do indivíduo, chegaremos a fontes arquetípicas, à “região” onde brota a própria psique. Os valores vigentes, que resultam das transformações dialéticas, *enantiodromias*, adaptações – acomodações e assimilações, como diria Piaget – tendem a se impor com certa facilidade enquanto dão conta razoavelmente dos desafios da vida. Quando tais valores se revelam superficiais, questionáveis, inadequados, obsoletos, os arquétipos inundam a vida pessoal, bem como a

coletiva, com sua força renovadora – destruidora e reconstrutora – de reconexão com as fontes.

Esse mundo mais elevado tem um caráter impessoal e consiste, por um lado, em todos aqueles valores tradicionais, intelectuais e morais, que educam e cultivam o indivíduo, e, por outro, nos produtos do inconsciente, que se apresentam à consciência como ideias arquetípicas. Usualmente predominam os primeiros. Mas quando, enfraquecidos pela idade ou pela crítica, perdem seu poder de convicção, as ideias arquetípicas irrompem para preencher a lacuna (Jung, 1989c, par. 673).

Todo juízo de valor exige um suporte, é a qualificação de algo. Juízos acerca de pessoas ou coisas isoladas de seu contexto tendem ao reducionismo e precisam ser olhados com bastante cautela. O juízo ético aplica-se preferentemente a um comportamento, consideradas as suas circunstâncias e consequências. Mesmo quando as consequências revelam-se graves, as circunstâncias podem atenuar o julgamento. Ou agravá-lo. De maneira geral, um julgamento ético envolve uma trama complexa de relações. Sua aparente simplicidade em afirmações como “é errado matar” encobre uma longa história de relações complexas que desembocaram nesse enunciado. Sem enfraquecer-lhe o sentido, é essa teia de relações que lhe confere significado, e a fórmula – resultante de um longo percurso – transforma-se, por sua clareza, em princípio universal.

Matar é um ato sem volta. Embora algumas de suas consequências possam ser alvo de reparação, a mais importante delas – a supressão de uma vida – é irreparável. Se a vida for considerada um valor menor, todo investimento ético é fadado a desmoronar. É bastante óbvio que os efeitos do assassinato são extremamente graves e complexos, e é daí que decorre o caráter de evidência do princípio “não matarás”.

Este é um exemplo extremo. Entretanto, qualquer tipo de comportamento é seguido de consequências, o mais das vezes uma trama de consequências múltiplas, algumas desejadas, vistas como um bem para o sujeito, e outras indesejadas, associadas a alguma forma de mal. Toda vez que juízos de valor opostos se aplicam a diferentes consequências de um mesmo comportamento – em outras palavras, quando bem e mal se distribuem dentro de uma mesma alternativa, estaremos diante de um conflito ético. Em função do percurso já palmilhado pela evolução humana, muitos impulsos primitivos que subsistem na psique não podem exercer-se na forma como se apresentam de imediato, sob o risco de agredirem valores resultantes das construções culturais. Os impulsos e instintos que não se esvaem numa atuação automática, mas são contidos até que para eles seja encontrada uma forma aceitável de vazão, constituem um reservatório de energia psíquica a ser investida em alvos percebidos como mais relevantes e valiosos. “O conflito entre a instintividade infantil e a ética nunca pode ser evitado. Segundo me parece, ele é a condição *sine qua non* da energia psíquica” (Jung, 1981a, par. 105). O conflito não identificado, e por isso não assumido e enfrentado, desemboca em atuações e bloqueios, em geral inadequados em face dos desafios da realidade.

O neurótico tem a alma de uma criança que suporta o mal com restrições arbitrárias cujo significado ele não vê. Tenta criar sua própria moralidade, mas cai em profunda divisão e desunião consigo mesmo. Um lado dele quer dominar, o outro almeja ser livre – e essa luta é conhecida pelo nome de neurose (Jung, 1977, par. 438).

A capacidade de imaginar o futuro em diferentes versões possíveis e de lembrar experiências do passado, reconhecendo que são previsões alternativas, possibilidades ou lembranças; a capacidade de representar, simbolizar e comunicar esse material relativo ao passado e ao futuro juntamente com as vivências atuais são conquistas bastante recentes na

história da evolução. Trata-se de funções sofisticadas, capazes de se opor ao imediatismo de certos impulsos e emoções.

... a humanidade deve obviamente ter tido bem fortes razões para engendrar essa moralidade, de outra forma seria mesmo incompreensível por que tais restrições deveriam ser impostas sobre os mais vigorosos desejos humanos.

... o homem é um ser responsável que, voluntária ou involuntariamente, se submete à moralidade que ele mesmo criou (Jung, 1981a, par. 465).

Uma dimensão do conflito é sua abrangência. A consciência tende a registrar mais facilmente a luta entre um desejo pessoal e uma oposição exterior do que a disputa entre dois desejos contrários num mesmo sujeito. Sem a existência do outro, não haveria conflitos internos de natureza ética. Embora o conflito sempre seja vivido dentro da pessoa, tanto pode ficar restrito ao embate de dinamismos intrassubjetivos como envolver, na outra polaridade, a humanidade inteira.

Em situações de “eu versus eu”, dois desejos de natureza pessoal entram em choque, cada um dos quais pretende anular o outro, numa encarnação da batalha entre o bem e o mal. O quanto são internos ou internalizados nem sempre é uma questão fácil de avaliar. Se um dos desejos provém de uma dimensão religiosa grupal e implica atender a uma norma à qual o sujeito não aderiria por si mesmo, mas que se torna importante pela identificação maior ou menor com o grupo, é provável que se trate de um desejo internalizado. Uma distinção como esta não é meramente acadêmica, mas faz toda a diferença quando se analisa o dinamismo do conflito. Um desejo, depois de identificado, passa pelo crivo de sua origem. Ou o sujeito se apropria dele e o reconhece como merecedor de sua adesão pessoal porque o considera como estando em conformidade consigo mesmo, ou se dá conta de constituir um desejo alheio assumido acriticamente como próprio, por comodidade, por medo de ser

excluído do grupo, por desejar a admiração dos outros, ou por quaisquer outros motivos estranhos à questão envolvida.

Conflitos internalizados, não tendo nascido exclusivamente das dinâmicas pertencentes ao sujeito, apontam para uma abrangência intersubjetiva: Eu versus o outro em mim representado.

Uma vez que o homem não é apenas um indivíduo, mas também um membro da sociedade, as duas tendências inerentes à natureza humana jamais devem ser separadas, nem ser uma delas subordinada à outra, sob pena de lhe causar sério dano (Jung, 1989a, par. 441).

Se um homem nascesse e vivesse isolado de qualquer convívio, o bem para ele seria tudo o que atendesse a suas necessidades, gostos e preferências, seria tudo o que fosse ao encontro de seus desejos; e o mal, tudo o que impedisse o bem. Mas existe o outro, o meu grupo, o outro grupo, o meu país, os outros países, a humanidade, que são sujeitos individuais ou coletivos com múltiplos desejos, preferências, gostos e necessidades. O que seria simples para um só indivíduo vai se tornando mais complexo conforme a rede das relações.

Imaginemos um pequeno clã na pré-história. Sua sobrevivência dependerá da capacidade de cooperação e partilha. Na hora de enfrentar um predador, a união do grupo se mostra mais segura para todos. Passa a ser do interesse de cada indivíduo proteger o outro e contribuir para a segurança do grupo. Mas, quando há escassez de alimento, o desejo mais primitivo de um indivíduo seria de consumir sozinho aquela minguada provisão. A proteção às crianças equivale à preservação do grupo, muito antes que ele seja capaz de ter consciência desse fato. Fenômenos análogos são observáveis em grupos animais conduzidos pelo instinto, sem que façam parte do campo da ética, por faltar-lhes a consciência do conflito e do alcance potencial das consequências em cada alternativa. O grupo primitivo que observamos em nossa

imaginação conhece a localização do manancial onde cada um de seus membros tem condições de saciar a própria sede. É como se a paisagem circundante e seus recursos de sobrevivência fizessem parte do sentimento de pertença que une aquela coletividade. Se outro grupo, movido pela própria necessidade, tenta apoderar-se do manancial, será visto como uma ameaça, como uma encarnação do mal, por assim dizer.

A infinitamente complexa sociedade global dos tempos atuais gera desafios éticos de igual complexidade. Se for acrescentada a dimensão temporal aos dilemas do homem contemporâneo, a complexidade ética se eleva exponencialmente. Além da inesgotável quantidade de conflitos intrapessoais e interpessoais, o “agora versus o depois”, em relação a uma linha do tempo que parte do agora, passa pelo amanhã e chega às gerações dos séculos futuros, torna ainda mais remota a possibilidade de definir o bem e o mal em termos absolutos. O que me beneficia, ou à coletividade da qual faço parte, e se apresenta por isso como um bem, pode prejudicar outras pessoas, grupos, países, a humanidade, uma coletividade mais ampla que me inclui, portanto pode me prejudicar. O que me beneficia pode me prejudicar. O que me beneficia agora pode me prejudicar no futuro. “Então o que significa ‘bom’? Bom para ele? Bom para mim? Bom para seus parentes? Bom para a sociedade?” (Jung, 1989d, par. 1408). Vale acrescentar: Bom para quando?

O embate entre ruralistas e ambientalistas poderia ilustrar um possível dilema ético envolvendo o “agora versus o depois”. Um proprietário de terras atravessadas por um rio em cujas margens cresce exuberante mata ciliar sente-se atraído pela perspectiva de vultosa renda que lhe adviria da produção de madeira e do aproveitamento de um significativo adicional de terras cultiváveis. Ele torce para que a bancada ruralista no Congresso consiga aumentar ao máximo o direito legal de avançar o desmatamento na direção do rio. Seus argumentos fixam-se no aumento da produção, no combate à fome e em seu direito de lucrar com sua iniciativa. A bancada ambientalista focaliza o debate na preservação dos rios e das

florestas, dos recursos hídricos, na purificação do ar, no combate ao aquecimento global. Os argumentos de um grupo priorizam o imediato e os interesses de uma categoria. Os argumentos de outro grupo dão ênfase ao longo prazo. Ambos os grupos tentam demonstrar que suas próprias teses correspondem ao interesse coletivo, não necessariamente com a mesma consistência. Uma das grandes inimigas de qualquer solução para um dilema ético reside habitualmente na atitude que valoriza uma das polaridades com exclusão da outra. A solução, no caso escolhido como exemplo, evidentemente passaria pela busca de atendimento às necessidades coletivas imediatas e de longo prazo, bem como a viabilização do lucro para a iniciativa privada, como compensação por seus investimentos no bem-estar da sociedade, e dentro dos limites impostos pela capacidade de renovação do meio ambiente. Longe de se tratar de uma solução preestabelecida e fácil, ela demanda envolvimento multidisciplinar e muito diálogo – que não se confunde com duelos jurídicos, embora possa incluí-los.

De modo geral, o impulso tende a ser menos abrangente e mais imediatista, enquanto que a consciência mostra as consequências de cada atitude alternativa, também no futuro e para um número maior de pessoas.

Em seu trabalho de identificar alternativas e mapear os prováveis desdobramentos de cada linha de ação, a consciência muitas vezes se confronta com oposições, perspectivas à primeira vista excludentes, cada uma das quais é acompanhada de seu séquito de consequências prováveis, desejadas algumas e indesejadas outras. Diante de tais situações, não raras vezes a energia psíquica permanece como que bloqueada, impedida de fluir num determinado sentido por forças que tentam fazê-la fluir no sentido oposto.

Toda uma categoria de oposições dessa natureza decorre do desejo de reconhecimento e aceitação por parte das outras pessoas. Para conquistar essa tão valorizada condição, será necessário assimilar certo número de regras do jogo social, ser como os outros

e, assim, não alarmar o grupo com algum tipo de comportamento ameaçador. Contudo, a adaptação aos padrões grupais, sozinha, diluiria o indivíduo numa coletividade de iguais intercambiáveis, substituíveis. Para ser aceito como indivíduo, é preciso também ser único, diferenciado, insubstituível. A adaptação e a diferenciação constituem processos opostos e complementares. Qualquer exagero traz o risco de sérios prejuízos: A adaptação sozinha massifica; os extremos da diferenciação alienam quando privam o indivíduo daqueles aspectos compartilhados dentro do grupo e que definem sua pertença a uma determinada coletividade, mas também podem trazer contribuições geniais e proporcionar um salto na trajetória evolutiva da humanidade. A massificação é perigosa para o indivíduo, porque tende a sufocar sua originalidade, e para a sociedade, porque sujeita as massas a uma cegueira que pode revelar-se altamente destrutiva. Por outro lado, a diferenciação extrema tanto surge da recusa a qualquer contenção dentro de um corpo de regras, representando, por isso, uma ameaça ao grupo social e ao próprio indivíduo, com percepções não compartilhadas que caem na categoria de alucinações, interpretações exclusivas de tipo delirante e comportamentos insanos, como também pode nascer de uma visão livre de estereótipos e preconceitos, aliada a uma reflexão original com alicerce nas capacidades criativas e renovadoras da vida, que resistem à estagnação.

A sociedade tolera melhor a massificação. Quantos valores vigoram à margem de qualquer crítica! Incorporados aos costumes em algum momento da história, podem passar tacitamente de uma geração a outra, desde que não perturbem demais ou comportem discretas transgressões. *Mores* é a palavra latina para costumes. O comportamento conforme aos costumes é moral. Aliás, em nosso vocabulário temos a palavra *imoral* para traduzir o que vai de encontro aos “bons costumes”. Os modelos morais misturam-se, por assim dizer, ao leite materno e são incorporados como valores em si mesmos, realimentados no dia a dia pela aprovação social. Eles se tornam, assim, um padrão de julgamento – um código moral – que

muitas vezes subjaz ao nível consciente e que é acionado quando algo se desvia de suas linhas. Jung (1978b, par. 837) distingue esse tipo de reação provocada por um código moral internalizado, e a consciência⁵ – outro tipo de reação, proveniente da psique original.

Assim, também, nossas reações morais exemplificam o comportamento original da psique, enquanto que as leis morais são um concomitante tardio do comportamento moral, congelado em preceitos. Em consequência, elas parecem ser idênticas à reação moral, isto é, à consciência⁶. Essa ilusão torna-se óbvia no momento em que um conflito de dever torna clara a diferença entre consciência⁷ e código moral.

Por sua capacidade renovadora, por sua força não subordinada a meros costumes estabelecidos, a consciência⁸ é, por vezes, chamada voz de Deus, principalmente nos círculos religiosos, como se o próprio Deus nos ditasse o comportamento a ser adotado em cada circunstância. Em seu empirismo, a psicologia registra o fato de existir essa crença, não lhe cabendo, obviamente, pronunciar-se quanto a sua veracidade, o que implicaria a pretensão de afirmar a existência de Deus como fato cientificamente comprovado, e estabelecer a identidade de sua voz com a consciência⁹.

A questão de “verdade”, usualmente aqui colocada de maneira um tanto não objetiva, quanto a ter sido provado que o próprio Deus nos fala com a voz da consciência¹⁰, nada tem a ver com o problema psicológico. A *vox Dei* é uma asserção e uma opinião, como a asserção de que em definitivo exista tal coisa como a consciência¹¹. Todos os fatos psicológicos que não podem ser verificados com ajuda do aparato científico e de métodos exatos de medida são asserções e opiniões e, como tais, são realidades psíquicas. É uma *verdade psicológica* que existe a opinião de que a voz da consciência¹² é a voz de Deus (Jung, 1978b, par. 839).

⁶ Conscience

⁷ Idem

⁸ Idem

⁹ Idem

¹⁰ Idem

¹¹ Idem

¹² Idem

Para Jung (1977, par. 30), o apelo ético original não consiste num efeito residual dos códigos que alguma vez já vigoraram na história humana. Antes, pode-se dizer que eles lhe deu origem. De onde ele provém então, se admitimos sua anterioridade aos códigos? Ao que tudo indica, encontra-se em potencial dentro de cada ser humano. Mesmo quem afirma a origem divina da consciência¹³ seria forçado a admitir que – nesse caso – a voz de Deus somente será “ouvida” se passar pela psique. Sua mais remota origem identificável é psicoide, é o nascedouro de onde brotam, a partir das mesmas águas, os rios do corpo e da psique.

... a moralidade¹⁴ não foi baixada sobre tábuas de pedra do Sinai e imposta ao povo, mas é uma função da alma humana, tão antiga quanto a própria humanidade. A moralidade¹⁵ não é imposta de fora. Nós a temos dentro de nós desde o início – não a lei, mas nossa natureza moral, sem a qual a vida coletiva da sociedade humana seria impossível.

Quando desconsiderada, sufocada, silenciada, a função moral ausente configura como que uma mutilação da psique, uma falta de inteireza, uma carência disfuncional, cujos efeitos aparecem sob a forma de sintomas, que podem ir dos transtornos neuróticos à psicopatia. Enquanto perdurar a ausência de moralidade, ou a desconsideração por seus reclamos, a vida saudável não poderá ser alcançada.

Aquele que não possui essa função moral, essa lealdade a si mesmo, jamais se livrará de sua neurose. Mas aquele que tem essa capacidade certamente encontrará o caminho para curar-se a si próprio (Jung, 1977, par. 498).

¹³ Conscience

¹⁴ Jung usa com frequência a palavra moralidade para designar o impulso para a ética originado do *self* e que precede os códigos e transcende os costumes.

¹⁵ Ver nota precedente.

O que acontece quando a conduta se desvia da moral – não daquela original, mencionada há pouco, mas dos costumes consagrados pela repetição, ou dos códigos estabelecidos? Há uma reação diante do novo, sentido como ameaçador, reação que precede o julgamento consciente. É uma reação moral porque deriva de um afastamento em relação aos costumes, mas não pode ser chamada de ética por faltar-lhe a investigação consciente das alternativas de conduta, confrontadas com os valores conscientemente assumidos pelo indivíduo.

Em conclusão, gostaria de dizer que a consciência¹⁶ é uma reação psíquica que se pode chamar de *moral* porque sempre aparece quando a mente consciente deixa a trilha do costume, dos *mores*, ou de repente lembra-se dela. Daí, na grande maioria dos casos, consciência¹⁷ significa primariamente a reação a um desvio, real ou suposto, em relação ao código moral, e é, em sua maior parte, idêntica ao medo primitivo de tudo o que é não usual, não costumeiro, portanto “imoral”. Como esse comportamento é instintivo e, na melhor das hipóteses, apenas em parte o resultado de reflexão, talvez seja “moral”, mas não pode alimentar nenhuma pretensão de ser *ético*. Merece tal qualificação somente quando é reflexivo, quando está sujeito a escrutínio consciente. E isto somente acontece quando surge uma dúvida fundamental entre dois modos possíveis de comportamento moral, isto é, num conflito de deveres (Jung, 1978b, par. 855).

Essa constatação reveste-se de especial importância porque resulta num possível “algoritmo”, que se presta para analisar reações morais. Constatada a existência de uma reação – por exemplo, sob a forma de pensamentos do tipo: “Isto me parece errado”, “sinto-me um tanto culpado”, “estarei agindo corretamente?” etc. – o primeiro passo da análise poderia consistir no confronto entre a atitude e as leis ou os valores vividos pela sociedade. Se a atitude sob exame corresponder a interesses egoicos mais estreitos e estiver afinada com as leis ou valores do coletivo, a reação pode estar surgindo das profundezas da psique original. No romance de Jane Austin “Sense and Sensibility”, o herdeiro John

¹⁶ Conscience

¹⁷ Idem

Dashwood sabe que a lei inglesa e o testamento do pai favorecem-no desproporcionalmente diante de suas meio-irmãs. Por algum tempo, acalenta a ideia de lhes destinar uma quantia superior àquela estipulada no testamento. Essa reação de oposição a um procedimento interesseiro, ainda que apoiado na lei e nos costumes, procederia provavelmente da psique original, capaz de perceber uma injustiça para além dos parâmetros da consciência coletiva.

Por outro lado, se a atitude congruente com interesses egocêntricos for contrária à lei ou aos costumes, a reação de oposição pode ser de tipo estritamente moral, uma simples introjeção de valores coletivos tacitamente aceitos, e misturar-se ao medo de reprovação; ou pode ser uma reação intensificada pela conjugação do senso comum com a moralidade original da psique. A variação dessas condições gera uma progressão geométrica de possibilidades, praticamente impossível de caracterizar antecipadamente. Mas a prática de levar em conta essas variáveis – a conduta, sua congruência com a lei e os costumes, com os interesses centrados no ego, com os direitos de outrem, a reação do indivíduo à sua própria conduta – revela-se valiosa quando se trata de discernir os movimentos mais profundos da alma. Diante dessa complexidade, Jung deixa um alerta:

Então, desde que o fenômeno da consciência¹⁸ em si mesmo não coincide com o código moral, mas é anterior a ele, transcende seus conteúdos e, conforme já mencionado, pode também ser “falso”, a visão da consciência¹⁹ como voz de Deus torna-se um problema extremamente delicado (1978b, par. 840).

Na prática, é mesmo muito difícil distinguir consciência²⁰ e preceitos morais tradicionais (1978b, par. 836).

Uma grande parte do imenso número de conflitos quotidianos – morais ou éticos – é solucionada com recurso aos princípios gerais, normas e leis. Este acervo, por sua vez, é

¹⁸ Conscience

¹⁹ Idem

²⁰ Idem

constantemente desafiado e “testado” pela pulsante realidade, sempre teimosa em não se deixar apreender por completo, mesmo dentro das mais engenhosas fórmulas. Em sua dinâmica, a realidade provoca choques e encontrões dentro dos mais bem urdidos sistemas, como se estivesse constantemente a denunciar suas inconsistências. Os relacionamentos mais próximos, como os conjugais e familiares, são os que revelam com a maior eloquência o quanto de limites essa proximidade exige e quão movediços os limites se mostram. O indivíduo sente-se, com frequência, espremido dentro de exigências éticas contrárias, como acontece com a mãe que deseja atender às necessidades dos filhos e, ao mesmo tempo, descobre que sua atitude favorece neles uma postura de indolência dependente; ao recusar-se a continuar no exercício desse papel supridor para estimular nos filhos a iniciativa e o exercício da independência, mas também movida muitas vezes pelo cansaço e a irritação, teme estar destruindo o vínculo familiar, teme perder o que dava à sua existência um propósito “nobre”, altruísta, teme falhar no que considera a sua missão. Incapaz de sair conscientemente de seu impasse, talvez busque a ajuda de uma autoridade externa. Às vezes até isto é difícil, porque já imagina o que o outro dirá, já consegue recitar todas as fórmulas de sucesso, que brilham com maravilhosa sensatez, distantes da crueza do cotidiano, e que sobrevivem apenas sob a condição de não se sujarem no contato com a realidade. Em tais casos, ao invés da orientação externa, a pessoa poderia levar em conta as expressões do inconsciente, os sonhos e fantasias que provêm de seu lado desconhecido e compensam a unilateralidade da consciência.

Desde que todos os problemas reais começam onde o código penal termina, sua solução raramente ou nunca pode depender de precedentes, muito menos de preceitos e mandamentos. Os verdadeiros problemas morais afloram de *conflitos de dever*. Quem for suficientemente humilde, ou descontraído, pode sempre chegar a uma decisão com auxílio de alguma autoridade externa. Mas quem confia tão pouco nos outros como em si mesmo não consegue de maneira alguma chegar a uma decisão, a menos que ela seja engendrada segundo o que a Common Law chama de um “Ato de Deus”. O *Oxford Dictionary* define esse conceito como a “ação de

incontroláveis forças naturais.” Em todos os casos da espécie, há uma autoridade inconsciente que põe um fim à dúvida criando um fato consumado (Jung, 1978a, par. 48).

Por mais cuidadosamente que sejam enunciados, os princípios morais nunca darão conta de cobrir todos os conflitos possíveis. Quanto maior a abrangência de um princípio, tanto mais geral e, portanto, mais vago e menos específico ele será. Até o ponto em que um princípio capaz de cobrir tudo – como “adote sempre a melhor conduta em cada circunstância” – é provável que tenha realmente muito pouco a dizer. Talvez a formulação de um princípio seja um recurso para sintetizar os resultados de um estudo bem mais amplo, como ocorre na frase de Hans Selye (1965): “Devemos lutar pelos mais altos fins práticos, mas jamais opor qualquer resistência em vão”, que alude – sem explicitá-lo – a todo um corpo de conhecimentos alicerçado em experimentos, observações e discussões sobre o estresse.

Ao confrontar-se com uma situação particular que envolve um dilema difícil, o máximo que um princípio pode oferecer é um ponto de vista. A cooperação entre a consciência e o inconsciente é que favorecerá a necessária criatividade para uma solução à qual o indivíduo possa aderir integralmente. “Sem desejar, nós, seres humanos, somos colocados em situações nas quais os grandes ‘princípios’ nos enredam em alguma coisa, e Deus deixa a nosso cargo achar uma saída” (Jung, 1978b, par. 869).

Uma das exigências impostas a qualquer lei, dentro de um ordenamento jurídico, diz respeito a sua objetividade, sua independência, no maior grau possível, em relação a interpretações subjetivas. O comportamento ilegal é tipificado, quer dizer, descrito de tal maneira que sua identificação esteja ao alcance de qualquer pessoa, em princípio. As variáveis externas, observáveis, prestam-se à satisfação dessa exigência. Já a lei moral, embora comporte descrições objetivas, como *não levantarás falso testemunho contra teu próximo*, inclui preceitos cuja observância ou inobservância nem sempre se encontra ao alcance dos

sentidos que nos conectam ao mundo exterior, como é o caso de *não cobiçarás as coisas alheias*. O próprio alcance de uma lei moral depende, naquilo que concerne à parte subjetiva da interpretação, da extensão que o indivíduo é capaz de lhe atribuir. Como ninguém pode conhecer todas as implicações de um ato, é seguro dizer que ninguém tem condições de solucionar *a priori* todos os embates éticos ou morais com base em alguma lei. Se pudéssemos ver na íntegra todos os aspectos externos e internos de uma situação, seríamos como Deus.

... Isto é simbolicamente representado pela luta entre Jacó e o anjo no vau. Aqui um homem não pode fazer outra coisa senão manter-se firme. É uma situação que o desafia a reagir como um homem inteiro. Talvez então resulte que ele já não possa ater-se à letra da lei moral. É ali que começa a sua ética mais pessoal: no duro confronto com o Absoluto, no enveredar por um caminho condenado pela moralidade corrente e pelos guardiães da lei. E ainda ele pode sentir que nunca foi mais verdadeiro em sua natureza e vocação mais íntima, e portanto nunca esteve mais perto do Absoluto, porque somente ele e o Onisciente viram a real situação como que de dentro, enquanto que os juízes e os condenadores a veem somente a partir de fora (Jung, 1978b, par. 869).

No Evangelho (Bíblia Sagrada, 2001), há o relato de uma cura feita por Jesus em dia de sábado, o que a lei judaica proibia expressamente (Mc 3.1-6). Diferentemente do que julgaríamos hoje a respeito daquela situação, na época de Cristo era com certeza um grande atrevimento contrariar a lei. A ética de uma transgressão como esta é, indiscutivelmente, muito superior à simples observância legal nas mesmas circunstâncias. Podem ser encontradas questões igualmente complexas em nossos dias. Apesar do que digam as leis de cada país, hoje é bastante discutida a ética da ortotanásia e da eutanásia. Não é o caso, aqui, de defender uma posição favorável ou desfavorável às referidas práticas. Trata-se de ilustrar o fato de que situações limite continuarão a existir.

A obediência às leis religiosas ou civis não oferece garantia absoluta de ética. Jung nos recorda que “a mais meticulosa observância dos Dez Mandamentos (...) não é

obstáculo às mais refinadas formas de torpeza” (Jung, 1983, par. 230). Uma pessoa pode professar a fé num Deus único, recusar-se a fazer imagens, jamais pronunciar o nome de Deus em outra circunstância a não ser em suas orações, descansar completamente no sábado, honrar os próprios pais, não matar, nem adular, nem furto, nem caluniar, nem cobiçar o que é dos outros (Bíblia Sagrada, 2001, Êxodo 20.3-17) e, mesmo assim, carecer de empatia, não exercitar nenhuma solidariedade para com os semelhantes, vigiar e documentar os deslizes alheios e torná-los públicos para desviar o foco das próprias transgressões, tratar a si mesmo com intransigência ou irresponsabilidade, sufocar o próprio potencial, e outros exemplos de comportamento bem pouco ético.

Ao contrariarmos frontalmente a ética escondida na totalidade do nosso ser, mesmo quando gozamos da aprovação social e da permissão da lei, sentimos os efeitos adversos de nossa atitude, ouvimos – metaforicamente falando – a voz interior, que pode ser escutada com atenção ou ignorada, conforme for o nosso grau de receptividade.

Nem é questão de viver de acordo com valores morais aceitos, pois a observância de costumes e leis pode muito facilmente ser um disfarce para uma mentira tão sutil que os seres humanos nossos companheiros sejam incapazes de detectar. Talvez fugir de toda crítica nos ajude, podemos mesmo ser capazes de nos enganar a nós mesmos, na crença de nossa óbvia retidão. Mas bem no fundo, abaixo da superfície da consciência²¹ do homem médio, ele ouve uma voz sussurrando: “Existe algo que não está correto.” – não importa o quanto sua retidão é corroborada pela opinião pública ou pelo código moral.

... Existe aí uma terrível lei que se impõe para além da moralidade do homem e de suas ideias de correção – uma lei que não pode ser escamoteada (Jung, 1981b, par. 80).

A educação tem um papel insubstituível na construção dos valores que servirão de base ao julgamento das alternativas de ação e à tomada de decisões. Jung distingue três tipos de educação (Jung, 1981b, par. 253 a 283): Mediante o exemplo; coletiva; e individual.

²¹ Conscience

O primeiro e o mais antigo tipo se dá principalmente no contato entre os inconscientes, num processo que Jung, citando Levy-Bruhl, designa como *participation mystique*. O indivíduo ainda não diferenciou valores, não os justificou pela reflexão pessoal, mas assimilou, como que por osmose, os valores tacitamente adotados por seu grupo, e atua em conformidade com eles. A educação coletiva realiza-se de acordo com regras, princípios e métodos considerados válidos para uma comunidade, e que são utilizados como instrumentos por aqueles que os conseguem manipular. É uma educação de tendência conservadora, cujo efeito é a perpetuação das mesmas práticas que lhe deram origem e que a sustentam.

O predomínio da educação coletiva em detrimento do respeito às diferenças individuais conduz ao desenvolvimento de um caráter semelhante ao dos outros, de uma uniformidade passivamente assumida. Mesmo admitindo que daí possam resultar alguns aspectos positivos, respostas com certo nível de adequação a desafios padronizados, a uniformidade tende a suprimir o que tem de próprio cada indivíduo e a falhar, por isso, diante de questões que exigem um julgamento individual.

Certamente não é possível prescindir da educação coletiva, pois o caráter único de cada indivíduo não é justificativa para fugir aos desafios da convivência. O excesso de ênfase no individual em detrimento das necessidades da vida coletiva tende a produzir crianças mimadas que muito demandam de seus grupos de apoio e pouco lhes oferecem.

... há muitas pessoas que representam uma tal combinação inferior de características herdadas que seria muito melhor, para a sociedade e para elas mesmas, absterem-se de expressar suas idiossincrasias individuais. Podemos portanto alegar, com uma consciência clara, que a educação coletiva é, no fundo, de indubitável valor e absolutamente suficiente para a maior parte das pessoas. Não devemos, entretanto, fazer disso o princípio soberano da educação, pois existe um grande grupo de crianças que requer a terceira forma de educação, ou seja, a educação *individual* (Jung, 1981b, par. 256).

A educação individual sempre acaba ocorrendo de alguma forma e em certa medida. É formalmente oferecida para crianças com necessidades especiais por instituições especializadas, o que não dispensa a frequência a escolas tradicionais, onde a criança terá assegurada uma convivência diversificada importante para a sua socialização. A superdotação em algum domínio definido – ciência, arte, esportes etc. – também configura a necessidade de uma educação individual complementar voltada para a realização das potencialidades inerentes a essa condição. Por outro lado, todos somos únicos e passamos por processos de educação individual, formal ou não, na família, na sociedade, na escola.

Se uma ênfase desequilibrada na educação coletiva tende à massificação, o oposto – a desconsideração da pertença a uma coletividade – favorece a hipertrofia de características antissociais, uma visão de mundo egocêntrica, matriz de diversos comportamentos antiéticos. Tal desequilíbrio, como vimos, ativa reações inconscientes compensatórias, que entram em confronto com o viés consciente. Se os dinamismos inconscientes prevalecerem com exclusividade – e por vezes isto acontece – estamos diante do que Jung considera uma possessão. Porém, se a consciência consegue acolher os sinais que brotam do inconsciente e busca traduzi-los para dentro de sua linguagem, há uma transformação recíproca em que tanto uma polaridade como a outra são transcendidas.

... Somente o poder criativo do *ethos* que expressa o homem inteiro pode proferir o julgamento final. Como todas as faculdades criativas no homem, esse *ethos* flui empiricamente de duas fontes: da consciência racional e do inconsciente irracional. Esse é um exemplo especial do que chamei de função transcendente, que é a “co-operação” discursiva de fatores conscientes e inconscientes, ou, em linguagem teológica, da razão e da graça (Jung, 1978b, par. 855).

Contudo, nem sempre é fácil esse acolhimento ao inconsciente. Pelo próprio fato de ele ser portador das tendências contrárias à atitude consciente, não é sem desconforto que faz ouvir sua voz, principalmente quando torpedeia valores aos quais a consciência se apega.

Ameaçada de perder seus tão caros pontos de apoio, é socorrida – também com uma boa dose de inconsciência – por mecanismos de defesa como a negação, as repressões e as supressões. Até mesmo a moralidade pode ser reprimida. Uma das circunstâncias em que essa repressão costuma ocorrer é uma resistência mais ou menos consciente à imposição tirânica e autoritária de uma rígida moralidade. Daí por diante, tudo aquilo que se parece com “sermão moral” é banido, enquanto que certas transgressões são conscientemente valorizadas como uma libertação. Junto com os excessos morais são por vezes reprimidas funções morais saudáveis.

O homem imoral, que vive uma vida de irrefreado instinto, deveria ser imune à neurose. Esse não é obviamente o caso, como a experiência mostra. Tal homem pode ser tão neurótico quanto qualquer outro. Se o analisarmos, simplesmente constataremos que sua moralidade está reprimida (Jung, 1977, par. 29).

Normas morais muitas vezes são objeto de coação, uma oportunidade para o exercício de autoafirmação por parte de quem se encontra em condições mais favoráveis de praticá-lo, às custas de outros em situação mais fraca e que, por isso, desejariam deter maior poder. Mas os que se autoafirmam e coagem os outros em função de seu desejo de poder correm o risco de perder a aceitação social. Quando se acham num embate o desejo de aceitação e a ânsia pelo poder, sem que o conflito seja percebido com clareza, é comum algum nível de repressão de um dos lados. Se a repressão for muito radical, ou, mesmo que não haja repressão, se as duas atitudes opostas forem muito intensas, o efeito pode ser uma neurose.

A teoria da repressão baseia-se em certos fatos psíquicos que são experimentados em todo lugar, e o mesmo é verdadeiro quanto à necessidade de autoafirmação ou o desejo de poder. É claro que todo mundo gostaria de usufruir de tudo o que pode e, ao mesmo tempo, estar “por cima”, e é igualmente óbvio que, enquanto mantém essa atitude primitiva, ingênua, infantil, não conseguirá evitar uma neurose se porventura tentar adaptar-se a seu ambiente (Jung, 1978b, par. 342).

Admitir a existência de forças inconscientes equivale a reconhecer que o controle sobre a própria vida é bem menor do que seria do agrado de uma pessoa desejosa de viver dentro de suas estritas previsões. Pareceria mais confortável a tal pessoa se a consciência pudesse predeterminar o funcionamento do inconsciente e evitar os aborrecimentos oriundos da imprevisibilidade das próprias regiões obscuras. Estaríamos livres de ansiedades e depressões, de todas as mazelas que nos afligem, simplesmente por um decreto da consciência. Porém, atrás de tais desejos encontra-se um sonho de onipotência ligado à recusa das naturais limitações de nossa consciência. Quando olhamos para o que a vida “sabe fazer” à revelia da consciência, só podemos, reverentes, admirar os processos de inconcebível beleza e perfeição, que compreendemos de maneira limitada, muito mais antigos do que a consciência e nos quais ela própria se apoia. Segue-se daí que a saúde psíquica jamais consistirá no domínio da consciência sobre o inconsciente, mas, sim, no reconhecimento de que ela é parte de um todo, com o qual precisa cooperar mediante o melhor cumprimento possível das funções que lhe cabem.

Se o inconsciente dependesse da consciência, poderíamos finalmente conseguir, por *insight* e pela aplicação da vontade, o melhor do inconsciente, e a psique poderia ser remodelada por completo para adaptar-se a nosso propósito. Apenas idealistas fora do mundo, racionalistas e outros fanáticos podem comprazer-se com tais sonhos. A psique é um fenômeno não sujeito a nossa vontade. Ela é natureza e, apesar de a natureza poder, com habilidade, conhecimento e paciência, ser modificada em poucos pontos, não pode converter-se em algo artificial sem profundo dano a nossa humanidade. O homem pode ser transformado num animal doente, mas não ser moldado conforme um ideal intelectual (Jung, 1978b, par. 831).

Para que a consciência “dialogue” com o inconsciente, precisa ter desenvolvido com ele uma relação de alteridade, o que equivale à superação de dois distintos desafios: 1) Sair da simbiose para a diferenciação. A diferenciação implica uma “consciência do limiar da consciência”. Em outras palavras: A noção de que experienciamos conscientemente algo até

um certo ponto, além do qual nada vemos. Por exemplo, se tenho consciência de existir em mim uma angústia, talvez consiga correlacioná-la com outros conteúdos, sensações, emoções, imagens, e compreendê-la em função de algumas circunstâncias conhecidas, mas, a uma distância incerta, findará a clareza, desaparecerão até mesmo aquelas impressões crepusculares e fugidias que dançam na região da fronteira, para além da qual, sem romper o *continuum* da totalidade, há um universo desconhecido, onde estão guardados os segredos da vida. 2) Reconhecer, em princípio, que o inconsciente – sendo compensatório em relação à consciência – assemelha-se por vezes a um temível inimigo e, em outras ocasiões, a um valioso aliado. Em qualquer circunstância, merece ser escutado, ainda que nem sempre suas “orientações” devam ser tomadas pelo que parecem à primeira vista. Um processo inconsciente de cujo resultado nos damos conta já não é o mesmo, já não é a pedra de tropeço no caminho, nem o colaborador ignorado. Aliás, o colaborador ignorado facilmente se transforma em pedra de tropeço.

Um conteúdo ou dinamismo pode ser inconsciente por falta de condições de chegar à consciência ou por ter provocado nela uma reação de recusa. É interessante observar que essa recusa não provém de um julgamento claro e completo por parte da consciência, o que implicaria que o referido material conseguiu chegar até ela. A consciência recusa algo também por pressenti-lo, por experimentar uma impressão ameaçadora que parece provir dele. Se esse algo permanece inconsciente por ter sido recusado pela consciência, que não suporta a ideia de possuí-lo, é porque está longe de ser indiferente e, portanto, precisaria ser conscientizado. Precisa mas não pode. Como sair do impasse? A psique encontra uma saída “genial”: O espelho nos ajuda a ver o que está em nós como se estivesse fora. No primeiro momento, que pode ter qualquer duração, desde alguns instantes até a vida inteira, realmente não sabemos que se trata de uma imagem espelhada, realmente acreditamos que ela não nos pertence, achamos que pertence ao outro. Designamos o todo desse processo, de ver no outro

o que se encontra em nós, pela palavra “projeção”. Trata-se de uma realidade conhecida desde longa data, segundo vemos em Mat 7, 3: “Por que observas o cisco no olho do teu irmão e não reparas na trave que está no teu próprio olho?” (Bíblia Sagrada, 2001).

Tendemos a crer que somos bons para conosco e para com as pessoas que nos proporcionam bem estar. Os que trazem desconforto são sentidos como ameaçadores, inimigos, portanto maus. Até o desconhecido é ameaçador, porque dele pode provir qualquer coisa, inclusive o que é ruim para nós, por isso precisamos estar alertas. A coisa não acontece com toda essa clareza, mas é processada em níveis subliminares. As “conclusões” chegam como verdades autoevidentes e vêm carregadas de afeto.

... é o mesmo para o primitivo: tudo o que é estranho é hostil e mau.

... A psicologia da guerra tornou isso abundantemente claro: tudo o que meu país faz é bom, tudo o que os outros fazem é mau. O centro de toda iniquidade invariavelmente se encontra umas poucas milhas atrás das linhas inimigas (Jung, 1981a, par. 517).

Com relação a esse tema, considere-se um episódio ocorrido durante a Primeira Guerra Mundial e relatado no filme *Noite Feliz*. No front, tropas inimigas entrincheiradas abrem fogo umas contra as outras, lançam granadas. Ouvem-se rajadas de metralhadoras de um lado e de outro. Para as tropas de cá, as de lá são o mal que precisa ser destruído. O companheiro do lado é um amigo querido, por vezes protegido com o risco da própria vida, enquanto que o inimigo oculto impregna o ar com o pavor de sua presença ameaçadora. Mas... é véspera de Natal, e os sons de uma gaita escocesa espalham a saudosa ternura de uma música natalina. Vozes se juntam à melodia, e o milagre acontece: A música propaga para as outras trincheiras o efeito estereofônico que povoa o anoitecer. Alguém mais ousado sai do esconderijo e se torna um alvo fácil, demonstração de confiança logo retribuída pelo líder do outro lado. Dentro em pouco, diferentes fardas se agrupam em torno das garrafas de vinho

compartilhadas. Um sacerdote militar celebra a Missa do Galo diante daquela heterogênea multidão. É um momento intensamente amoroso, é uma descoberta fascinante: Todos dissolvem, naquele instante eterno, a ilusão absurda de serem o bem que pretende destruir o mal corporificado no inimigo. A ética da guerra – simplista e dissociadora – deu lugar a uma visão de fraternidade expandida. Nenhum dos que viveram aquela forte experiência deve ter permanecido o mesmo depois dela. Os efeitos de tão inusitado acontecimento propagaram-se como reação em cadeia, geraram severas respostas da parte dos artífices da guerra e dos comandos que embasam a própria eficácia na disciplina das tropas. Não se pode deixar de lado a reflexão que o filme suscita nos espectadores e a transformação ética que a reflexão é capaz de provocar.

Na construção da identidade, cada sujeito passa pela experiência da projeção e também pelo processo oposto, a introjeção, que consiste em incorporar como parte da autoimagem a visão que têm de nós as outras pessoas, principalmente aquelas dotadas de especial importância em nossa vida. “Quem sou eu” não é mera questão de identidade. É uma pergunta que vem quase sempre impregnada de valoração. Para uma autoimagem positiva, contribuem a projeção do mal e a introjeção do bem. Se a visão dos adultos em relação a uma criança é depreciativa, o mal é introjetado e a autoimagem negativa daí resultante faz com que “o bem” provavelmente seja por ela projetado em outras pessoas, ao invés de ser reconhecido dentro de si mesma.

A figura do diabo serviu, em grande parte, de tela de projeção para os conteúdos interiores que o homem classificaria como “o mal”. No momento em que desaparece essa figura capaz de receber essas projeções, o mal, ainda considerado substantivo, tende a ser introjetado.

... O cristianismo, aterrorizado pelo dualismo dos maniqueus, empenhou-se em preservar seu monoteísmo principalmente pela força. Mas, desde que a realidade das

trevas e do mal não podiam ser negadas, não houve alternativa senão tornar o homem responsável por ela. Até mesmo o diabo foi largamente, senão totalmente, abolido, com o resultado de que essa figura metafísica, que outrora fazia parte essencial da Divindade, foi introjetada no homem, que a partir de então se tornou o real portador do *mysterium iniquitatis*: “todo o bem vem de Deus, todo o mal do homem.” Em tempos recentes, essa tendência sofreu uma inversão diabólica, e o lobo em pele de ovelha agora segue sussurrando ao nosso ouvido que o mal não é de fato nada mais que um mal-entendido do bem e um instrumento efetivo do progresso. Pensamos que o mundo das trevas foi assim abolido de uma vez por todas, e ninguém se dá conta do quanto isso é venenoso para a alma do homem (Jung, 1990b, par. 189).

Constatamos os riscos que advêm tanto da projeção quanto da introjeção do mal. O perigo surge quando a projeção e a introjeção adquirem o *status* de palavra final, ao invés de funcionarem como etapas provisórias que levam a uma diferenciação consciente.

Projeções e introjeções, assim como qualquer aspecto da dinâmica psíquica, oferecem o risco de se fixarem, de perderem sua fluência autorreguladora e manterem o sujeito aprisionado dentro de uma visão de mundo inalterável, tornando-o, portanto, incapaz de responder com suas próprias mutações aos aspectos cambiantes da realidade. No nível inconsciente, esse congelamento comprometedor da capacidade de interação oferece o atrativo falacioso de uma suposta segurança. Se já possuo as respostas, estou dispensado de incomodar-me com perguntas e de sofrer a angústia que as acompanha.

Um dos modos pelos quais se instala a fixidez advém com frequência do não reconhecimento do estado de fluxo em que tudo se encontra, junto à impossibilidade de fugir ao fluxo, porque dele fazemos parte. A consciência, ao tentar a identificação de uma vivência que experimentou, ao tentar deter-se no momento para chegar até o fundo dele, constata que já não é mais o mesmo e que o perdeu sem tê-lo conquistado. É difícil abrir mão desse desejo de plenitude da experiência e mais difícil ainda é realizá-lo. O resultado, para o sujeito, é sentir-se apertado entre os rochedos de *Cila e Caribdes* (Homero, 2006, Canto XII), correndo o risco de perder o momento devorado pelo fluxo inexorável do tempo, ou, apegando-se ao

momento, ficar apenas com sua forma vazia, enquanto a alma da experiência se perde na torrente que não pára. O desejo de encontrar uma verdade definitiva, uma tábua de salvação que ofereça proteção contra a impermanência, pode dar origem à fixação de um modo dogmático de ver o mundo, confortável pela ilusão que cria de haver conquistado a resposta definitiva.

As maneiras pelas quais nos protegemos da angústia são, ao mesmo tempo, armadilhas contra a ética, na medida em que podem comprometer nossas avaliações da realidade e a forma como diante dela nos posicionamos em termos de bem ou mal, certo ou errado. Um desses obstáculos à atitude ética reside no julgamento preconceituoso, que em geral provém da introjeção de visões reducionistas e distorcidas adotadas pelo coletivo como verdades autoevidentes. A história demonstrou os desastres que se seguem à coletivização de crenças preconceituosas, como as que rotulam com um julgamento depreciativo a todo um grupo de pessoas em função de sua procedência, etnia ou cor de pele.

No estereótipo, outra armadilha contra a ética e, não menos, contra a saúde psíquica, umas poucas experiências acompanhadas de forte emoção, dentro do drama da vida, estabelecem um julgamento definitivo, inicialmente sobre um dos personagens, logo estendido a toda uma categoria de pessoas. Por exemplo, a partir de uma desilusão amorosa, não é raro o estabelecimento de supostas verdades inabaláveis como: “Os homens não prestam” ou “as mulheres não são confiáveis” – crenças que têm obviamente a função de propiciar uma defesa contra a insegurança gerada pela imprevisibilidade, substituindo-a por previsões feitas com base na generalização arbitrária de uma experiência isolada.

Embora preconceito e estereótipo sejam termos coincidentes em grande parte de seu campo semântico, destacamos aqui, para o preconceito, seu caráter apriorístico e acrítico; e, para o estereótipo, a fixidez nas expectativas, julgamentos e generalizações.

O mundo de Eros tem um poder de fascínio tão grande que o torna também potencialmente ameaçador. Quanto maior for a sensação de ameaça, tanto maior será a defesa. O puritanismo é uma das formas defensivas de conjurar os perigos de Eros estereotipando-o como algo inerentemente mau. O processo do julgamento é inconsciente, enquanto a consciência atribui o *status* de uma verdade inquestionável ao resultado do julgamento, com base no qual parte da energia psíquica é barrada em seu caminho, acumula-se e exerce pressão sob a forma de desejos exacerbados.

Entre nossos pacientes, observamos tantos impulsos taxados como imorais que involuntariamente o psicoterapeuta é forçado a pensar no que aconteceria se todos esses desejos fossem satisfeitos. (...) esses desejos não devem ser por demais levados a sério. Em sua maioria, são demandas ilimitadamente exageradas, empurradas para a vanguarda pela libido represada do paciente, o mais das vezes contra sua vontade (Jung, 1989a, par. 666).

É curiosa a constatação de que as citadas armadilhas à ética são, ao mesmo tempo, recursos que facilitam ou aceleram a tomada de decisões em situações emergenciais. Para ilustrar o que está sendo colocado, considere-se a analogia com um comportamento animal: Uma calopsita, bichinho de estimação familiarizado com pessoas, subia no indicador estendido de qualquer pessoa que o aproximasse de suas patinhas. Um dia, uma criança quis ver o que aconteceria se arrancasse algumas penas mais longas da ponta de uma asa. Por muitos anos, a calopsita passou a fugir de qualquer mão que se aproximasse dela. É como se uma “lei geral” tivesse sido por ela internalizada, junto a uma ordem peremptória: “Mãos são perigosas. Fuja!” Nem sempre dispomos do tempo para analisar em detalhe uma situação. Uma resposta automática pode salvar nossa vida. Entretanto, o automatismo também pode envenenar a vida, prejudicando uma discriminação fina das peculiaridades de cada situação.

Na construção da identidade, as projeções, as introjeções e todas as outras experiências que contribuem para a definição de nossas características e valores são

organizadas por dinamismos arquetípicos. Nossa identidade, num dado momento, mais se assemelha a um mosaico do que a um retrato acabado. O mosaico, sempre incompleto, é formado por figuras parciais, algumas com lugar fixo servindo de base para alguma estabilidade no desenho, e outras móveis ou substituíveis. Só temos consciência parcial de nossas identificações. Se nos vemos com benevolência, os traços que nos agradam são mais nítidos enquanto que os demais são menos visíveis. Se nosso olhar é por demais severo, ele mais se aguça quando focaliza falhas, erros, fraquezas...

É da natureza da consciência criar quadros incompletos. Portanto, isso não é problema. O problema surge quando o quadro incompleto é também fixo ou, ao contrário, quando lhe falta a necessária estabilidade. Fixo, tenderá ao exagero do visível e a uma cegueira em relação ao restante, que apesar de tudo continua atuando “entre as brechas” da consciência. No extremo oposto, sem nenhuma definição, gera um penoso sentimento de despersonalização e alienação de si mesmo. O retrato fixo corre o risco de se dissolver diante dos numerosos desmentidos da realidade, enquanto que a ausência de referências confiáveis leva à desesperada busca de um ponto de apoio ao qual seja possível agarrar-se e escapar da dissolução.

Pelas peripécias descritas podem passar tanto as identidades individuais como as coletivas. Uma sociedade com uma imagem fixa de si mesma aciona a polaridade arquetípica oposta, mas, por falta de espaço para manifestá-la, guarda perigosamente a turbulência nos seus subterrâneos. Quando a pressão atinge níveis insuportáveis, basta que surja uma pessoa capaz de encarnar essas poderosas forças, de lhes dar uma face e uma voz, para que irrompam com a violência de um vulcão e subvertam toda a ordem estabelecida. Foi o que aconteceu na França durante a revolução de 1789 e no final da Rússia czarista, para citar apenas dois exemplos históricos.

A identificação total com um arquétipo – principalmente com uma de suas polaridades – leva à insanidade. Na dimensão pessoal, perde-se a capacidade de integrar os múltiplos aspectos da personalidade. Quando essa identificação ocorre na dimensão do coletivo, a tragédia assume proporções catastróficas ao conjugar os anseios de sociedades reprimidas à emergência de figuras messiânicas – identificadas, portanto, com o arquétipo do salvador, do justiceiro, da figura que trará uma nova era livre das antigas mazelas.

... Se alguém pode evitá-lo, jamais deveria identificar-se com um arquétipo, uma vez que, segundo mostram a psicopatologia e certos acontecimentos contemporâneos, as consequências disso são terríveis (Jung, 1990b, par. 189).

... É *hybris*²² da consciência pretender que tudo deriva de *sua* primazia, apesar do fato de que a consciência demonstravelmente provém, ela mesma, de uma psique inconsciente mais velha (Jung, 1978b, par. 836).

Uma identificação menos drástica com o arquétipo verifica-se quando a consciência ainda tende a considerar o poder que utiliza, as capacidades de que se vale, como se constituíssem sua propriedade. Expressões como “minha força”, “minha inteligência” bem ilustram esse “tomar posse”, que sutilmente se transforma num “atribuir a si própria”, transitando da posição de usuária para a de dona e depois autora.

A identidade que nos distingue dos demais, da qual temos consciência e que abriga a faculdade de decidir conscientemente, é designada como *ego* na Psicologia Analítica de Jung. Entre os múltiplos aspectos que constituem o *ego*, existe uma identidade ética, um complexo de valores a que aderimos conscientemente (aqueles valores que adotamos ainda que ninguém esteja observando). Os valores que merecem a chancela do *ego* não são necessariamente coerentes entre si. É natural que haja conflito de valores dentro do *ego*. Embora designado por uma pequena palavra de três letras, o *ego* consiste numa estrutura e

²² Hybris – desmedida, presunção, atitude de autovalorização do *ego* quando atribui a si o que não lhe pertence.

dinâmica de grande complexidade, onde coexistem valores ligados à satisfação imediata de impulsos reconhecidos como válidos – como o da alimentação – ao lado de outros valores que implicam renunciar à satisfação de uma necessidade, também reconhecida e aprovada pelo *ego*, em favor de outra por ele considerada mais importante. Cuidar dos filhos pequenos, por exemplo, faz parte dos valores incorporados à identidade consciente, e pode prevalecer, em certas ocasiões, sobre o desejo validado pelo *ego* de repousar. Egoísmo é o atendimento a um *ego* dissociado do outro e, por isso, empobrecido. Porém, quando reconheço que o outro para mim é importante, minha gratificação egoica pode ser maior fazendo alguma renúncia em favor dele do que se não a fizesse, porque, ao invés de um *ego* inchado por sua absolutização, estaríamos diante de um *ego* enriquecido por uma relação de alteridade. É uma constatação que nos permite situar a ética dentro da constituição natural do ser humano considerado em sua integralidade.

... estou inclinado a observar que o homem que é abandonado a seus próprios recursos, e tem por isso toda oportunidade de escorregar ladeira abaixo, como o primitivo, por exemplo, não só tem um código moral como também seu código, na severidade de suas demandas, é com frequência mais exigente que nossa moralidade civilizada. Não faz diferença se bem e mal significam uma coisa para o primitivo e outra para nós. O naturalismo dele o leva a legislar – este é o ponto. A moralidade²³ não é um equívoco inventado por algum Moisés gabola no Sinai, mas algo inerente às leis da vida e modelado como uma casa, um navio ou qualquer outro instrumento cultural. O fluir natural da libido, esse caminho do meio, significa obediência completa às leis fundamentais da natureza humana, e não pode haver em definitivo nenhum princípio moral mais elevado que a harmonia com as leis naturais que dirigem a libido rumo à otimização da vida. O ótimo vital não se encontra num egoísmo bruto, pois o homem é fundamentalmente constituído de tal forma que o prazer por ele proporcionado a seu vizinho é algo para ele essencial. Nem pode o ótimo ser alcançado por uma desenfreada demanda de supremacia individualista, porque o elemento coletivo no homem é tão poderoso que seu anseio por companheirismo destruiria qualquer prazer posto num indisfarçado egoísmo (Jung, 1990a, par. 356).

Os limites, as “autoinsuficiências” de cada um fundamentam todas as relações de interdependência que constroem e mantêm a sociedade por meio de sustentação recíproca.

²³ Moralidade, aqui, alude ao impulso ético natural que chegou a ser elaborado na consciência.

Apesar de se perceber distinto de todos os demais e, a partir daí, construir uma imagem de si mesmo e ser capaz de reconhecê-la, o *ego* também internaliza a imagem de cada um dos outros com os quais convive e a reveste de importância. Ao mesmo tempo, sabe que sua imagem também habita a psique alheia – numa versão única em cada um dos outros, numa versão única para cada momento e, ao mesmo tempo, com a persistência necessária para que se mantenha uma identidade reconhecível. À luz dessa constatação, o egoísmo é uma forma de empobrecimento do *ego*, pela despotencialização da imagem do outro dentro dele, pela perda da alteridade que o relaciona e relativiza. Pelo egoísmo, o *ego* se absolutiza sem deixar de ser relativo, por isso perde em algum grau a noção de realidade.

O sujeito deseja passar para os que o cercam uma imagem que ele sabe ser insuficiente para defini-lo por inteiro e que ele acredita mediar suas relações interpessoais, profissionais, sociais, institucionais. Ao mesmo tempo recebe sinais, que utiliza para inferir as características de sua imagem, tal como foi construída no outro. Essa imagem mediadora – a *persona* – é continuamente redesenhada em função desses dois fluxos contrários e complementares.

Sentimos, de algum modo, que o sermos aceitos pelo outro depende de ele aceitar a imagem que nos representa a seus olhos. Se acreditarmos que a *persona* representa de fato o que somos e que somos apenas o que ela representa, então nosso *ego* estará identificado com a *persona* e somente conseguirá reconhecer como pertencente a ele o que os outros lhe atribuem.

Os traços incompatíveis com as imagens de *ego* e de *persona* – formados por tendências, características, impulsos e desejos não reconhecidos – são afastados da consciência, reprimidos ou suprimidos, e formam um complexo inconsciente – a *sombra* – a imagem constituída por tudo aquilo que, segundo acredito, não sou. Nem por isso deixo de possuir esses traços indesejados e para mim indesejáveis. Ou melhor, não apenas continuo a

possuí-los como passo a correr o risco de ser por eles possuído. Em outras palavras, haverá momentos em que a *sombra*, energizada em excesso por emoções fora do controle do *ego*, impelirá a personalidade em direções opostas às que, em sã consciência, este aprovaria seguir. A *sombra* converte-se em ato à revelia da consciência, é atuada, ou passa a ser reconhecida na imagem deformada que fazemos de nosso vizinho, quando nele a projetamos. Tanto ao atuar quanto ao projetar a *sombra*, expomo-nos aos efeitos eticamente prejudiciais, decorrentes dessas duas maneiras de dissociá-la da personalidade total.

Se a *sombra* é formada pelo não reconhecimento de “ingredientes” contrários à autoimagem, excluídos da consciência em grande parte dos casos por serem considerados contrários à moral, não seria mais indicado abrir mão de qualquer preferência moral e assim livrar-se de uma boa parte das armadilhas que ela nos coloca? Não, por mais de uma razão.

Em primeiro lugar, porque é impossível para a quase totalidade das pessoas. A preferência moral por uma linha de conduta sobre outra, ainda antes de converter-se em ato, depende também de determinantes – visões de mundo internalizadas, julgamentos inconscientes, “verdades” instaladas na mais remota infância – que se acham fora da consciência e que simplesmente não conseguem ter acesso a ela em razão de bloqueios mantidos por dinamismos subliminares. Os processos que geram uma preferência moral ultrapassam os controles da consciência. Um paciente que condenava – e portanto rejeitava antecipadamente – qualquer reação agressiva acabou descobrindo que o fazia por medo de perder o amor de sua mãe, cujo comportamento, sob uma aparente doçura, exercia um efeito dominador, tirânico. Esse desmesurado poder materno mantinha-se com chantagens afetivas bastante sutis, provavelmente não intencionais, mas decorrentes de complexos afetivos mal resolvidos. De início, ele parecia conscientemente convicto de que a docilidade era uma virtude valiosa, até descobrir qual era a verdadeira origem, natureza e papel desse traço incorporado à sua personalidade.

Em segundo lugar, não ter nenhuma preferência moral, o que se demonstra quase impossível, longe de ser uma condição saudável, caracterizaria uma psicopatia, a falta de reconhecimento do outro, a impossibilidade de se colocar no lugar do outro, de praticar a reversibilidade e, portanto, de exercer compaixão. Mesmo em tais casos, a *sombra* existe. Ela pode, por exemplo, incluir uma capacidade de compaixão, suprimida por se confundir com a imagem da fraqueza – o que indicaria estar em jogo a identificação com uma *persona* de força.

A mera supressão da sombra está tão longe de ser um remédio, quanto a decapitação o seria para a dor de cabeça. Destruir a moralidade do homem também não ajuda, porque isso mataria o seu *self*, sem o qual até mesmo a sombra não faria sentido. A conciliação destes opostos é um problema da maior importância (...) (Jung, 1989b, par. 133).

A conciliação dos opostos passa pelo reconhecimento das próprias tendências contraditórias, o que implica acolher a *sombra*, predispor-se a olhar para os indícios de sua existência com relativa serenidade, sem deixar-se guiar cegamente por ela. É uma atitude que contribui para a desidealização da autoimagem e seu conseqüente enriquecimento pela inclusão das regiões escuras que lhe restituem o mistério, como nos quadros de Rembrandt e de Caravaggio. Dessa forma, a visão que o sujeito tem de si próprio torna-se mais completa, mais verdadeira, corre menos risco de ser deformada pela unilateralidade, revela-se mais eficaz em promover escolhas genuinamente éticas.

Para lidar com os conflitos e não cair nas armadilhas já mencionadas ao longo do texto, requer-se abertura para a escuta do inconsciente: “Todo aquele que percebe sua sombra e sua luz vê-se a si mesmo simultaneamente a partir de dois lados, e assim alcança o meio” (Jung, 1978b, par. 872).

De acordo com Jung (1977, par. 18), o inconsciente inclui tendências opostas às da consciência. Se esta é moral num determinado sentido, os conteúdos “sem moral” ficam no inconsciente. Se esta é amoral, a tendência à moralidade permanece no inconsciente.

... neurose é divisão de si mesmo. Na maior parte das pessoas, a causa da divisão é que a mente consciente quer ater-se a seu ideal moral, enquanto que o inconsciente se empenha na busca de seu ideal amoral – no sentido contemporâneo – que a mente consciente tenta negar. Homens desse tipo querem ser mais respeitáveis do que de fato são. Mas o conflito pode facilmente dar-se de outra forma: há homens que, sob todas as aparências, são desonrados e não impõem a si mesmos a menor barreira. Isso é apenas uma pose de maldade, pois no fundo têm seu lado moral que caiu no inconsciente, como certamente aconteceu com o lado imoral no caso do homem moral. (Os extremos deveriam portanto ser evitados tanto quanto possível, porque sempre levantam a suspeita de seus opostos).

A escuta do inconsciente reduz as possibilidades de sermos cegamente conduzidos por ele e amplia o espaço de decisão a cargo do *ego*. A energia gerada pelas oposições pode ser canalizada por inteiro para a solução que o sujeito considera a melhor possível. O *ego* não decide aleatoriamente sobre o grau de importância de cada alternativa que se lhe apresenta na hora de tomar uma decisão. Acontece o inverso: É o grau de importância de cada alternativa possível que determina a decisão, mesmo que o processo não seja plenamente consciente. As decisões do *ego* não são arbitrárias, mas determinadas pelos processos subjacentes espontâneos que resultam em diferentes graus e tipos de valorização para cada uma das alternativas.

Se continuamos a admitir que possuímos livre arbítrio – e nossa experiência parece corroborá-lo – como conciliar a liberdade de decisão com a clara certeza de que toda decisão é definida por valores dos quais vemos pouco mais que a superfície e desconhecemos as raízes mais profundas? Como conciliar liberdade e determinismo? Como alguém pode assumir a responsabilidade por uma decisão que repousa, em última instância, sobre determinantes inconscientes?

Em relação aos fatos julgados, sua responsabilidade não é tão fácil de determinar. Para fazê-lo, teríamos que dar uma definição clara da extensão de seu livre arbítrio. O psiquiatra sabe o quanto essa tarefa é desesperadoramente difícil (Jung, 1978a, par. 84).

Dito de outra forma, em que sentido um arbítrio, que é determinado, pode também ser considerado livre? Segundo me parece, a decisão é livre, não quando desvinculada de quaisquer causas determinantes, mas no sentido de não estar sujeita a nenhuma coação ou impedimento por parte dos outros, nem a uma compulsão interna irresistível que acontece à revelia do *ego*. De acordo com esta concepção, a responsabilidade decorrente de uma livre decisão é a capacidade do *ego* de reconhecer e assumir as consequências advindas dos atos de que aceita participar, mesmo sabendo que o inconsciente tem um papel importante nas escolhas realizadas. É como se a energia, antes dispersa entre alternativas opostas, preponderasse numa delas permitindo à consciência reconhecê-la como preferencial. A partir daí, o *ego* retira a energia das alternativas sacrificadas, concentra-a na alternativa inicialmente mais energizada, e considera como sendo sua a priorização realizada, propõe-se a responder pela decisão. A inconsciência não é desculpa válida para quem deseje fugir à própria responsabilidade, segundo já enfatizava Jung: “(...) a inconsciência não apenas não serve de desculpa, como é realmente um dos mais abomináveis pecados” (Jung, 1978b, par. 676). Isto porque a natureza não anula as consequências de um ato em consideração ao estado de inconsciência com que foi praticado. A vítima que morre por ter sido atropelada por um motorista não fica menos morta por ele estar embriagado.

E por falar em desculpa, que é uma contraposição à culpa, cabe uma referência a outro par de opostos diretamente vinculado à função moral e ética: A culpa e o mérito. Ambos comportam: a) Referência a um sentimento subjetivo; e b) Uma declaração supostamente objetiva.

Enquanto sentimentos, a culpa e o mérito instrumentalizam o próprio sujeito, convidando-o a manter ou a transformar determinado tipo de comportamento. O sentimento de culpa tem o efeito doloroso de uma autorreprovação e sinaliza a necessidade de reverter as consequências de um comportamento já levado a cabo, bem como de transformar o padrão da conduta que originou o sentimento, para que o sujeito não se exponha à ameaça de repeti-lo. O sentimento de ser merecedor é prazeroso, implica autoaprovação e valida o comportamento.

Já a culpa e o mérito como atribuições supostamente objetivas representam um meio de controle social das ações de indivíduos e grupos, mediante a associação dos comportamentos com a reprovação ou a aprovação exteriores ao sujeito, com a aplicação de punições, de função desencorajadora, ou com a oferta de recompensas, de função estimulante.

As recompensas e as punições costumam afetar a autoimagem do sujeito e toda a sua gama de sentimentos. Tanto o julgamento social como os sentimentos de culpa e de aprovação podem ter efeito saudável ou patologizante. É saudável quando oferece ao sujeito sinais de orientação consistentes com as demandas do *Self*; é patologizante quando faz com que o sujeito se aliene do *Self* por meio de reducionismos ou distorções, que o dissociam das tendências reguladoras da totalidade de seu ser.

Um sentimento de culpa generalizado, desvinculado de uma situação específica a demandar reconsideração, traz consequências danosas, como: autopunição, bloqueio, perda da autoconfiança, sistemática culpabilização do outro, raiva generalizada, autodepreciação, redução do próprio repertório de possibilidades, enfraquecimento, desmotivação, depressão, entre outras.

Para não cair vítima da fixação na culpa, o indivíduo precisa dar-se conta das distintas consequências que se seguiriam a cada alternativa de ação diante de uma dada circunstância, precisa perceber o quanto essas consequências o impactam, em termos de valor, significado, importância, o quanto se relacionam com os desejos de seu ser. Precisa discernir

as ações que o fariam sentir-se culpado, ou que lhe trariam um sentimento de adequação, de autoaprovação, de paz consigo mesmo.

Nem sempre é fácil distinguir entre as contribuições do *Self* e os valores que incorporamos de forma acrítica ao longo da vida, nem sempre é fácil perceber as distorções inseridas pelo nosso olhar nos quadros que formamos para representar o mundo, nem sempre o indivíduo sozinho é capaz de dar conta dessa tarefa, tendo em vista a complexidade que resulta de reunir sob sua responsabilidade a condição de objeto observado e as funções de observador e intérprete de suas observações.

Em algumas tradições religiosas, existe a figura do diretor espiritual, ou mestre das almas, incumbido de zelar, por meio da interlocução, para que o orientando não caia vítima de uma amplificação dos próprios vieses subjetivos. O orientador precisa ter conquistado a necessária condição de abertura à totalidade ou, falando na terminologia espiritual, precisa ter desenvolvido sua capacidade de escutar a Deus dentro de si mesmo.

Como sem culpa não há consciência²⁴ e sem nos darmos conta de diferenças não há, em absoluto, nenhuma consciência, devemos convir que a estranha intervenção do mestre de almas era absolutamente necessária para o desenvolvimento de qualquer tipo de consciência e, nesse sentido, era para o bem. De acordo com nossas crenças religiosas, o próprio Deus é esse Mestre – e o alquimista, em seu pequeno trajeto, compete com o Criador na medida em que se empenha em fazer um trabalho análogo ao da criação, e portanto ele assemelha a sua obra microcós mica ao trabalho do criador do mundo (Jung, 1983, par. 244).

A presença de um interlocutor, por mais preparado que ele esteja, não visa à imposição de uma suposta verdade, com anulação das percepções do sujeito. Isto seria negar o próprio fundamento ético que reside na totalidade constituinte de cada indivíduo. Se não forem bloqueadas, as forças em ação dentro de seu ser conduzirão o indivíduo a desenvolver uma construção absolutamente única sobre o duplo alicerce de potenciais arquetípicos comuns

²⁴ Conscience

a toda a humanidade e de tendências particulares e irrepetíveis presentes na combinação de suas circunstâncias, tanto internas como externas: hereditariedade, tempo e lugar, momento histórico, família, crenças, valores, mitos, cultura, pressões, oportunidades... Da mesma estrutura e dinâmica do inconsciente coletivo, surge a incrível variedade psíquica, dentro da qual um indivíduo não será igual a nenhum outro que o tenha precedido nem a qualquer outro que venha a sucedê-lo.

Utilizar qualquer substantivo para designar o *Self* poderia induzir-nos a imaginar um ser pronto e acabado dentro do qual se movem outras coisas como *ego*, *persona*, *sombra* etc. Nada há de pronto e acabado nas realidades a que apontam os mencionados substantivos. Tais designações somente fazem sentido para distinguir, dentro de um fluir ininterrupto, dinamismos dotados de certas características reconhecíveis “a alguma distância”, à semelhança do que ocorre quando vemos um rio a partir da janela de um avião, como se fosse algo imóvel.

Toda alusão ao *Self* é simbólica, metafórica, busca ressaltar algum aspecto especial de suas multifacetadas manifestações. Sempre que nos referimos a uma experiência inominável por ser demasiado rica para caber em qualquer descrição que seja capaz de fazer-lhe justiça, valemo-nos de uma linguagem conotativa, alusiva, que seria um sacrilégio tomar ao pé da letra. Assim, as parábolas de Jesus acerca do reino dos céus falam de um semeador cujas sementes caem em solos duros, espinhosos, pedregosos ou férteis; falam de festas de casamento; de virgens prudentes carregando suas lâmpadas de azeite; de uma festa oferecida a vizinhos e amigos porque foi encontrada uma moeda perdida, e assim por diante. Não se destinam a designar incógnitas por meio de equações precisas, mas a despertar ressonâncias dentro do ser, pelas quais reconheçamos uma dimensão da realidade demasiado rica de possibilidades para ser reduzida ao que quer que seja de conhecido.

Dentro do estado de fluxo no qual todas as coisas se acham interligadas, “do átomo à estrela, do verme à floresta” como diria Castro Alves, o *ego* pode ser entendido como a maneira pela qual o *Self* se vê numa circunstância definida no tempo e no espaço, em separado das outras circunstâncias e das outras identidades... O *ego* é apenas uma categoria dentre as manifestações do *Self*, é uma categoria que desempenha a função de estabelecer a consciência de uma identidade distinta das demais. É um colaborador importante da totalidade, mas somente um colaborador. Desenraizado do *Self*, ele definha, seca e morre. Porém, quando suas raízes são vivas e atuantes, ele se torna coparticipante da inesgotável riqueza que advém de sua fonte, na qual vive e se move.

Em circunstâncias que são, para o *ego*, situações-limite, fontes de vida e de sabedoria afloram, vindas do *Self*, recriando, a cada vez de um modo novo, as conquistas da milenar sabedoria humana, que não se limita a repetir leis e princípios morais, mas os ultrapassa, expressando a originalidade de soluções nascidas dos recursos criativos do universo – os mesmos que fizeram surgir a vida de oceanos primordiais e que, antes, sintetizaram, no interior das estrelas, os pesados átomos de carbono que formam a maior parte de nosso corpo.

Citemos o exemplo de uma dessas situações-limite. Natascha Kampusch era uma menina de dez anos de idade quando foi sequestrada no caminho para a escola, levada para dentro de um abrigo subterrâneo cujo acesso era praticamente impossível de detectar, que se tornou sua moradia até os dezoito anos de idade, quando conseguiu fugir. Por uma questão de sobrevivência, enquanto se encontrava totalmente à mercê do sequestrador, chegou a uma constatação que só pode ter brotado das profundezas do *Self*, uma vez que não dispunha de nenhuma outra companhia capaz de orientá-la. Ninguém melhor do que ela para relatar sua experiência.

Quando ele tinha ataques de raiva e me batia com socos e pontapés, não havia o que fazer. Do mesmo modo, me sentia impotente para fazer qualquer coisa em relação ao trabalho forçado, a ser trancada ou passar fome e às humilhações que sofria enquanto limpava a casa. Esse tipo de opressão formava o contexto em que eu vivia; eram parte integral de meu mundo. O único modo de lidar com isso era perdoar as transgressões do sequestrador. Eu o perdoei por me sequestrar e por todas as vezes que me bateu e atormentou. Perdoá-lo me deu poder sobre minha experiência e tornou possível conviver com ela. Se eu não tivesse adotado essa atitude instintivamente desde o início, provavelmente teria me consumido em raiva e ódio – ou sido destruída pelas humilhações a que era submetida diariamente. Desse modo, eu teria sido eliminada; teria sofrido consequências ainda mais terríveis que o roubo de minha identidade, meu passado, meu nome. Ao perdoá-lo, afastei suas ações de mim. Elas não podiam mais me diminuir ou destruir, afinal eu as perdoara. Ele cometera ações más, e isso recairia apenas sobre ele, não mais sobre mim (Kampusch, 2011, pág. 145 e 146).

A solução que ela encontrou coincide com aspectos essenciais da sabedoria mais profunda que a humanidade produziu ao longo de sua história, que não raro se perverteram em repetitivas lições de moral, idealizadas, encobrendo ilusões de superioridade ou funcionando como racionalização para a falta de coragem. Sem cálculo de aparências, sem quaisquer artifícios provindos da *persona*, sem qualquer desejo de aparecer, seu perdão primeiro foi intuído de forma não muito clara, como se o algoz tivesse que ser olhado com menos severidade – quem sabe até tivesse alguma justificativa – atitude que ela de imediato rejeitou, porque não correspondia à “voz” de suas profundezas. Então, tudo ficou claro. O ato não tinha justificativa, o perdão não relativizava a gravidade do sequestro e cativeiro de uma menina. O perdão era a única maneira de não se deixar aprisionar internamente num vínculo doentio, enlouquecedor, mortal. A totalidade de Natascha, seu *Self*, “sugeriu” ao *ego* este caminho, limpou-o de todo equívoco, fê-lo surgir com o brilho de uma descoberta.

As duras provas que afligiram o homem ao longo de sua história, o confronto com as dificuldades da vida, com as forças da natureza, os conflitos interpessoais, intergrupais e entre coletividades levaram às grandes indagações religiosas, às reflexões filosóficas e às tentativas de encontrar soluções codificáveis corporificadas em princípios, procedimentos e leis que funcionassem como mecanismos protetores.

Já nos referimos sucintamente às visões éticas edificadas por algumas das grandes religiões. Cabe agora mostrar pontos de articulação entre essas ideias e as descobertas da Psicologia Analítica.

A visão da Psicologia Analítica não vem substituir as construções complexas e ricas, realizadas através dos séculos pelas religiões ao redor do mundo, nem as cuidadosas reflexões sistematizadoras dos filósofos e juristas. O que ela oferece é a proposta de se utilizar uma perspectiva simbólica e não literal para as imagens que expressam as temáticas mais representativas de cada sistema religioso, e as bases consideradas autoevidentes dentro do pensamento filosófico e jurídico.

Sem pretender reduzir as antigas elaborações à terminologia de Jung, afigura-se válido procurar por paralelismos, analogias, pontos de articulação de alguns aspectos extraídos dos grandes sistemas citados, com descobertas da Psicologia Analítica. Os mitos, os tabus, as crenças e os ritos religiosos aludem a questões que mobilizam o homem *malgré lui* mas que não obtiveram uma resposta satisfatória dentro dos enquadres do conhecimento objetivo. Constituem a melhor maneira de expressar, para uma determinada cultura, o que não cabe em nenhuma construção lógica. São símbolos. Como tais afloram do inconsciente, já dotados de uma energia poderosa o bastante para causar à consciência uma profunda impressão, ainda não decifrável por completo com os recursos de categorização e organização disponíveis em seu tempo.

Como se realiza a construção da consciência e que relações ela guarda com o inconsciente? Façamos o exercício de identificar algumas premissas que poderiam ajudar na resposta a essa questão:

1. Se representarmos a evolução da consciência por meio de uma linha orientada, podemos dizer que ela evolui gradativamente a partir de

certezas simples e autoevidentes, de base inconsciente, para construções conscientes cada vez mais complexas.

Quando a donzela púbere saía do caminho por onde iria transitar seu irmão guerreiro, a fim de evitar a desgraça de passar perto dele, o que estava em ação era uma interdição pura e simples, pertencente à categoria do óbvio, e cuja transgressão era inimaginável. Como exemplo oposto, poderíamos citar o episódio narrado no romance de Victor Hugo, *Les Misérables*, no qual Irmã Simplícia vê se confrontarem, de um lado, o valor que atribui ao dever de falar tão somente a verdade e, de outro, a necessidade de proteger o prefeito, Sr. Madeleine (nome pelo qual era conhecido Jean Valjean), cuja retidão, justiça e bondade extraordinárias se haviam revelado de maneira inequívoca. Era uma firme crença de Irmã Simplícia: “Pequena mentira, mentira inocente, será que isso existe? Mentir é o mal absoluto. Mentir pouco não é possível; aquele que mente, mente toda a mentira” (Hugo (1972)²⁵).

Pois bem, Irmã Simplícia mente por duas vezes, diante do policial Javert – para proteger o ex-prefeito. Quando instada por Javert a responder se estava sozinha (não estava) e se havia visto Jean Valjean (de fato havia), dois fortes princípios opostos se entrecrocaram por um momento dentro de Irmã Simplícia, não sendo possível obedecer a um deles sem pisar sobre o outro. O que iria prevalecer: A verdade pela verdade, às custas de uma nítida injustiça, ou a mentira inspirada pelo senso de justiça e pelo desejo de proteger um homem íntegro? Ao invés do comportamento automatizado ou condicionado pelo medo, ao invés da ética do marasmo fortalecida pelo hábito, ao invés da “virtude cômoda” que foge à responsabilidade mediante o lavar as mãos de uma obediência cega, Irmã Simplícia foi colocada diante de

²⁵ Primeira Parte, livro sétimo, capítulo I, “A Irmã Simplícia”

alternativas com suas prováveis consequências, e fez a escolha com todo o seu ser (Hugo, 1972)²⁶.

E os judeus que foram salvos da perseguição nazista mediante a alteração da identidade civil, a aprendizagem de orações cristãs, e outros expedientes “mentirosos”? Os exemplos poderiam multiplicar-se indefinidamente.

Nessa linha evolutiva, primeiro os preceitos são seguidos porque não existe alternativa. Depois é que os questionamos, analisamos, diferenciamos e avaliamos, enfim, os submetemos ao crivo da racionalidade, diante das implicações múltiplas presentes nas situações da vida.

2. Quando considerada no curto prazo, a linha de evolução não é retilínea em relação ao fluxo do tempo.

Entre os diversos sistemas religiosos e dentro de um mesmo sistema, coexistem versões com diferentes níveis de complexidade consciente, que vão do comportamento regulado por tabus, regido por imagens dotadas de extrema força, e com exercício crítico nulo ou quase, até sofisticadas elaborações conscientes, que buscam integração com o corpo de conhecimentos disponíveis. Tais diferenças não são estáticas, mas envolvem avanços e recuos, em resposta a pressões tanto internas como externas. O mesmo indivíduo que, insatisfeito com as crenças antes adotadas como verdades óbvias, passa a questioná-las, permitindo-se o exercício de uma liberdade desatrelada de dogmas, talvez retroceda à sua atitude anterior, por algum episódio que interprete como sinal de insatisfação de um deus ou dos espíritos para com sua suposta ousadia, ou, quem sabe, por sentir-se desamparado sem os dogmas que lhe haviam servido de muletas. Entretanto, à medida que o intervalo temporal considerado abrange uma extensão maior, revela-se a tendência para a substituição de crenças

²⁶ Primeira Parte, livro oitavo, cap. V

consideradas autoevidentes por construções mais complexas e coesas, conforme explicitado na primeira premissa.

3. A consciência tende a organizar-se “em rede”, com interligações verticais e horizontais.

Na passagem da consciência das normas para a consciência dos motivos que as fundamentam, cada atitude possível tem a oportunidade de confrontar-se com outras atitudes possíveis, de ser submetida ao crivo de múltiplos questionamentos correlacionados: Qual a necessidade? Quem deseja? Por quê? Para quê? A quem isso afeta? Como afeta? Que valores se acham envolvidos? Que valores estão sendo privilegiados? Que valores estão sendo sacrificados? Em tais questionamentos, ora o olhar se dirige para a onda de expansão horizontal dos efeitos, ora para as motivações, suas origens, as origens das origens, num mergulho vertical dentro do próprio sujeito.

4. A rede da consciência é contínua com a rede do inconsciente e faz parte da rede psíquica. Qualquer coisa consciente tem ligações mediatas e imediatas com o inconsciente.

Por mais que a consciência se estenda horizontal ou verticalmente, sempre haverá algum limite, jamais consegue esgotar por completo a compreensão dos fenômenos que constituem seu alvo. É como um fecho de luz de diâmetro e alcance limitados, que revela um tronco de árvore, os galhos e as folhas, mas não as raízes mergulhadas no solo, nem a terra que as envolve, com seus nutrientes e sua invisível atividade. O que é visível na árvore não mostra senão uma parte de sua realidade. A árvore inteira não pode ser compreendida somente com base no que se vê. A árvore continua no invisível. *Mutatis mutandis*, somente uma parte dos processos psíquicos em mútua interação se encontra ao alcance da consciência. O mundo não deixa de existir quando fechamos os olhos. O que vai além continua sendo o território inexplorado, que dá notícias de si para a consciência por meio do símbolo. Para cumprir sua

função, o símbolo dispõe de uma dupla natureza: carrega conteúdos inconscientes, indizíveis – que ainda não puderam ser plenamente enunciados e compreendidos; e utiliza para isso ingredientes que a consciência consegue identificar. A consciência evolui não somente quando explora os espaços submetidos a seu escrutínio, mas também quando constata os próprios limites e, principalmente, quando parte da lúcida premissa de suas inerentes limitações. É por isso que todo dogmatismo petrificado representa a morte da consciência, a sua dissolução e reabsorção para dentro do estágio dos tabus “autoevidentes”.

5. Coerências, contradições, complementaridades e lacunas coexistem, tanto dentro da consciência e do inconsciente como entre consciência e inconsciente.

Os conteúdos da psique brotam de tendências arquetípicas e se configuram ao sabor das circunstâncias, dentro da multiplicidade das experiências vitais. Eles não se formam a partir de uma cadeia lógica. Na verdade, são os encadeamentos lógicos que derivam dos conteúdos da psique e resultam de sua organização. Nem sempre as experiências humanas se remetem umas às outras como condição prévia para a atribuição de um caráter de verdade às conclusões resultantes. Mesmo que isso também aconteça, muitas inferências se produzem de maneira subliminar, a partir de fatos isolados e generalizações, ou a partir de convicções previamente aceitas sem crítica. Às vezes, as exigências da vida não permitem que se espere pelos resultados da lógica. Não é de admirar que o psiquismo também abrigue contradições e chegue a sustentar parte do seu telhado com escoras bastante precárias.

6. As contradições e as lacunas constituem fontes de dinamismo psíquico, mesmo quando o bloqueiam temporariamente.

Somos construídos de tal modo que as certezas se tornam pontos de apoio para conferir estabilidade ao viver, para evitar o desperdício de energia. Um povo que compartilhasse apenas de certezas inalteráveis favoreceria um tipo de psiquismo estático, a

caminho da morte. Para assegurar sua vitalidade, precisaria encontrar a contradição, nem que ela fosse corporificada na imagem do inimigo. A contradição traz a incerteza, desestabiliza as bases do psiquismo rotineiro e deixa-o num estado de alerta, com suas energias em prontidão para sustentar o embate, seja ele externo ou interno. Se, no dilema consciente, forças opostas chegam a paralisar a consciência e dissipar as energias à sua disposição, a totalidade do ser é mobilizada. Não raro, os recursos criadores do inconsciente vêm oferecer novas energias, sugerir novos caminhos, abrir novas possibilidades, enquanto a consciência repousa temporariamente de seus esforços e libera da vigilância as suas fronteiras. Mais tarde ela desperta com outra perspectiva, sacudida pelo *insight*, encantada pela solução que parece ter surgido do nada.

7. A verdade de cada afirmação feita dentro da rede da consciência e a consistência de toda a rede são interdependentes.

Se uma única verdade no interior de uma rede consistente de verdades sofre um embate e chega a se transformar, produz-se um estado potencial de dissonância, que se manifesta como um conflito a cada vez que versões contraditórias são ativadas simultaneamente. Qualquer versão forte o bastante para se manter inalterável tenderá a provocar mudanças nas versões que lhe forem dissonantes.

8. A dinâmica psíquica produz efeitos, inclusive sobre ela própria, tanto mantenedores como transformadores dos processos que a compõem.

Uma relação de consistência entre verdades, para o sujeito, tende a contribuir para um estado de equilíbrio no psiquismo, enquanto que relações de inconsistência tendem a provocar desequilíbrio e o conseqüente movimento em busca de reequilibração. Dessa forma, o psiquismo é continuamente posto à prova, o que lhe permite a necessária mobilidade diante do mundo em transformação. Sendo parte da totalidade psíquica, a consciência ética também está sujeita a novos questionamentos toda vez que se defronta com exigências contraditórias.

É na perspectiva das interações entre o inconsciente e a consciência, propiciadas pelo símbolo, que a Psicologia Analítica permite releituras acerca de ideias éticas originadas de grandes sistemas religiosos.

O hinduísmo relativiza o *ego*, situando-o como um subproduto ilusório do véu de *maya* lançado sobre a realidade. É este véu simbólico que nos convence da separatividade de todas as coisas. O *ego* serve de instrumento, numa longa evolução através das reencarnações, para que o véu seja afastado e a realidade enfim se mostre como unidade indivisa. O *ego* alimenta seu isolamento ao cuidar do que lhe causa conforto. Por isso precisa ser morto por meio de renúncias e austeridades, para que ressurja a verdadeira identidade divina.

Na perspectiva junguiana, a morte do *ego* é simbólica e ocorre a cada vez que ele precisa ceder o passo à totalidade psíquica da qual faz parte, o *Self*. Ao deixar-se relativizar, o *ego* permite que morra um pouco de seu natural despotismo, e assim ele se transforme diante de uma realidade mais ampla e profunda. O grande desafio ético para o *ego* é manter-se em sintonia com os processos autorreguladores do *Self*, assim como, para o hindu, é dissipar o véu da ignorância que nos leva a acreditar sermos seres separados e que nos incita a permanecer na grande ilusão. Não será essa consciência de nosso pertencimento à totalidade a mais poderosa fonte de discernimento ético? Parece que sim, porque toda questão ética passa pelo confronto de demandas com diferentes graus de amplitude: O interesse de um indivíduo e o de uma coletividade; de uma parte do indivíduo ou do indivíduo inteiro, e assim por diante. Podemos assumir que, numa totalidade integrada, qualquer parte aufere seus benefícios sem prejudicar outras partes ou o todo. Trata-se de uma concepção que permeia todo o presente trabalho, um estribilho, um fio condutor, uma força organizadora.

A evolução cósmica, que, segundo o hinduísmo, passa pelas diversas eras, numa transição da luz para as sombras e das sombras para a luz, pode servir de metáfora à ideia de que a evolução é uma dinâmica que ultrapassa a qualquer indivíduo, que o tempo linear, como

o experimentamos, é apenas um aspecto parcial do tempo psíquico, feito de ciclos, traduzido em imagens arquetípicas como o suceder das estações, dos aniversários e das décadas; o viver e o morrer dos indivíduos; a ascensão e a queda das civilizações; o nascimento e a morte das estrelas; o universo que explode num *big bang*, expande-se até o limite, contrai-se, desaparece num ponto, a singularidade, e gera nova explosão de criação.

Passemos ao budismo. Neste, a fonte do sofrimento é o desejo transformado numa busca vã pela permanência. Para a Psicologia Analítica, a doença consistiria em bloqueios da energia psíquica, em sua paralisação, que prejudica o estado de fluxo inerente aos processos da vida. O apego, enquanto recusa da impermanência, é uma forma de negação da vida do *Self*, é ele próprio um desconectar-se do *Self* através da fixação a uma polaridade, uma tentativa de paralisação do movimento que é próprio do *Self*. O caminho óctuplo para o budista, o caminho do meio, lembra a proposta junguiana de lidar com os pares de opostos, sem cair no domínio unilateral de um deles com exclusão do outro. Mediante o reconhecimento dos opostos, é possível entrar em sintonia com o estado de fluxo. Sempre haverá um dos pares de opostos prevalecendo sobre outro, porque o equilíbrio não é estático. Num momento, predomina a atividade; no outro, o repouso. Num momento, a totalidade constrói formas; em outro, dissolve-as. E assim por diante com os diversos pares de opostos. Mas nenhuma das polaridades deve se impor permanentemente desconsiderando o seu contrário.

O tipo de análise realizado por Jung, ao discernir as diversas dinâmicas em ação na psique, não as fragmenta em realidades dissociadas, como acontece com frequência no pensamento classificador. Pelo contrário, ele distingue para integrar, e somente destaca um processo mantendo-o sobre o pano de fundo da psique como um todo. Inspirado pelo taoísmo, suspeita de toda unilateralidade que envolva a pretensão de proferir a última palavra. Por outro lado, a contribuição de Jung elucida o modo pelo qual se operacionaliza a proposta do

taoismo, sem contudo oferecer receitas ou fórmulas supostamente capazes de encurtar o caminho da individuação com atalhos por vezes tentadores, mas invariavelmente falsos. O que contribui para uma boa caminhada não busca encurtá-la, mas vivê-la plenamente.

Wu Wei – não-ação – implica renunciar a que tipo de ação? À luz da psicologia junguiana, pode-se responder que se trata de toda ação unilateral, desconectada do movimento da totalidade, restrita a um *ego* dissociado, nascida da ilusão de que o *ego* se confunde com a totalidade da psique ou de que ele não tem qualquer significação diante dos fatos, em que se crê soterrado. No primeiro caso, o *ego* achar-se-ia inflado e, no segundo, murcho. Em ambos os casos, o *ego* falha em haurir força de seu enraizamento no *Self*. É esse tipo de ação que *Wu Wei* recusa? Em *Wu Wei*, é o *Self* que age por meio do *ego*, e este o acolhe e expressa em cada circunstância, sem a pretensão de o possuir ou prever.

Quando o *ego* reconhece o modo de agir que brota do *Self*, é capaz de construir referências que mantêm a clareza de suas percepções e avaliações. Em outras palavras, adquire firmeza. Quando permanece aberto aos símbolos que o atingem e utiliza seus recursos para cooperar com as transformações demandadas pelo *Self* através desses símbolos, cultiva a flexibilidade. Assim, a firmeza não degenera em rigidez e a flexibilidade não degenera em frouxidão. Poderíamos dizer que é alcançada uma firmeza flexível, junto a uma flexibilidade firme.

O judaísmo começa pelo relato do paraíso terrestre em que o casal primordial vivia o estado indiferenciado de pura fruição, imagem da inconsciência. Comer do fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal implica atender ao impulso à transgressão do tabu, à experimentação, à percepção de que o fruto é saboroso e compartilhável. São as próprias forças da natureza em nós, representadas pela serpente, que a isso nos induzem. A percepção de si mesmo, dos próprios desejos e dos próprios limites, da subordinação ao tempo e a condenação à finitude são constatações que vêm impregnadas de sofrimento, pois trazem a

dor dos dilemas, das lembranças do passado, das preocupações com o futuro. A consciência de que participamos da construção do nosso destino incita-nos a trabalhar e a derramar o suor de nosso rosto. O processo de individuação exige o empenho do *ego*, a colaboração com as forças da natureza. Para que algo venha à luz da consciência, será preciso suportar os conflitos. A dor literal do parto passa a simbolizar as dores de todo processo criativo. Antes de aflorar o novo, ele precisa confrontar-se com a resistência do *status quo*, enfrentar os obstáculos aparentemente intransponíveis do que é conhecido. A propensão ao mal apontada pelas escrituras sagradas poderia traduzir-se hoje pela prevalência unilateral dos desejos de benefício próprio em detrimento do benefício alheio, a prevalência dos interesses familiares sobre os sociais, do individual sobre o coletivo, do imediato sobre a capacidade de espera, da parte que pretende ocupar o lugar do todo. Esse mal da unilateralidade é consumido quando o fogo caído do céu, a influência que vem de cima, do mais amplo, *dissolve* o velho modo escravizante de ser e *coagula* novas formas para dentro das tábuas da lei, nas quais é descrita uma ética para a consciência coletiva com base em novos valores.

Como já foi antes mencionado, o islã funda sua ética na autoridade do Corão, no exemplo de vida do profeta, no consenso dos sábios e na razão.

Na proposta de Cristo, as leis não são invalidadas, mas devolvidas à sua condição de expressões particulares de um modo mais abrangente e profundo de olhar as relações. A proposta “amarás o Senhor teu Deus com todo o teu coração, com toda a tua alma e com todo o teu entendimento”, complementada por “amarás teu próximo como a ti mesmo” se traduz, dentro da linguagem da Psicologia Analítica, no reconhecimento de que o *ego* é parte do *Self* e este se conecta indissolivelmente a todos e a cada *Self*, no reconhecimento de que o outro é uma diferente expressão da mesma totalidade da qual cada um faz parte. Essa visão privilegia a concepção ética que, aceitando e reconhecendo as oposições, busca ao mesmo tempo preservar o todo e cada parte.

Em qualquer organização religiosa, podem ser encontradas diferentes atitudes no que concerne à ética, intimamente relacionadas com a evolução dos indivíduos e das coletividades, que vão da valorização exclusiva de uma autoridade institucional ao reconhecimento da importância da reflexão dos indivíduos; que vão da simples introjeção de valores compartilhados pelos que seguem o mesmo credo a uma autonomia maior no exercício de uma visão crítica acerca dos valores a serem seguidos; que vão da projeção do mal sobre o que é diferente a uma capacidade de encontrar riqueza nas diferenças; que vão da cisão doentia entre opostos até o reconhecimento de que a totalidade se constrói sobre oposições a serem reconhecidas e integradas.

Nas religiões judaico-cristãs, todo o bem vem de Deus, o sumo bem, e dele nada se origina que não seja bom. O mal do mundo é uma privação do bem, da mesma forma que as trevas são ausência de luz. De fato, com relação à luz podemos dizer que ela existe, que o fóton é sua menor unidade, e que não há uma partícula ou uma onda correspondente a uma unidade de trevas. Mas a comparação começa e termina aí. Além da semelhança metafórica, nada há que autorize essa transposição da física para a ética.

Jung (1989b) questiona a doutrina do *summum bonum* e da *privatio boni* ao recusar-se a considerar o mal menos real do que o bem.

As imagens arquetípicas de Deus e do diabo impuseram-se quando a humanidade já vivia a experiência do bem e do mal, vieram oferecer uma resposta de natureza mítica, como são as respostas configuradas na consciência a partir do arquétipo. Bem e mal apresentaram-se primeiro como seres e só depois foi possível reconhecê-los como conceitos.

Mesmo enquanto conceitos, começaram por ser hipostasiados²⁷. Somente quando o mal, enquanto hipóstase, veio contradizer a doutrina do *summum bonum* (como existiria o

²⁷ Hipostasiar é “considerar falsamente (uma abstração, um conceito, uma ficção) como realidade; transformar uma relação lógica numa substância (no sentido ontológico da palavra); atribuir abusivamente realidade absoluta a uma coisa relativa” (Houaiss).

mal se tudo foi criado por Deus e ele só faz o bem?) é que o conceito de *privatio boni* se impôs como saída, a fim de preservar a concepção de base.

É comum as pessoas atribuírem foro de verdade a discursos religiosos alinhados às crenças que adotam e classificarem como erro, ilusão, superstição, ingenuidade ou engodo tudo aquilo que se opõe às próprias convicções. Ao constatar, de maneira genial, que as crenças e os rituais religiosos, independentemente de corresponderem ou não a uma verdade objetiva, são realidades psíquicas, Jung pôde estudá-los como tais.

As crenças religiosas não foram inventadas conscientemente, mas impuseram-se como expressões arquetípicas, em resposta às interrogações que nascem diante das vicissitudes da existência.

Assim, em torno da *imago Dei* juntaram-se todos os atributos de amor, sabedoria, força e suavidade, justiça e compaixão, verdade e mistério, tudo o que é luminoso e sagrado, ao passo que a imagem do diabo catalizou as sombras traduzidas em ódio, malícia, violência, injustiça, impiedade, mentira, desrespeito e profanação. E a imagem do homem foi situada entre esses dois poderosos apelos. A ela foi atribuído o poder de escolha.

Essas imagens, investidas de forte poder de convicção, apresentaram-se à consciência como sendo fiéis representações da realidade e foram utilizadas para melhor compreender os enigmas do bem e do mal. Mas o modelo, que se pretendia capaz de oferecer as respostas, levantou ainda mais perguntas. Por que o Sumo Bem permite que o homem seja enganado pelo diabo? Construíram-se respostas como estas: Porque lhe deu a liberdade, porque é assim que o homem aprende a usá-la para fazer escolhas... respostas que vinham calafetar precariamente os buracos do barco ameaçado de naufrágio.

Se é para que o homem aprenda, por que um justo, que já aprendeu, ou uma criança, que não tem condições de aprender, deve sofrer injustiças? O Livro de Jó, na Bíblia, tenta responder a essas questões com uma situação limite. Jó é um homem fiel e justo, que

não se esquece de Deus, mesmo sendo próspero e feliz com sua numerosa família e suas ricas propriedades. Deus está plenamente satisfeito com ele e tece-lhe elogios diante de Satanás. Este, argumenta que é fácil para Jó ser fiel, uma vez que tem tudo o que deseja, mas que passaria a amaldiçoar a Deus se lhe fossem tirados os bens e a família. Com a permissão de Deus, Jó perde tudo isso de modo repentino e trágico. Mesmo assim, mantém-se fiel: “Nu, saí do ventre de minha mãe e nu, voltarei para lá. O Senhor deu, o Senhor tirou; como foi do agrado do Senhor, assim aconteceu. Seja bendito o nome do Senhor!”²⁸ (Bíblia Sagrada, 2001). Jó superou a prova e Deus admite, diante de Satanás, seu erro: “... Tu, porém, me aticaste contra ele, para eu o afligir sem motivo”²⁹ (Idem). Apesar disso, é enganado novamente logo em seguida, ao aceitar o novo argumento de Satanás: “Pele por pele! Para salvar a vida, o homem dá tudo o que tem. Mas estende a tua mão e fere-o na carne e nos ossos, e então verás se ele não vai maldizer-te na cara!”³⁰ (Idem). Jó foi coberto de chagas dos pés à cabeça, mas não amaldiçoou a Deus: “... Se recebemos de Deus os bens, não deveríamos receber também os males?”³¹ (Idem). De seus três amigos, Jó recebe diferentes justificativas para a desgraça em que foi arremessado. Elifaz alega que Jó está sendo impaciente, que a justiça divina é incontestável e que Jó está rejeitando a correção de Deus; Baldad argumenta que os filhos de Jó morreram, com certeza por terem feito alguma maldade, e insinua que a desgraça de Jó lhe veio por ter-se esquecido de Deus; Sofar é ainda mais duro: Lança os sofrimentos de Jó à conta de sua maldade e presunção ao se declarar inocente e o intima a converter-se. A cada acusação, Jó reafirma sua inocência, expõe seu sofrimento e questiona a Deus, porque deseja compreender o que lhe acontece. Os amigos reiteram seus argumentos, cada vez com mais veemência, acrescentando que o homem não passa de um verme e não pode comparar-se a Deus. Por fim, o próprio Deus responde a Jó, embora sua resposta nada

²⁸ Jó 1, 21

²⁹ Jó 2, 3

³⁰ Jó 2, 4

³¹ Jó 2, 10

esclareça, mas apenas reduza Jó ao silêncio, comparando a pequenez, insignificância e ignorância de Jó com sua própria grandeza e sabedoria. Na verdade Jó fica sem resposta e reconhece que “... eu falei, sem nada entender, de maravilhas que ultrapassam meu conhecimento”³² (Idem). Deus condena os discursos de Elifaz, Baldad e Sofar e afirma a inadequação de seus argumentos, destacando que Jó falou de Deus melhor do que eles. Jó recebeu riquezas maiores do que antes e uma família ainda mais numerosa.

Através do drama envolvendo essas imagens de Deus, Satanás, Jó e seus amigos, o escritor bíblico admite a impossibilidade de compreender o mal a partir das premissas existentes, admite que os argumentos não se sustentam, mas não consegue encontrar uma visão alternativa, a não ser a proposta de que o homem renuncie a seus impossíveis questionamentos.

Este silêncio temeroso do homem joga na sombra uma série de implicações que formam, por assim dizer, o reverso das construções conscientes derivadas dessas grandes imagens. A força de Deus torna-se despotismo: Não cabe a Jó questionar o porquê de suas desgraças. A justiça de Deus, colocada como indiscutível, chega como arbitrária, portanto injusta. A compaixão de Deus parece ausente do drama e, no final, pretende substituir o que é insubstituível: Por acaso, o nascimento de um filho anula a dor da morte de outro? Como vemos, a literalização dessa imagem de Deus trouxe um progressivo enfraquecimento do símbolo. Não há como antropomorfizar a Deus e mantê-lo como o bem absoluto.

Em sua obra *Resposta a Jó*, Jung reafirma o caráter simbólico dessas imagens, desliteraliza-as e propõe uma nova leitura do símbolo cristão. Até então, o homem era o herdeiro do pecado de Adão, um devedor incapaz de pagar sua dívida. Fez o mal, não consegue compensar a ofensa a Deus e, por isso, o próprio Deus, na Segunda Pessoa da Trindade, encarna-se, padece e morre, oferece sua vida a fim de apagar a culpa do homem. No

³² Jó 42, 3

plano imagético, esse esquema consciente possui uma versão oposta, inconsciente: Deus é o verdadeiro causador do mal injustamente imposto a Jó, ao abusar de seu poder, induzido pelo diabo. Numa outra interpretação dessas imagens arquetípicas, Jung propõe, em *Resposta a Jó*, que Deus encarnado, feito homem na pessoa de Cristo, veio reparar seu próprio erro para com Jó, aqui representante de toda a raça humana. Esse drama mítico é vivido psiquicamente: O *Self* manifesta-se em imagens opostas, é tranquilizador e ameaçador, é perigo e recurso, ameaça e proteção. Quando o *ego* padece por obra da sombra dissociada do *Self*, este provê o resgate, a salvação. Essa interpretação não é teológica, pois Jung não pretende falar de Deus enquanto realidade em si mesma, porém psicológica, voltada para aspectos conscientes e inconscientes trazidos por essas grandes imagens simbólicas. Para compreender adequadamente *Resposta a Jó*, o conjunto integral do pensamento de Jung se faz necessário.

As polaridades Deus-diabo não fazem parte do arquétipo em si, mas surgem apenas quando ele se expressa para a consciência. A manifestação do arquétipo do *Self* na psique, sob a forma de imagens, é que se polariza. Simbolicamente, Deus precisa de Jó para tomar consciência de seus atos, assim como o *Self*, ao que tudo indica, precisa da consciência do *ego* para se espelhar.

O equívoco de um mal substantivo, um mal *per se*, aderido ao homem, manteve-se por séculos, talvez pelo atrativo que o simplismo da explicação adquire quando oferece uma aparente solução que nos livra da complexidade. Além do mais, esta visão favorece a projeção da maldade em nosso inimigo, e cria uma boa justificativa para persegui-lo, ou favorece a introjeção da maldade, e um eterno, insolúvel sentimento de culpa.

Jung, muda esse paradigma. A consciência é confrontada com o bem e o mal, primeiro no campo simbólico, e só depois é que surge uma compreensão mais clara, resultante da reflexão. Os arquétipos polarizam-se ao se expressarem simbolicamente diante da consciência. Somente a partir dos símbolos que se constelam é que os arquétipos podem ser

intuídos. É na experiência do viver que se constrói nossa consciência, também com relação à ética. Os arquétipos, tendências coletivas que estruturam a psique, constituem poderosas forças mobilizadoras, cuja expressão depende dos símbolos, constelados de acordo com as circunstâncias no tempo e no espaço. Portadores do potencial de expressão polarizada em opostos, os arquétipos envolvem cada ser humano em solicitações conflitantes. O empate das forças detém-lhes o fluxo espontâneo em qualquer das direções, a energia se acumula e mobiliza a consciência, para a qual uma parte do processo torna-se visível. O *ego*, com base em seus modos de percepção, nos processos interpretativos e nas avaliações a que está condicionado no momento, e com base nos efeitos que consegue prever, endossa uma das linhas de ação surgidas em seu imaginário pela ação dos arquétipos. Os resultados que recolhe podem satisfazê-lo em alguns aspectos, frustrá-lo ou até agredi-lo em outros. É com base na interação entre seu agir e o mundo que o sujeito vai se dando conta do bem e do mal.

O *Self*, enquanto totalidade psíquica, regula esse processo, confronta o *ego* com símbolos que se opõem à unilateralidade de seus comportamentos. Bem e mal vão se definindo como categorias de julgamento, durante a interação dialética entre o *ego* e o *Self*. O *ego* (Jó) enfrenta as tribulações “arquitetadas” no diálogo entre as imagens do *Self* que lhe parecem luminosas (Deus) e aquelas sombrias (diabo). Essa visão não retira a responsabilidade do *ego*, pois é a ele que cabe oferecer respostas diante das consequências das ações que endossou. A responsabilidade passa a ser dinâmica, funcional, não mais um carimbo, um sinal na testa de Caim dizendo que ele é mau porque matou Abel e matou Abel porque é mau. Bem e mal compõem o drama da evolução ética.

O *Self* simplesmente é. Adquirindo consciência no espelho do *ego*, o *Self* percebe os danos que eventualmente causa, sofre com sua descoberta, e incita o *ego* a remediá-los. Simbolicamente, o diabo promove o mal, com a permissão de Deus; o homem é simultaneamente o autor ludibriado e a vítima do mal; Deus, na pessoa humanizada de Cristo,

sofre e paga, com seu sangue, as consequências da permissão dada ao diabo, enquanto que no homem, confrontado com os opostos em luta dentro dele, vai-se construindo a consciência.

A Psicologia Analítica não se ocupa em discutir a validade literal do conteúdo de quaisquer crenças. Ocupa-se das crenças empiricamente, examinando-as quanto a suas expressões na psique.

Os esforços da religião, da filosofia e do direito, no sentido de buscar uma formulação de permanente validade – embora reconhecidamente baldados quanto à realização deste objetivo – propiciam reflexões capazes de nos aproximar progressivamente de uma compreensão embasada na totalidade de nosso ser – totalidade que nunca se deixará captar completamente por qualquer expressão racional, portanto parcial, mas que pode, enquanto princípio, através dos caminhos viabilizados por nossa atitude de abertura, inspirar, orientar e retificar nossa trajetória ética, individual e coletiva.

Revisitemos os princípios gerais da ética formulados pela filosofia: *1) Ama ao teu próximo como a ti mesmo*: Esse princípio caracteriza uma relação de alteridade, implica um convite à inclusão, entre os interesses egoicos, da capacidade de consideração pelo outro, sem perder o potencial de oposição ou disputa, sem perder de vista as tendências opostas de caráter sombrio, que sugerem amar a si mesmo e mandar o próximo às favas. Encarar essas oposições conscientemente nos permite reduzir o risco de possessão por uma delas, justamente a que tentamos ignorar. *2) Trata os outros como gostarias de ser tratado*: Além de ser outro modo de expressar o princípio anterior, essa formulação dá um caminho a ser utilizado para transformar em atitude o princípio da alteridade: o exercício da reversibilidade, de imaginar como eu perceberia, compreenderia e sentiria a situação, caso me encontrasse nas mesmas condições do outro. *3) Age apenas segundo aquela máxima que possas querer que se torne uma lei universal* (Kant). Esta outra pedra de toque para avaliar a ética de uma atitude antes de adotá-la propõe o exercício complementar ao anterior: Ao lado da pergunta sobre

como eu processaria a mesma situação se estivesse no lugar do outro, também posso me perguntar se qualquer outro, em situação semelhante à minha, teria motivos válidos para assumir a mesma atitude. Entre esses motivos, a Psicologia Analítica situa as demandas do inconsciente. Prestar atenção a elas, nos inesperados modos pelos quais surgem, é uma excelente vacina contra as idealizações a que poderiam nos conduzir os “bons propósitos”.

4) *Age de maneira a trazer o maior contentamento para o maior número possível de pessoas* (inclusive o próprio sujeito que está tomando a decisão): Depois de me ver no lugar do outro e de ver qualquer outro no meu lugar, a imagem que poderia traduzir o princípio aqui proposto seria de olhar a situação “a partir do alto” a fim de discernir a extensão dos efeitos da atitude, em que medida ela pode superar o dilema que favorece uns e sacrifica outros, para contemplar, o quanto possível, a todos e a cada um. É um exercício que se destina à correção das distorções éticas que adviriam da parcialidade. 5) *O ser humano sempre deve ser tratado como dotado de um valor intrínseco, e não deve ser usado meramente como um meio para se conseguir uma outra coisa* (Kant): Embora tenha sido aqui posto por último, é o fundamento de todos os outros. A ética é feita para o ser humano (o sábado é feito para o homem, não o homem para o sábado). Não é válido tratar o homem como um meio de alcançar seja o que for que o exclua ou desconsidere. Compreender isto não nos resguarda da ação de princípios opostos no inconsciente. Não esqueçamos que a cegueira em relação ao princípio oposto tende a uma unilateralidade exacerbada, somente corrigida pela *enantiodromia* que o *Self*, nessas condições, providencia.

O parágrafo precedente ilustra diversas características que fazem parte de um pensamento alargado, conceito que Luc Ferry (2007) toma emprestado a Rousseau para demonstrar suas interconexões com o amor. Só é possível alargar o pensamento, no sentido de enriquecer o próprio ponto de vista com a visão de outras pessoas e de outras culturas, quando começamos por acolher a diferença colocando-nos na outra perspectiva. Caso contrário, será

apenas mais da mesma coisa! Quando o diferente é utilizado apenas como degrau para que nossa opinião suba ao trono, é óbvio que ela não se alarga, mas se estreita sobre si mesma. Por outro lado, o amor pelo que é genuinamente diferente permite que reconheçamos sua singularidade, a expressão de suas características – não uma expressão abstrata, genérica, mas singular e única. Porém, no conceito de singularidade apresentado por Luc Ferry, a dinâmica transcorre na consciência. Já a singularidade contemplada no trabalho de Jung, implícita na individuação, envolve não apenas a reflexão consciente como também a participação do inconsciente nos processos autorreguladores do *Self*. É preciso, sem dúvida, escutar com amor o pensamento do outro para podermos alargar nosso pensamento. Mas a realização dessa proposta começa pela escuta do “outro” em nós mesmos, a consideração por aquelas “vozes, falas” e imagens que alcançam o *ego*, vindas do nosso inconsciente. Então não é apenas o pensamento que se alarga, mas também as demais funções psíquicas presentes no relacionamento do indivíduo com seu ambiente externo e interno.

A demanda ética por excelência – a base de todas as outras – é a demanda por individuação, que traduz a necessidade de realizarmos o que potencialmente somos. Eis a razão pela qual a individuação é a base de toda a ética: Sem a respeitosa consideração pela totalidade que vive em nós, como poderíamos respeitá-la no outro? No ocidente, Cristo é a expressão mais alta do arquétipo da individuação. A *imitatio Christi* foi, durante muito tempo, e hoje ainda é, com frequência, reduzida à aceitação da dor e até mesmo à autoimposição de sofrimento por amor a Cristo e aos semelhantes. No entanto, o sofrimento, ainda que aceito amorosamente, não esgota a riqueza contida na imagem arquetípica de Cristo. Mais do que um sofredor, Cristo é aquele que vive até as últimas consequências a totalidade do que ele é. Neste sentido, a cada um de nós propõe-se a mesma demanda. Atender a ela é a verdadeira *imitatio Christi*. Todo aquele que atende a essa demanda torna-se quem de fato é, individua-se, torna-se *alter Christus*, um outro Cristo.

Jung também superou a dicotomia religiosa, ao perceber que não mais se trata de literalizar uma experiência para aceitá-la ou rejeitá-la conforme se encaixe ou não numa suposta realidade objetiva; mas que se trata de valorizar a experiência como tal, de reconhecer o caráter necessariamente simbólico de suas descrições, pois não há um objeto espiritual reconhecível de forma independente por todas as pessoas de modo a tornar-se a referência de uma comunicação denotativa, como ocorre com a linguagem feita de convenções acerca do mundo exterior, ou das manifestações interiores como os sentimentos – alegria, tristeza, ternura, hostilidade ... – que são identificáveis e compartilháveis. As experiências espirituais somente podem ser compartilhadas na linguagem conotativa dos símbolos e sua comunicação não depende do reconhecimento de objetos identificáveis, mas das ressonâncias psíquicas que os símbolos desencadeiam.

Ética e Análise

Este tópico propõe-se a trazer para dentro do *setting* analítico algumas constatações e reflexões até aqui realizadas. A questão ética pode: a) constar de conflitos apresentados pelo paciente – em qualquer momento do processo de análise – como material terapêutico a ser elaborado; b) surgir como um dos aspectos da relação entre paciente e terapeuta.

O mais frequente tipo de conflito trazido pelo paciente às sessões de análise, envolvendo ética, diz respeito ao confronto entre o sentimento de um dever e um desejo a ele contrário. Dentre os exemplos que poderiam ser citados, trazemos o conflito de um religioso entre suas crenças e um forte impulso sexual, que, segundo ele, não podia encontrar nenhuma realização por ser vedado pela sua fé. Acreditava em severos castigos divinos para os transgressores, ameaça bastante assustadora para quem se via constantemente “à beira do abismo”. Além disso, nutria um desejo sincero de cumprir com seu dever e abster-se de tudo o que lhe era incompatível. Porém, as interdições que a si mesmo impunha eram tão intransigentes que chegava a condenar um simples pensamento, uma simples imagem espontânea que lhe ocorresse, caso tivesse alguma relação com sexualidade. Precisava vigiar os pensamentos proibidos para afastá-los, mas a vigilância os aproximava. A constante tortura dessa condição paradoxal consumia-lhe as energias e mergulhava-o na angústia. Trazia os acontecimentos de sua vida, eventuais alegrias no cotidiano, mencionava planos, gostos e sonhos, porém tudo isso era expresso aos pedaços, como se não houvesse vínculo entre os conteúdos. Seu longo percurso terapêutico passou por diversas etapas: Falar de seus sentimentos e crenças; perceber que seus desejos, medos, culpas e angústias, ao invés de problemas independentes, eram parte de uma complexa dinâmica e dentro dela adquiriam seus significados; abrir mão de sua onipotência e conseqüente impotência egoica em face da dimensão instintual; e ampliar sua compreensão da religiosidade e da sexualidade,

reconhecendo-as como aspectos essenciais de sua vida, também interligados no todo de sua individualidade.

Outro tipo de conflito, certamente mais raro em relação ao que opõe um desejo a um dever, envolve sentimentos de dever incompatíveis. Um homem casado apaixonou-se por outra mulher, embora continuasse nutrindo carinho e gratidão pela esposa, parceira de todas as horas. Ele não tinha com ela muito diálogo e muita afinidade de interesses, e a sexualidade transcorria morna, episódica, quase uma obrigação. Durante seus três anos de casamento, ambos haviam cultivado a sinceridade por um pacto sagrado que entre si haviam feito desde que decidiram viver juntos. Ele e a mulher por quem se apaixonou conversavam durante horas, descobriam uma crescente sintonia recíproca e um intenso desejo, apenas contido da parte dele por um sentimento de dever e, dela, pelo respeito ao tempo de que ele precisava para tomar sua decisão. Além do conflito do desejo contra o dever, ele vivia o conflito de deveres entre, por um lado, ser sincero com a esposa, deixá-la a par do que acontecia, suportando a dor de vê-la ferida, com a perspectiva de uma separação e a possibilidade de realização amorosa, ou, por outro lado, continuar com a esposa por uma questão de lealdade, abrindo mão dos encontros com a outra. A possibilidade de investir no próprio casamento e melhorar sua qualidade já não o atraía, porque também implicava, para ele, renunciar à felicidade recém-descoberta.

Não há conflitos indolores. O sofrimento que o conflito traz consigo exige da pessoa uma escuta atenta de si mesma, acompanhada de uma ampliação da consciência, que por sua vez promove o processo de individuação.

Mas não raro a dor assusta, e é mais fácil tentar fugir dela com auxílio de algum mecanismo de defesa que esteja mais disponível. A dor não desaparece, mas é amortecida, ignorada e até dissociada. Apesar do aparente alívio imediato, a situação não se resolve e volta a fazer suas exigências.

A procura pela análise é, na maior parte das vezes, o reconhecimento de que não damos conta sozinhos, ou então gostaríamos de incluir um outro olhar, o olhar do analista, sobre os caminhos que percorremos, a fim de ter mais e melhores opções. Sem que o analista se furte a essa demanda, o paciente é convidado a considerar, antes de mais nada, o outro olhar, o outro sentir, o outro experienciar que já se encontra dentro dele.

Quando estão envolvidos juízos de valor sobre o próprio agir, um sujeito corre o risco de aplicar sempre o mesmo sistema de valores, de cair em conclusões de antemão fadadas a somente confirmar suas premissas. Talvez seja vítima de seus próprios tabus, de suas verdades autoevidentes, que não se explicitam por falta de uma “pedra de toque”, de outra visão contra a qual se choquem para gerar a fagulha do novo. Talvez o paciente ignore as contribuições que brotam do inconsciente, ou as transforme em mera confirmação de seus pensamentos e crenças.

Embora possamos ter a maior clareza sobre o que sejam projeções e introjeções, na teoria ou quando se trata dos outros, a dificuldade é bem maior quando são os nossos conteúdos que estão em jogo. Então não os vemos como projeções e introjeções, mas como realidade percebida. Partimos do pressuposto de que nossas percepções e interpretações são confiáveis. Apesar de “fazermos tudo certo”, a vida parece estar nos pregando uma peça, sendo até possível que busquemos a análise com a secreta esperança de confirmarmos nossa impressão de que os outros é que são os culpados por nossos extravios.

O papel da análise não é o de substituir a visão supostamente equivocada do paciente pela visão supostamente correta do analista. O paciente não é predefinido como doente, e o analista não é o detentor das possibilidades de cura. A atitude que se propõe na análise decorre de outras premissas. O que adocece uma pessoa, inclusive sob o aspecto ético, é a cristalização, a repetição de modos parciais de interagir com sua própria vida.

Mesmo que a ajuda venha de fora, a cura vem de dentro. O que pode curar uma pessoa é o resgate de aspectos de sua totalidade, que antes eram desconsiderados. A análise consiste no processo de auto-observação do paciente, para que ele dê ouvidos também às regiões de si mesmo que não costumam ser escutadas, trabalho a ser realizado sob a orientação de um analista.

Embora uma autopercepção transformada caracterize por si só uma importante mudança e abra as portas para novas atitudes em face dos conflitos, o reconhecimento racional não é suficiente para o sujeito sair do círculo vicioso neurótico. É preciso que ele realize o esforço ético de assumir responsabilidade por si mesmo. A força do hábito pode manter um padrão de comportamento mesmo depois de claramente compreendida sua inadequação. Certo empenho em “nadar contra a correnteza” de padrões parciais ou distorcidos, mantidos por automatismos cegos, é condição necessária para que saudáveis mudanças tenham lugar no dia-a-dia do paciente. Em sua experiência clínica, Jung (1977, par. 499) já nos alerta para esse fato:

Nem o médico, nem o paciente, portanto, deveria cair na crença de que a análise por si mesma é suficiente para remover uma neurose. Isto seria uma ilusão e um engano. Infalivelmente, como último recurso, é o fator moral que decide entre saúde e doença.

Se a observância de uma moral exógena garantisse a saúde, nenhum religioso praticante adoeceria, nenhum cidadão escrupuloso no pagamento de seus impostos e na observância das leis procuraria o consultório do psicoterapeuta. Esse tipo de moral, sozinho, mais adoce do que cura. Quantas questões mal resolvidas podem se abrigar na psique de uma pessoa que age “de acordo com o figurino”? Uma observância de normas exclusivamente à base de repressões e supressões tem como saldo necessidades não atendidas, impulsos que, sufocados, se agigantam, um jogo de compensações que exacerba alguns aspectos em

detrimento de outros. O olhar, a escuta, o faro do analista são eventualmente sacudidos pela desproporção que transparece no autorretrato do paciente. Em tais casos, tanto a ausência de ética quanto a simples submissão cega a um preceito necessitam passar por um processo de clarificação na consciência, para o qual é essencial a escuta do inconsciente. O senso ético do paciente, uma vez aflorado, expresso e elucidado, permite que a energia psíquica torne a fluir sem entraves.

Pressupõe-se que um analista prático deva acreditar implicitamente no significado e valor da realização consciente, pela qual partes da personalidade até então inconscientes são trazidas à luz e sujeitas à discriminação e crítica conscientes. É um processo que requer do paciente que encare seus problemas e que experimente seus poderes de julgamento e de decisão conscientes. É nada menos que um desafio direto ao seu sentido ético, uma convocação às armas que deve ser respondida pela personalidade total (Jung, 1985, par. 315).

A história de um indivíduo jamais coincide com a história de outro. As questões éticas com que se defronta uma pessoa em determinado momento nunca se repetem da mesma forma em outro momento ou para outra pessoa. Todo o aprendizado ético na história da humanidade é um extrato, uma abstração – de grande valor, sem dúvida – mas não um molde capaz de conter o presente e o futuro. O passado não traz soluções prontas, nem as soluções coletivas dão conta de responder aos desafios individuais, embora sejam excelente fonte de inspiração. Cada indivíduo tem a indelegável incumbência de construir sua própria ética.

O analista aprende que os problemas éticos sempre são intensamente individuais e pode convencer-se repetidas vezes de que as regras coletivas de conduta oferecem, no máximo, soluções provisórias, mas nunca conduzem àquelas decisões cruciais que são pontos de mutação na vida de um homem (Jung, 1989d, par. 1412).

Os códigos morais e jurídicos são insuficientes quando se trata de lidar com os dilemas éticos que se nos propõem a todo momento. Esta é uma questão delicada para a

análise, se tivermos em mente que a mais leve consideração de natureza ética por parte do analista corre o risco de chegar ao paciente como um julgamento, uma condenação, ou uma tentativa de exercício autoritário, e provocar nele a repetição de mecanismos de defesa erigidos na infância, hoje patológicos, que mais o aprisionam e adoecem do que o libertam. O trabalho do analista consistirá em dar ouvidos a todos os desejos discordantes que afloram do paciente, alguns de maneira bem tímida, a fim de propiciar-lhe a mais clara e completa percepção possível acerca das forças em ação dentro de sua psique. A partir da confiança na capacidade autorreguladora do *Self*, o analista sabe que a pequena voz sufocada e silenciada dentro do paciente em algum momento dará sinais de vida. A situação é semelhante à do coordenador de uma reunião, ao constatar que a palavra é monopolizada por alguns participantes em detrimento de outros que não conseguem uma oportunidade para se colocar. O coordenador aproveita qualquer tentativa de expressão do participante silencioso (ou silenciado), por tímida que seja, e convida os demais a prestarem atenção ao que ele tem a dizer. De maneira semelhante, o analista permanece atento ao tímido aflorar do desejo até então silencioso, e o convida para uma expressão mais clara, dando-lhe vez e voz.

O mais refinado tato psicológico é requerido com essas naturezas sensíveis, se estão para dobrar a perigosa esquina da irresponsabilidade infantil, da indolência ou da licenciosidade, e dar ao paciente uma visão desanuviada e clara da possibilidade de comportamento moral autônomo. Cinco por cento no empréstimo de dinheiro é interesse justo, vinte por cento é desprezível usura. Da mesma forma, precisamos aplicar esse ponto de vista à situação sexual (Jung, 1989a, par. 667).

Nem sempre o problema ético aparece sob a forma de um conflito claro dentro do paciente. Nas situações em que uma parte de seus impulsos ou desejos é alijada do campo da consciência e vai para a sombra, os indícios tendem a aparecer sob a forma de atuações, em que os complexos autônomos levam o sujeito a comportamentos fora do controle egoico. O paciente, em face de tais situações, sofre a reação das outras forças internas e, não raro, do

mundo externo. Sua atitude pode situar-se entre as mais teimosas racionalizações e o mais cruel desespero ou sentimento de culpa. A culpa, nesse caso, não quer dizer clareza acerca de sua dinâmica interna. O que a consciência distingue é o efeito desastroso do comportamento, ou então atribui a si mesma, como premissa, a prática de um comportamento mau, sem ainda conseguir determinar qual seja ele. Se, naquele momento, a análise tiver a mais remota semelhança com um tribunal, provavelmente o analisando se colocará na posição defensiva de um réu ansioso por demonstrar a própria inocência – ou na posição autoacusadora de quem espera algum alívio do exercício autopunitivo – e não conseguirá criar dentro de si as condições capazes de propiciar o afloramento, à consciência, das forças que nele se digladiam.

Como já foi observado, esse lado “sombra” da psique, estando removido do exame consciente, não pode ser administrado pelo paciente. Ele não pode corrigi-lo, nem alcançar algum acordo com ele, nem mesmo desconsiderá-lo, pois, na verdade, ele não detém de maneira nenhuma a posse dos impulsos inconscientes. Expulsos da hierarquia da psique consciente, eles se tornaram complexos autônomos, os quais cabe à análise trazer novamente sob controle, não sem grandes resistências (Jung, 1977, par. 27).

Já vimos que a construção da consciência passa pela diferenciação dos opostos. Esse desafio seria muito difícil de encarar se todos os pares de opostos se apresentassem com o mesmo grau de importância, se todos fossem igualmente desejáveis. Como se pode observar no início do processo de discriminação, a separação dos contrários é auxiliada pelo julgamento, no qual uma das polaridades exerce atração sobre a consciência, enquanto que a polaridade oposta tende a ser repelida, rejeitada. A unilateralidade é o preço pago para se começar tal discriminação. Por exemplo, a criança pode ser educada para abrir mão de seus impulsos agressivos e resolver conflitos sociais sempre na base de atitudes conciliadoras, em troca da aprovação e da admiração dos adultos; ou então, aprende a defender os próprios

interesses a qualquer custo, desconsiderando os interesses dos outros, para garantir a própria satisfação.

Mas a rainha excluída da festa retorna, cedo ou tarde, transformada em bruxa terrível; o príncipe que não foi amado torna-se uma fera ameaçadora. A crise se instala. A mansidão começa a fracassar quando o sujeito não mais consegue usar positivamente sua força, a tirania dos interesses egocêntricos começa a fracassar quando importantes vínculos amorosos começam a se desfazer. O analista destaca as demandas que o *Self* do paciente dirige a seu *ego* no sentido de fazer-se respeitar, ou de levar os outros em consideração. O paciente, que se anulou a vida toda em nome de um dever para com os outros, e que ainda não consegue distinguir em seus sonhos a denúncia do autoabandono, passa a ouvir o *Self*, cuja voz é amplificada pelo analista, lembrando que já é hora de prestar atenção às próprias necessidades. O imediatista é confrontado com a exigência de pensar no impacto das escolhas atuais sobre o seu futuro. O ansioso, que só se preocupa com o tempo que ainda não veio, é convidado pelo *Self* a viver o presente. A polaridade desfigurada tem algo de bom a oferecer e só o acolhimento amoroso e lúcido consegue fazer com que se transfigure e deixe transparecer sua beleza. A presença dos opostos é carregada de tensão e, entre eles, o *ego* se acha crucificado, porém inteiro. Sofre a tortura alquímica que transformará sua “matéria vil” em ouro.

Contudo não se pode negar que o grande símbolo da fé cristã, a cruz, na qual pende a figura padecente do Redentor, tem sido enfaticamente erguida diante dos olhos dos cristãos por aproximadamente dois mil anos. Esse quadro é completado pelos dois ladrões, um dos quais vai ao inferno, e o outro ao paraíso. Por que este inevitável produto da psicologia cristã deveria significar redenção é difícil de ver, exceto que o reconhecimento consciente dos opostos, por mais doloroso que seja no momento, traz consigo um definido sentimento de libertação. É por um lado uma libertação do agonizante estado de estúpida e desamparada inconsciência, e por outro, uma crescente consciência da oposição em Deus, da qual o homem pode participar caso não se furte a ser ferido pela espada divisora que é Cristo (Jung, 1989b, par. 659).

O analista aqui necessita de toda a sua paciência, porque a dor que dilacera seu paciente sem lhe dar tréguas, e que parece não ter fim, também suscita dentro dele um conflito de opostos: De um lado, sua empatia o impele a desejar um desfecho que traga o fim do sofrimento; de outro, sabe que o conflito vivido pelo paciente precisa chegar a um ponto de maturação, precisa produzir seus frutos, levar a consciência a um grau maior de clareza, sensibilidade, expansão, força e delicadeza. O analista precisa ser capaz de suportar seu próprio conflito para poder oferecer a contenção necessária ao paciente que se propõe a não sufocar o dilacerante confronto de opostos dentro de si mesmo. Aberto ao *Self* de que faz parte sua consciência individual, o analista favorece abertura semelhante por parte do paciente. Acontece, então, um encontro ampliado, enriquecido pelos recursos criativos de duas totalidades em interação, dentro do que Byington (1985) designa como *Self Terapêutico*.

A subjetividade do analista pode ser a porta de ingresso à subjetividade do paciente ou transformar-se em parede de isolamento. Se é verdade que as ressonâncias nele provocadas pelo material trazido pelo paciente lhe permitem participar do processo terapêutico, também é verdade que nesse mesmo endereço mora o principal perigo: Acreditar que suas reações representam em princípio um retrato fiel da realidade de seu paciente. A consciência de que são reações, merecedoras sem dúvida de alguma credibilidade, porém dependentes de uma validação intersubjetiva no *setting* terapêutico, é que as transforma em recursos, em pontos de partida para o trabalho de consultório.

Se digo num excesso de emoção: “Este é um vinho estragado” ou “esse camarada é um cão imundo”, dificilmente estarei em condição de saber se tais julgamentos são corretos. Outra pessoa pode julgar o mesmo vinho e o mesmo homem de maneira um tanto diferente. Conhecemos apenas a superfície das coisas, somente como elas nos aparecem – portanto devemos ser muito modestos (Jung, 1978b, par. 865).

Por maior que seja a experiência do analista, por maiores que sejam os seus conhecimentos, jamais deve permitir-se a presunção de conhecer por completo a alma

humana. Sua escuta tornar-se-ia distante e sua postura, dogmática e, é claro, fechada. Essa pretensão à onisciência seria, provavelmente, uma reação de defesa contra um sentimento de insegurança, negado e por isso inconsciente. Uma convivência pacífica com as próprias limitações, inerentes à condição humana (porém não transformadas em justificativa para uma atitude acomodada), pode tornar-se uma boa proteção contra os perigos do dogmatismo, pode favorecer uma escuta aberta, atenta, empática.

Se não faço julgamentos *a priori* e escuto os fatos como eles são, então nem sempre sei de antemão o que é bom para o paciente e o que é ruim. Tantos fatores estão envolvidos, mas ainda não conseguimos ver-lhes o significado, eles nos aparecem velados na sombra, e só mais tarde a luz penetra o véu (Jung, 1978b, par. 866).

Pode ser lisonjeiro para o analista o exercício de um papel diretivo, algo do tipo: “Vai por mim e tudo dará certo”! Sem dúvida, o papel diretivo decorre, por vezes, do desejo de encurtar o caminho para o paciente, de levá-lo mais cedo a alcançar a sua meta. Mesmo que o analista possa ter bastante clareza acerca do alvo a ser alcançado, a tentativa de levar o paciente até lá impediria este último de apropriar-se de sua caminhada, privá-lo-ia da oportunidade de transformação que seu percurso lhe traria. Ninguém pode crescer em lugar do outro. Assim como os erros cometidos em sala de aula oferecem uma oportunidade de aprendizagem, sem a qual, talvez, o estudante deixe de se confrontar com suas dúvidas para dirimi-las, de forma análoga o paciente, ao exercer sua autonomia, precisa utilizar e desenvolver sua própria capacidade de discernimento.

É presunçoso pensar que sempre podemos dizer o que é bom ou mau para o paciente. Talvez ele saiba que algo realmente é mau e o faz mesmo assim, e então fica com a consciência pesada. Do ponto de vista terapêutico, ou seja, empírico, isso pode ser de fato bom para ele. Talvez ele *tenha que* experimentar o poder do mal e sofrer suas consequências, pois somente assim poderá abrir mão de sua atitude farisaica para com os outros (Jung, 1978b, par. 867).

Para compreender plenamente uma experiência vivida pelo outro, precisaríamos conhecer todo o seu contexto, a forma pela qual o outro percebe tanto a experiência como as circunstâncias que a acompanham, os determinantes inconscientes que definem aquela forma específica de percepção, os valores que qualificam, consciente ou inconscientemente, cada um dos elementos relacionados com a experiência, e até mesmo as peculiaridades de seu funcionamento corporal. Seria uma tarefa impossível. E quem pode avaliar o grau de importância dos componentes da experiência que deixaram de ser considerados?

... olhar nossos julgamentos como absolutamente válidos seria um contrassenso. Implicaria quereremos ser como Deus. Com frequência, mesmo a pessoa que pratica a ação não distingue sua qualidade moral interna, a soma de todos os motivos conscientes e inconscientes que a ela subjazem, quanto menos aqueles que julgam a ação mas a veem somente a partir de fora, apenas a sua aparência, não sua mais profunda essência (Jung, 1978b, par. 871).

Essa impossibilidade de conhecer por completo o nosso paciente pareceria justificar o abandono de qualquer tentativa de ajudá-lo, mas essa maneira de pensar cairia num jogo de “tudo ou nada”. Com certeza algo de relevante pode ser feito, em especial quando a consciência dos limites de nosso trabalho nos ajuda a melhor explorar suas possibilidades. A consciência é necessariamente parcial, tanto para o analista como para seu paciente. Porém, em princípio, espera-se que o analista tenha um acesso mais livre aos símbolos presentes na fala e nas atitudes do paciente, uma vez que é através da mediação dos símbolos que o inconsciente se manifesta à consciência. Processos que transcorrem no inconsciente não chegam à consciência expressos em categorias e relações que a consciência reconhece, ou não seriam inconscientes. Geram imagens ou outras formas de representação, carregadas de energia, que impressionam a consciência sem que ela consiga traduzir para a sua própria linguagem esses produtos espontâneos. Descobrir o que esses símbolos revelam acerca dos processos inconscientes que os fizeram surgir é uma tarefa que passa pelo

reconhecimento de uma rede de associações espontâneas em torno de cada símbolo, até que surja algo significativo para o paciente. Com sua própria atitude interessada, acolhedora e não julgadora, o analista favorece no paciente uma atitude similar diante dos símbolos, a fim de que o inconsciente, ao invés de atuar à revelia da consciência, como acontece nas neuroses, se expresse livremente, até que o fluxo das manifestações psíquicas, estando já preenchidas as lacunas que as fragmentavam, se transforme num *continuum* inteligível, portador de novos significados.

O sujeito tem consciência de algumas coisas que o impactam e precisa inseri-las numa cadeia explicativa coerente. Como desconhece muitos dinamismos subjacentes, ignora o fato de que lhe pertencem e tende a atribuí-los a pessoas significativas de seu círculo de convivência. É a chamada projeção. Na interação analítica, a projeção de conteúdos do paciente sobre o analista é chamada transferência; no sentido contrário, a projeção de conteúdos do analista sobre o paciente é a contratransferência.

... pacientes que não podem admitir em si mesmos certos defeitos morais projetam-nos sobre o analista, pressupondo calmamente que, sendo ele mais ou menos falho moralmente, não podem contar-lhe certas coisas desagradáveis (Jung, 1989a, par. 535).

Ao descrever o outro, acontece de surpreender-me a constatação de estar me descrevendo. A ficha cai mais facilmente para os que dirigem a si mesmos um olhar imparcial, embora não menos atento. Posturas apaixonadas, de idolatria ou de rejeição, resistem mais ao reconhecimento dos determinantes inconscientes que as fazem aflorar. Um moralismo apaixonado está mais sujeito à complacência com os próprios desvios éticos e à ferocidade diante dos deslizes alheios. Essa dinâmica é observada com frequência nos relacionamentos conjugais, familiares e profissionais, que constituem material de queixa em grande número de psicoterapias, mas também pode aflorar na relação terapêutica.

É preciso distinguir, na contratransferência, entre a projeção – por assim dizer, espontânea – de conteúdos inconscientes do analista sobre o paciente, e a projeção que ocorre como uma reação do analista ao que o paciente lhe atribui. A primeira forma não diz respeito ao paciente e nada tem a ver com ele. Por essa razão, pode comprometer o processo terapêutico. Limpar este caminho é um dos objetivos da análise do analista. A outra forma também se revela um obstáculo quando a projeção não é reconhecida, quando ela se instala e se fixa. No entanto, se a reação do analista for por ele reconhecida, ficará mais clara a transferência, a projeção que veio do paciente. Neste caso, a contratransferência é transformada em recurso terapêutico.

Juízos de valor sobre os comportamentos do paciente ou do analista, no campo da ética, explícitos ou não, provocam muitas interferências sobre a análise: mobilizam resistências recíprocas, abalam a confiança, fomentam o desejo de uma avaliação favorável, suscitam medo de rejeição, acionam mecanismos de autoproteção, de sedução, entre outras. Todas essas interferências perturbam não apenas a análise da ética, mas também a ética da análise. A análise da ética é comprometida pelas resistências e defesas, enquanto que a ética da análise fica sujeita a desvirtuamentos, desvios de atitude no ambiente analítico em relação à proposta de um trabalho conjunto em favor de uma vida mais plena para o paciente.

No jogo da transferência e da contratransferência não reconhecida, encontram espaço questões insuficientemente trabalhadas, como por exemplo, as que dizem respeito às relações de poder. Sem nenhuma dúvida, toda análise envolve relações de poder. Dentro de um processo saudável e ético, analista e paciente exercem um “poder de”: se expressar, questionar, compartilhar, examinar, compreender etc. O processo terapêutico torna-se perigoso quando é exercido um “poder sobre” o outro. Então há tentativas de dominação, de controle, de autoafirmação. O próprio objetivo da terapia é desvirtuado, seu ritmo é quebrado, sua trajetória se extravia.

O percurso da análise e seu ritmo pertencem ao paciente. É dele o caminho e a ele cabe caminhar segundo suas possibilidades. O analista obviamente pode convidá-lo a prestar atenção em aspectos do cenário que considera relevantes, em obstáculos na estrada, pode alertá-lo sobre os riscos que percebe, ajudá-lo a ver oportunidades, pode convidá-lo a contemplar a vastidão da paisagem, a riqueza que se deixa entrever como parte de seu *Self*, ajudá-lo a reconhecer o percurso já realizado, identificar as ocasiões de desperdício energético, explicitar-lhe as dúvidas que aparecem implícitas... O analista é como um companheiro de jornada familiarizado com sua própria viagem, que já andou por muitos lugares, mas nunca fez duas vezes o mesmo trajeto e reconhece como original qualquer outro trajeto que venha a empreender.

Qualquer paciente em análise cedo ou tarde se confronta com algum dilema de natureza ética. Talvez ele se encontre preparado o bastante para administrá-lo, em virtude de uma boa conexão entre o *ego* e o *Self*. Ou talvez o *ego* esteja perdido, desamparado, desenraizado, entregue a uma racionalidade ressequida e estéril, que lhe permite calcular tudo sem dar importância a nada. Em condições como esta, a pessoa está sujeita a adotar, por exemplo, um moralismo rígido num momento e a sucumbir diante de uma compulsão contrária no momento seguinte.

A inferioridade moral não vem de uma colisão com a lei moral geralmente aceita e, em certo sentido, arbitrária, mas do conflito com o próprio *self*, que, por razões de equilíbrio psíquico, exige que o déficit seja reequilibrado. Toda vez que aparece um senso de inferioridade moral, ele indica não apenas uma necessidade de assimilar um componente inconsciente, mas também a possibilidade de tal assimilação (Jung, 1977, par. 218).

Parece-me que o pressuposto número um da Psicologia Analítica, fartamente confirmado pela experiência, e do qual derivam todos os outros aspectos da prática da psicoterapia refere-se à capacidade autorreguladora do *Self*. Em condições favoráveis, a totalidade psíquica acusa as faltas e os excessos, as atitudes unilaterais, as interpretações

distorcidas, as necessidades não compreendidas, não atendidas ou insatisfeitas, nas relações do indivíduo consigo mesmo, com os outros e com seu ambiente. O papel do analista consiste em ajudar o *ego* do paciente a remover os entraves que lhe impedem a conexão com seu próprio *Self*.

A consciência é por natureza incapaz de apoderar-se da totalidade, nem a totalidade cabe na consciência. Tudo o que cabe em nosso campo de observação é potencialmente consciente. Nem todos os aspectos do psiquismo ao alcance da consciência se encontram, aqui e agora, sob o foco da consciência. Assim, podemos distinguir o que é consciente neste momento, o que se acha disponível à consciência mas não está em seu foco, o que poderia ser objeto de consciência mas nunca o foi, o que pode ser vagamente vislumbrado e que nos permite inferir sobre a existência desse outro mundo, o inconsciente. É como se fôssemos habitantes de dois mundos. Quando nos encontramos num deles nada vemos do outro, embora nos cheguem “algumas notícias”. Próximos da transição, num estado crepuscular, ainda temos um pouco de consciência para ser capazes de alguma observação, algum registro, e percebermos imagens espontâneas, da natureza dos sonhos e das fantasias. Atentar para elas é um modo de “termos notícias” que vêm do lado de lá da fronteira, uma região que nos governa em parte e também nos deixa certa autonomia. Pretendermos ter consciência do inconsciente equivale a desejarmos contemplar a noite à luz do dia. Embora possamos fazer algo aproximado na aurora e no crepúsculo, o meio-dia jamais poderá contemplar diretamente a meia-noite.

Na condição de um empirista, estou interessado somente no caráter experiencial dessa totalidade, que, em si mesma, considerada ontologicamente, é indescritível. Este “self” jamais em qualquer tempo ocupa o lugar de Deus, embora possa talvez ser um vaso para a divina graça (Jung, 1978b, par. 874).

Uma das formas de abertura da consciência egoica para a totalidade consiste em reconhecer a dimensão simbólica do material que se torna presente. Esse material surge

graças à observação, pelo analista, dos componentes transferenciais presentes na relação analítica, à escuta dos sonhos – por vezes portadores de vivências numinosas – à escuta das fantasias espontâneas e dos produtos da imaginação ativa. O uso do divã, a instrução “diga o que lhe vier à cabeça” são recursos para colocar a consciência em contato com material que vem do outro lado da fronteira. Os mitos, as obras de arte, tudo aquilo que nos toma e parece nos lançar para além de nós mesmos tem alguma conexão com nosso inconsciente, mobiliza-o e ele, por sua vez, mobiliza nossa consciência. Na verdade, tudo o que acontece na consciência poderia ser rastreado até perto da região limítrofe, onde vislumbres do outro lado se tornam possíveis. A psicologia não se pronuncia sobre o divino enquanto realidade em si, mas pode afirmar que toda experiência de tipo transcendental – não necessariamente ligada a uma crença confessional – relaciona-se a esse contato. É o que lhe permite estudar a experiência religiosa tal como se apresenta. “Totalidade é de fato um carisma que ninguém pode produzir por artifícios ou por esperteza. Pode-se apenas crescer para dentro dela e suportar o que quer que seu advento possa trazer” (Jung, 1993, par. 36).

Ninguém pode produzir por sua iniciativa uma experiência numinosa. A iniciativa, se é que podemos chamá-la assim, pertence ao *Self*, à totalidade. A vontade do *ego* é capaz de acolhimento ou rejeição, cooperação ou resistência. É até capaz de expor-se, de remover os obstáculos.

A lapis era feita – *Deo concedente* – pelo adepto e era reconhecida como um equivalente ao *homo totus*. Esse desenvolvimento era extremamente importante, porque era uma tentativa de integrar opostos previamente projetados (Jung, 1989c, par. 86).

Segundo nos lembra Luc Ferry (2007), as fontes da ética situavam-se inicialmente num cosmos divino; depois num Deus exterior; em seguida no homem e em sua capacidade de autodeterminação; no pensamento alargado, situam-se no amor, na singularidade. Para

Jung, a fonte de toda ética reside na totalidade psíquica, no *Self*, em sua capacidade de autorregulação.

Para trabalhar com a ética dentro do enfoque junguiano, o analista precisa ver a si mesmo e a seu paciente como totalidades em interação, situadas no tempo, no espaço, vivendo as próprias circunstâncias e, ainda assim, capazes de expandir suas referências.

Essa proposta de totalidade torna-se mais clara se a compararmos com seu oposto: a unilateralidade e seus efeitos redutores, empobrecedores. A psique total envolve inúmeros pares de opostos. Quer por condicionamento, quer por aprendizagem, sob o efeito de ideologias ou do medo, sejam quais forem as causas, não raro acontece de uma das polaridades ser desconsiderada e atrofiar-se, em favor da polaridade oposta, que se exacerba. Sempre que isto acontece, a vida entra num desequilíbrio insustentável e se vê ameaçada em sua integridade. Símbolos são mobilizados, que denunciam a dolorosa parcialidade da psique ou despertam seu desejo por aquilo que foi menosprezado, e chamam o indivíduo em direção à inteireza. Quanto mais intensa a unilateralidade, mais forte a reação. Jung chama de *enantiodromia* ao processo pelo qual um polo se converte em seu oposto. A *enantiodromia* é um dos recursos de que o *Self* dispõe para compensar a unilateralidade. Toda vez que a consciência tenta dominar o indivíduo completo, energias inconscientes são acionadas com uma função compensatória. O trabalho simbólico realizado com auxílio de sonhos, imaginação ativa, caixa de areia, expressão plástica – para citar apenas algumas formas – visa a uma escuta do inconsciente, cujos conteúdos como que dialogam com a consciência, complementam-na, suprem suas faltas e eventualmente acusam seus excessos.

De acordo com o princípio da compensação, que se aplica à natureza inteira, todo desenvolvimento psíquico, seja individual ou coletivo, possui um *optimum* que, ao ser excedido, produz uma *enantiodromia*, ou seja, converte-se em seu oposto.

... Não é difícil imaginar a multidão de energias que devem fluir do inconsciente sob tal dominação consciente (Jung, 1983, par. 294).

Um paciente revelava uma tendência à ansiedade diante de seus desafios profissionais, seus planos de casamento e suas relações familiares. Seus próprios excessos, neste sentido, chegavam a produzir-lhe náuseas. Então ligava uma espécie de indiferença, entre alegre e desqualificadora de seus problemas, até perder a paciência e retomar sua guerra com o mundo. Espontaneamente começou a referir-se em termos jocosos a suas oscilações. Embora prosseguissem com sua alternância, tornaram-se menos acentuadas. Ao invés de um círculo vicioso, o movimento transformou-se gradativamente em espiral. Ocorre-me a imagem de uma folha de árvore sobre a correnteza, perto de uma pedra, numa reentrância da margem, a rodar vezes sem conta, até que um dos giros, um pouco mais forte que os outros, a faz retomar a corrente rio abaixo.

Quando alguém viu por diversas vezes esse desenvolvimento em ação, não pode mais negar que aquilo que antes era mau tornou-se bom, e que o que parecia bom manteve vivas as forças do mal. O arquidemônio do egoísmo nos conduz ao longo do caminho régio para aquela colheita que a experiência religiosa demanda. O que observamos aqui é uma lei fundamental da vida – a *enantiodromia* ou conversão no oposto. E é isso que torna possível a reunião das metades da personalidade que estão em guerra e, dessa forma, conduz ao término da guerra civil (Jung, 1989b, par. 526).

A oscilação entre opostos é não raro a forma que assume a busca do sujeito por um sentido para a própria vida. A pessoa envolvida nessa busca pode encontrar um ideal que promete preencher sua necessidade e, por isso, exerce verdadeiro fascínio sobre ela. Facilmente, nessas condições, o sujeito acredita possuir as virtudes que o encantaram, ou os talentos que admira. Seu comportamento ajusta-se a esta nova imagem de si, que parece fazer a vida valer a pena. Por trás dessa aparente plenitude não raro jaz a ameaça de ser tragado pelo vórtice de um imenso vazio.

É de fato amargo descobrir – por trás dos próprios ideais sublimes – convicções estreitas, fanáticas, ainda mais apreciadas por isso e, atrás das próprias pretensões heroicas, nada mais que egoísmo cru, cobiça infantil e complacência. Esse doloroso corretivo é um estágio inevitável em qualquer processo psicoterapêutico (Jung, 1989c, par. 346).

Embora seja necessário o “doloroso corretivo” dessa descoberta, o analista precisa encontrar a medida em cada caso, do contrário pode tirar prematuramente o suporte sobre o qual o paciente se apoia, com o risco de resultados desastrosos. Se o bem e o mal na vida do paciente por vezes trocam de aparência, o mesmo se aplica ao analista. O bem que uma “revelação” em princípio promove converte-se em mal se a revelação for extemporânea. A escolha da medida e da oportunidade também faz parte da ética do analista. Essa escolha não é, contudo, arbitrária. Muito menos objetiva, no sentido que se pretende dar a essa palavra quando se deseja fugir das incertezas do subjetivo, do mundo do sujeito. Se não é um produto da consciência do analista, o que é, e como ele a reconhece? A escolha provém do analista, aberto às manifestações de seu próprio inconsciente. O analista está sujeito, em princípio, a quaisquer vieses, inclusive aqueles que afligem o seu paciente. A cura do paciente, a integridade que brota do seu estado de fluxo quando sua totalidade se resgata de dentro de alguma forma de parcialidade excludente, ocorre mais facilmente quando sua expressão é captada pelo analista com abertura para sua própria totalidade. Não raro, nesse encontro, o movimento de saúde afeta ao mesmo tempo analista e paciente.

Tal constatação parece mística, absurda, parece afrontar a confortável imagem que situa o doente como máquina estragada diante de um especialista que irá consertá-la. No entanto, em sua consciência, que o analista poderia afirmar, ao término de uma sessão, que ele apenas aplicou seus conhecimentos sobre a natureza humana e orientou a máquina danificada de seu paciente para um funcionamento saudável? As melhores sessões e seus efeitos mais visíveis chegam como uma surpresa para ambos. Não são efeito do acaso, do chute, do “atirou no que viu e acertou no que não viu”. Chegam sob a forma de uma experiência reconhecível,

de um mergulho no sentido, de uma abertura a novas dimensões do *Self* – abertura que se deu porque o analista não estava bloqueado e o paciente sentiu-se à vontade para ficar receptivo. Não houve exclusão do que antes operava e sua substituição por alguma nova realidade, mas transformação do estado anterior pela presença de um fator importante, antes ausente, um símbolo carregado com a energia do arquétipo, capaz de promover as necessárias mudanças.

Trata-se de uma realidade que opera simultaneamente “nas alturas da psique e nas profundezas da matéria”, ou “nas profundezas da psique e da matéria”. Ao invés do modelo linear que explica a psicologia pela biologia, esta pela química e a química pela física, e que reduz os mais complexos fenômenos humanos ao funcionamento das partículas elementares que compõem o corpo, permitamos que a linha se curve e seu término desemboque no seu começo, transformemos a serpente numa *uroboros*, que morde a ponta da própria cauda, e constataremos que a consciência humana não apenas provém da física como também interfere na física (Aufranc, 2009, pág. 45).

Ao mesmo tempo em que se davam as descobertas da física quântica, Jung, pela observação clínica, foi descobrindo e conceituando a existência do inconsciente coletivo. A consciência passa a ser compreendida então como o produto desse inconsciente, cuja existência nos precede e é comum a toda a humanidade. O inconsciente coletivo, ao contrário do pessoal, não deve sua existência à experiência individual, não é uma aquisição pessoal. A consciência vai desenvolver-se a partir do inconsciente que é coletivo e comum à espécie humana.

O conceito de arquétipo é inerente ao de inconsciente coletivo. (...) O arquétipo passa a ser compreendido como um fator de organização bipolar, psíquico e físico, que se expressa por meio de símbolos. É preciso compreender os símbolos como a expressão de algo totalmente novo para a consciência e, portanto, com um grande potencial transformador.

Não entramos em contato com os arquétipos, mas sim com suas manifestações simbólicas. Os arquétipos, por meio dos símbolos, expressam-se na polaridade psíquica bem como na polaridade biológica.

Teilhard de Chardin (1955) traduzia a mesma concepção em outras palavras. Para ele, o estofo do universo, aquilo de que o universo é feito, se for visto de fora é matéria; visto de dentro é consciência. À medida que as estruturas se complexificam, se enrolam sobre si mesmas, tanto a matéria como a consciência passam da assim chamada matéria bruta para as

manifestações da vida, vegetal, animal, atingem sempre novos patamares, até aflorar o fenômeno humano, que se caracteriza por uma alta organização material aliada a uma consciência que se dobra sobre si mesma e se percebe, a autoconsciência. Mas este não é o fim da linha. Impulsionada por sua força primordial (diríamos arquetípica), a consciência evolui para uma *noosfera*, atraída por um ponto *ômega*, no qual o universo inteiro é materialmente organizado e autoconsciente, a que o autor chama expressivamente pela metáfora de *Cristo Cósmico*, na verdade, mais que uma metáfora, um verdadeiro símbolo.

Não é de admirar que esse percurso, olhado em seus recortes, pareça ao mesmo tempo deslumbrante e sombrio, lógico e absurdo, bom e mau, e que essas polaridades pareçam intercambiar-se com assustadora facilidade.

Cabe aqui lembrar: Relativizar o bem e o mal significa reconhecer suas mútuas implicações, jamais equivale a minimizar sua importância. Relatividade e relativismo são conceitos bem diferentes. Enquanto que o relativismo tende a anular as discriminações já realizadas – portanto conduzi-las à indiferenciação – a relatividade é uma etapa mais avançada da discriminação, é o resgate dos vínculos entre os opostos, sem que deixem de ser opostos. Na relatividade, a consciência não se dissolve na totalidade, mas dela se alimenta; o bem não se confunde com o mal, mas são duas polaridades que se esclarecem mutuamente.

Os tempos atuais propõem-nos desafios éticos sem precedentes, dos quais o analista precisa estar ciente, pois os seus reflexos sem dúvida se fazem sentir no material terapêutico levado para o consultório. Segundo Edgar Morin (2004, pág. 2226):

Os tempos modernos suscitarão desenvolvimentos de uma política autônoma, de uma economia autônoma, de uma ciência autônoma, de uma arte autônoma (...). A economia comporta certamente uma ética dos negócios, que têm necessidade do respeito aos contratos, mas obedece ao imperativo do lucro, que conduz à instrumentação e à exploração de outros humanos. A ciência moderna fundou-se sobre a disjunção entre julgamento de fato e julgamento de valor, quer dizer, entre o conhecimento, de um lado, e a ética, de outro. A ética do conhecer pelo conhecer, à qual obedece, é cega às graves consequências que hoje trazem os formidáveis poderes de morte e de manipulação suscitados pelo progresso científico. (...) Enfim,

as artes emanciparam-se progressivamente de toda finalidade edificante e repudiam todo controle ético.

O que Morin denuncia, aqui, não é a busca do lucro na economia, nem a conquista do conhecimento na ciência, nem a produção da estética na arte. Como um “terapeuta da sociedade”, ele parte das buscas humanas e do reconhecimento das demandas que as fundamentam, mas identifica também os perigos que daí decorrem quando essa busca é unilateral, quando o bem-estar e a realização do ser individual, grupal e coletivo deixam de ser levados em conta.

Um outro fenômeno atual que não pode passar despercebido, por seus efeitos sobre a saúde psíquica, diz respeito à organização da vida nas cidades. Há uma oferta coletiva de tudo. Uma pessoa que resida sozinha em seu apartamento pode alimentar-se num restaurante, comprar os produtos de que necessita no supermercado, alugar filmes para ver em sua TV, ouvir as músicas preferidas amplamente disponíveis em várias modalidades de acesso, inteirar-se das notícias pela internet, comunicar-se virtualmente por e-mails, facebook, atualizar os próprios conhecimentos, consultar as melhores livrarias do planeta, sem sair de casa, assistir à apresentação que desejar pelo YouTube, etc. Em suma, existe, sim, uma interdependência, mas que tende a ser cada vez mais anônima. Isto não necessariamente é ruim. Possibilita uma autonomia jamais vista antes na história da humanidade. Mas... (tudo tem um “mas”), isto também pode trazer uma profunda solidão, tornar-se, com o tempo, uma série de ingredientes insípidos de uma vida sem sentido, na medida em que os vínculos pessoais forem se desfazendo e que a solidariedade não mais constrói a comunidade dos homens, permitindo que o tecido familiar, grupal e social se dissolva nesse mercado anônimo e impessoal. Cabe ao analista captar, por entre a trama dos conteúdos trazidos para a terapia, a natureza dos vazios existenciais associados a uma vida egocêntrica desprovida do contraponto oferecido pela construção de vínculos significativos. O profundo desconforto gerado pelo sentimento de vazio, nesses casos, é a voz do *Self*, é uma expressão da totalidade capaz de

mostrar ao *ego* que seu estilo de vida individual tornou-se unilateral e está, portanto, desconsiderando alguma exigência ética do ser, mesmo que não pratique nenhuma ação proibida e não se omita em nenhuma de suas obrigações legais.

Estamos acostumados a pensar que a justiça nos pede a utilização de um mesmo peso, de uma mesma medida, para avaliar as próprias ações e as dos outros, e que esse princípio pode ser considerado uma boa orientação para a ética da convivência. É possível que ele funcione de modo razoável para a contabilidade, ou até mesmo como um complemento às normas gerais, ajudando a estabelecer o patamar mínimo de exigência que o indivíduo precisa impor a si mesmo. Mas seria uma ilusão acreditarmos que as complexas interações humanas encontram sua melhor expressão numa lista de coisas a fazer e outras a evitar.

O *Self* não cabe em medidas, nem a ética que o atende. A desmedida pode, sim, ser um atentado à ética, mas a medida não a garante. A ética inclui e ultrapassa a questão das medidas. Enquanto expressão do *Self*, está sempre se reinventando, assim como a vida se reinventa, se renova e morre para renascer. Não seria tal enfoque um convite a cada um para que faça a sua lei? Muito pelo contrário, é um convite ao mergulho nas fontes primordiais. Não se trata da proposta de uma ética frouxa, permissiva, serva da “lei do menor esforço”. Segundo Jung (2009, pág. 265), “não superas o velho ensinamento fazendo menos, mas fazendo mais”.

A Ética será mais exigente, porém menos atravancada pelo casuísmo arbitrário e se colocará plenamente a serviço da vida, não apenas da minha ou de um grupo – seja ele do tamanho que for – mas, simplesmente, da vida, cujos movimentos são a única fonte confiável de que dispomos.

Conclusão

A reflexão consciente sobre ética só é possível depois de realizado um certo percurso, quando a questão sobre a natureza do bem e do mal, do certo e do errado, já pode ser colocada com base na vivência. Isto com certeza acontece ao nível do indivíduo e, muito provavelmente, aconteceu em relação à espécie. Embora o desenvolvimento ético no âmbito da humanidade não seja idêntico à trajetória individual, podemos assumir que, nos dois percursos, a consciência aflora a partir de vivências inconscientes e, uma vez estabelecida, ensaia respostas, constrói sistemas, submete-os a críticas, procede a reformulações, a revisões parciais e de conjunto, percorrendo o mesmo ciclo vezes sem conta, a cada vez inédito, numa espiral nem sempre progressiva, com avanços, recuos e recorrências.

As descobertas e formulações teóricas de Jung representaram, no que concerne à ética, um salto quântico dentro da trajetória evolutiva, em que a consciência, já tendo observado seu próprio funcionamento no espelho da autorreflexão, pôde constatar que se apoia em processos inconscientes, em certo nível exclusivos do indivíduo com suas tendências inatas e sua própria história de vida, e, em nível mais profundo, comuns a toda a espécie. Sua Psicologia Analítica oferece uma contribuição ímpar, ainda incompletamente assimilada pela cultura contemporânea, para a compreensão da história da ética, de sua natureza e da dinâmica pela qual se aprimora.

Hoje podemos ver com maior clareza, graças ao trabalho de Jung, que a consciência vai se diferenciando enquanto a psique total é mobilizada pelos acontecimentos do mundo exterior ao indivíduo e pelas alterações que ocorrem no seu interior. A consciência constata que as alterações nesses “dois mundos” guardam entre si relações sincrônicas, ou causais de duas vias. Em grande parte do processo de sua evolução, a consciência ignora que seus limites “inferiores” formam um *continuum* com o inconsciente, e se convence de ser um

espelho fiel da realidade, até que as contradições a levem a rever-se e a constatar que suas representações – além de variarem de acordo com as mudanças nos objetos observados – também são determinadas pela psique do observador, em grande parte inconsciente de si mesma.

A construção ética acompanha a construção da consciência. Quando nos damos conta do que ocorre, estamos usando a consciência. Quando nos damos conta de estarmos conscientes do que ocorre e de nossa participação, usamos a autoconsciência. Quando consideramos os fatos e a nossa forma de participação como sendo bons ou maus, certos ou errados, fazemos um juízo ético. Quando conhecemos os pontos de apoio de nossos juízos éticos, exercitamos uma consciência ética.

Apesar das infinitas nuances do exercício ético, ele pode situar-se predominantemente em uma das três fases seguintes: 1) O julgamento fundamenta-se em processos inconscientes, projetando-se para seus objetos sob a forma de compulsões, tabus ou crenças percebidos como autoevidentes; 2) Há uma consciência dos valores e critérios em jogo, também absolutizados como verdades em si mesmas, sem a percepção de se acharem vinculados a raízes inconscientes; 3) Existe a constatação consciente de que, por maior, mais ampla e profunda que seja a consciência, ela só pode ser rastreada diretamente até um certo limite variável, além do qual se encontram seus determinantes inconscientes. A consciência sabe da existência do inconsciente, como o remador sabe da existência dos ventos e das correntes marítimas: sabe que existem, pode até saber como estão influenciando o rumo de seu barco agora, mas não conseguiria descrever a totalidade dos movimentos de que resultam.

Temos necessidade de sentido. Se não conseguimos explicar intempéries, terremotos, pragas e pestes, atribuímos esses eventos ao desagrado ou à cólera dos deuses diante de nossas ações pessoais ou coletivas. A opção por explicações de origem divina não é feita deliberadamente, como quem analisa hipóteses, mas se impõe a partir de imagens que

derivam de arquétipos na psique. Com o desenvolvimento da reflexão, a consciência conta cada vez mais consigo mesma, a ponto de ignorar por completo sua dependência do inconsciente, até amadurecer o bastante para se dar conta de processos subjacentes, aos quais nunca poderá escapar por completo.

Assim, a consciência ética nasce, busca sua emancipação e, por fim, religa-se a suas origens.

Desde suas primeiras manifestações, a consciência pode se exercer apenas onde há diferenciações a fazer, a começar pelas que se apresentam com maior clareza, os contrastes, as oposições. Durante o longo processo de emancipação da consciência, o mundo vai sendo organizado em pares de opostos. A consciência ética, depois de assumir que certas coisas podem ser feitas e outras não, lança-se na aventura de compreender por que alguns comportamentos são considerados corretos, bons, admiráveis, e outros são vistos como incorretos, maus, criminosos, detestáveis.

Mas a tarefa não é nada simples. Ao tentar organizar os contrastes e gerar uma “teoria geral” que lhe permita sair-se bem em todos os dilemas da vida, o sujeito se confronta com muitas contradições: desejos contraditórios, nem sempre conciliáveis; visões de mundo com explicações inicialmente tentadoras e que depois não se sustentam, autênticos “ídolos com pés de barro”, teias lógicas que sobrevivem por algum tempo e depois se rasgam nos pontos de maior fragilidade ou tensão.

A compreensão nascente constata conflitos onde quer que busque firmar suas definições de bem e de mal. O que é bom para o sujeito num sentido pode prejudicá-lo por outras razões ou causar dano a outras pessoas. O que parece favorecer seu grupo talvez só aconteça infligindo uma dor ao indivíduo. O que se revela bom para o sujeito e o grupo pode vir a demonstrar-se danoso para a sociedade. As vantagens que se oferecem agora cobram depois, com frequência, um alto preço. Nem sempre os diferentes desejos podem ser

compatibilizados em toda a extensão de suas conseqüências e nos diferentes momentos ao longo do tempo.

Em meio a essas dilacerantes oposições, buscamos “o melhor caminho”, ora com a segurança das certezas ingênuas, ora com a consciência de estarmos diferenciando, hierarquizando e organizando nossos valores de modo precário. Existem dentro de cada um de nós forças opostas de diferentes naturezas e intensidades. Cada um tende a cuidar antes de si, é compelido a resolver primeiro o problema de suas próprias dores, e depois cuidar das pessoas mais próximas. O agora, por motivos óbvios, exerce uma pressão mais intensa e urgente do que o depois.

Nossa primeira tendência, quando começamos a fazer diferenciações éticas, é nos identificarmos com uma das polaridades em detrimento da outra, é considerarmos boa uma atitude e má, a atitude oposta. Nessa polarização, o mal é sentido como ameaçador, embora não deixe de ser alvo do desejo. Se realizado esse desejo, o sentimento de culpa nos impinge o ônus de uma reparação, enquanto que a autoimagem enfrenta a vergonha de ver-se rebaixada e deflagra a ânsia pela reabilitação da dignidade.

A organização familiar e social tende a reforçar esses esquemas porque aparentemente ajudam a manter sob controle as turbulentas explosões da vida, principalmente na juventude. Costumes e tradições agem neste sentido, reforçados muitas vezes por uma determinada visão religiosa.

O indivíduo já nasce imerso nos valores de seu tempo, adota-os antes de qualquer capacidade crítica, como que por osmose. As verdades de seu grupo funcionam, em primeiro lugar, como conceitos prévios. Chega-lhe um sistema classificatório já pronto, capaz, desde já, de organizar a realidade, separá-la em categorias, carimbá-las, marcá-las com a aprovação ou reprovação, a admiração ou o desprezo, a exaltação ou o rebaixamento. Se tudo correr

bem, mais tarde esses valores serão revistos, rejeitados ou mantidos; caso contrário, poderão transformar-se em preconceitos e estereótipos.

Situações conflitantes acontecem todos os dias na vida das sociedades. Elas não podem esperar por uma elucidação completa e definitiva que preceda a escolha por uma linha de ação. A organização jurídica mantida pelo Estado numa complexa interação com a vida privada provê as leis que orientarão soluções nas mais típicas situações, alicerçada por sua efetiva capacidade de coação.

Enquanto isso, os filósofos – e cada ser humano é um filósofo manifesto ou em potencial – buscam uma linha de ordem dentro desse caos palpitante de vida e que é, por sua natureza dinâmica, avesso ao controle. Tentam extrair da experiência racional da humanidade as grandes orientações capazes de dirimir seus dilemas, iluminar seus caminhos, compreender as origens e vislumbrar as possibilidades de seus julgamentos.

Costumes e crenças, leis e reflexões influenciam-se reciprocamente, numa eterna busca pela formulação definitivamente válida. A única certeza que podemos de fato alcançar é a de estarmos enganados quando acreditamos ter encontrado o conjunto de princípios capaz de nos conduzir até a opção correta em qualquer dilema possível.

Não obstante, o esforço para expressar os avanços da consciência ética mediante princípios mostrou possuir um real poder elucidativo e uma grande fertilidade para encaminhar análises cada vez mais sofisticadas. Alguns desses valiosos princípios, já citados – Ama a teu próximo como a ti mesmo; trata os outros como gostarias de ser tratado; age apenas segundo aquela máxima que possas querer que se torne uma lei universal; age de maneira a trazer o maior contentamento para o maior número possível de pessoas; o ser humano sempre deve ser tratado como dotado de um valor intrínseco, e não deve ser usado meramente como um meio para se conseguir uma outra coisa – são, por assim dizer, o melhor extrato do que é reconhecível na experiência ética da humanidade, uma joia oferecida pela

razão e, ao mesmo tempo, um excelente ponto de partida para qualquer reflexão nova que a realidade nos demande.

A proteção dos interesses de todos os indivíduos parece estar no âmago da busca pela ética por parte das filosofias, religiões e formas de organização civil. Para que todos os indivíduos sejam protegidos em seus interesses, cada um precisa enfrentar restrições no sentido de não invadir os direitos de seu semelhante.

Alguns dos instintos mais básicos põem em segundo plano os direitos alheios. Se reduzirmos a totalidade da natureza a tais instintos, consideraremos a ética como um *opus contra naturam*. No entanto, quanto desse desejo pela ética se deve à necessidade de encontrar segurança no próprio meio? Quanto de egoísmo existe no altruísmo? É da constituição do homem, enquanto ser social, que deriva o desejo de ser ético. Então chegamos à constatação de que a ética é *natura contra naturam*, a natureza contra si própria ou, formulando essa constatação de maneira ainda mais apropriada, admitiremos que é da natureza de nossa natureza abrigar o conflito e buscar a solução.

O esforço racional da consciência busca a objetividade, mesmo quando seu objeto é o próprio sujeito com todos os seus vieses subjetivos. Com um arrepio de horror, pressentimos que o esforço em alcançar a objetividade a nosso respeito chega a um impasse mortal. Como o sujeito pode perceber os próprios vieses se estes já se acham presentes em sua percepção?

Por mais que o trabalho consciente se aprimore, a consciência é, por definição, parcial. O mesmo viés que determina sua parcialidade pode estar sendo utilizado em sua autocorreção. Resulta daí o risco de a consciência, enquanto busca a própria expansão, apenas reafirmar suas parcialidades, o risco de cair numa petição de princípio.

Começamos a libertar-nos de nossas petições de princípio quando, em diálogo com outra pessoa, constatamos que nossos “óbvios” não são tão óbvios assim. Na busca pela

objetividade, o sujeito primeiro tropeça na própria subjetividade, para depois descobrir que, por falha que seja, ela é sua ferramenta e não deve ser descartada, mas aprimorada no encontro com outras subjetividades, na intersubjetividade dialética.

Todas as construções da razão a que nos referimos até aqui nasceram desse jogo objetivo-subjetivo-intersubjetivo.

No confronto com o outro, algo novo aconteceu, para além do polimento de nossas respectivas pedras em choque. Nossas certezas eram postas em dúvida e o outro defendia posições, que – ao que nos parecia – eram fruto de sua perversidade. O outro nos assustou e nos enraiveceu, parecendo encarnar o próprio diabo.

Em algum momento, demo-nos conta de que a voz do outro fazia ecoar dentro de nós uma voz que, havia tempo, tentava em vão se fazer ouvir. O silêncio que fizemos para escutar o outro mostrou-se imprescindível também para escutar “o outro” dentro de nós.

E o que esse outro eu, saído de seu longo silêncio, nos disse? Que nossa consciência é unilateral. Que tudo aquilo a que nos havíamos identificado é parcial, capenga e que, se a isso nos aferrarmos, irá se dissipar como fumaça. Ficamos novamente assustados, dessa vez com esse inimigo que parece ter estabelecido residência dentro de nós e que surge das sombras aparentemente para nos destruir.

O confronto com a própria sombra é um momento difícil. Aos poucos, compreendemos que a unilateralidade da consciência conduz a uma reação oposta no inconsciente, que nossa visão polarizada construiu uma temível sombra, invisível a nós mesmos, de cuja existência apenas soubemos a partir de sua projeção sobre o outro.

Mas este outro dentro de nós por vezes assumia o controle e nos deixava perplexo com as coisas inimagináveis que fazia em nosso nome. Em meio a suas intervenções desastradas, não raro constatamos que era também capaz de trazer um novo rumo, de restituir à correnteza águas até então estagnadas. Com a percepção de que o bem unilateral

converteu-se em mal, com o reconhecimento da sombra e das potencialidades que dentro dela se acham ocultas, iniciou-se o resgate da polaridade antes desprezada.

Trata-se de um ponto de mutação, porque o sujeito já não deseja sustentar acriticamente seus dogmatismos e se abre a outras manifestações que surgem de dentro dele, em sonhos, sob a forma de fantasias, sob a forma de percepções diretas, num processo de reconhecimento acolhedor e resgate de tudo o que lhe pertence.

É a totalidade psíquica, o *Self*, com sua capacidade autorreguladora, que desencadeia o confronto necessário da consciência com sua sombra.

A ética, que antes era apenas o produto de um trabalho consciente, passa a fundamentar-se na interação renovadora da consciência com o inconsciente, sem que se confundam, sem que se desqualifiquem, sem que um desses domínios impere sistematicamente sobre o outro.

Assim como a totalidade psíquica “zela” no sentido de não compactuar com a instalação de unilateralidades no jogo entre o *ego*, a *persona* e a *sombra*, também se incumbe de reconectar polaridades excluídas na formação da identidade de gênero, mediante as estruturas e dinamismos complementares da *anima* e do *animus*, nas profundezas da psique.

O irrepresentável *Self* manifesta-se à consciência, que dele faz parte, como realidade numinosa, por exemplo, através da imagem arquetípica de Cristo.

Na expansão que vitaliza a ética a partir do *Self*, as construções anteriores não são demolidas, mas adquirem seu mais autêntico significado. “Não pensem que eu vim abolir a Lei e os Profetas. Não vim abolir, mas dar-lhes pleno cumprimento”³³ (Bíblia Sagrada, 1998).

A ética resultante do processo de individuação – em que o *Self* trabalha no sentido de tornar-nos quem realmente somos – não se limita a acatar as exigências da lei e dos

³³ Mt 5, 17

compromissos assumidos, como também se mostra capaz de corrigir distorções advindas de um mero dogmatismo rígido e legalista.

A totalidade psíquica congrega, no julgamento ético, a sensação e a intuição – que captam o todo, as partes e o potencial da realidade –, o pensamento e o sentimento, que atribuem sentido e valor à realidade percebida; a extroversão e a introversão; a consciência, com seu gigantesco trabalho a que já aludimos, e o inconsciente, que abriga a experiência da vida ao longo de incontáveis eras.

Não existiria problema ético sem a pressuposição de liberdade, associada ao conceito de responsabilidade. Entretanto, qualquer suposta escolha poderia ser explicada em função de seus determinantes. Durante séculos, o determinismo e o voluntarismo se digladiaram pelo direito à última palavra. Trata-se, contudo, de duas visões que não somente se opõem, mas também se exigem reciprocamente. Um determinismo sem a vontade livre nos reduziria à condição de robôs. O pressuposto de uma vontade desvinculada de quaisquer determinantes reduziria a zero a possibilidade de compreendermos o comportamento humano. Mesmo determinados, podemos pensar, falar e agir sem coação nem impedimento provenientes de outras pessoas ou de uma parte do nosso psiquismo.

Dentro dessa ótica, a trajetória da individuação aproxima o sujeito de sua própria liberdade. Reconhecendo as forças em ação dentro de si mesmo, vislumbrando os diferentes caminhos alternativos, o *ego* identifica uma das possibilidades como aquela que melhor corresponde à totalidade do psiquismo de que faz parte, e lhe confere a sua chancela. Ele assume essa escolha como própria e por ela responde. Nisso consiste a responsabilidade que acompanha o exercício da liberdade.

Para manter vivo o diálogo com o inconsciente, é necessária uma predisposição ao acolhimento dos símbolos que impactam a consciência nos sonhos, nas imagens espontâneas, e até mesmo por trás das atitudes aparentemente mais banais do dia-a-dia. Embora assumam a

forma de objetos ou eventos reconhecíveis, os símbolos sempre vão muito além do que a consciência é capaz de perceber diretamente. Eles emprestam ao viver as suas poderosas cores e tornam significativas as nossas experiências.

Sob o critério da totalidade, bem e mal se redefinem. O bem é o que se harmoniza à dinâmica do todo, na qual cada parte desempenha sua função, integrada a todas as demais, em contínua correlação com a realidade externa e interna; o mal é o que se desintegra da totalidade, negando parte dela ou hipertrofiando um aspecto em detrimento de outros.

Conforme já salientamos, é muito difícil para um sujeito perceber sozinho as parcialidades da própria consciência, mesmo diante dos movimentos compensatórios do inconsciente. O percurso da individuação e, portanto, da completude ética, é grandemente facilitado pela participação do outro, o analista. Espera-se dele que esteja suficientemente afeito aos principais desafios da jornada para ser capaz de ajudar o paciente a identificar e compreender os movimentos do próprio *Self*. O analista não é um guia. O *Self* do paciente é que lhe serve de guia em sua própria caminhada. O papel do analista é o de um auxiliar, que previamente se exercitou na comunicação com o próprio *Self* e agora, por sua vez, acompanha a viagem do paciente, ajudando-o a ouvir a totalidade que o constitui e a descobrir a ética que melhor corresponde à sua integralidade, em face dos desafios de sua vida cotidiana.

A relação terapêutica já demanda o exercício da ética. Transferência e contratransferência, relações de poder, ritmo de trabalho, respeito pelo direito do paciente a definir sua trajetória de vida são apenas alguns exemplos de situações que exigem especial atenção no que se refere à ética.

Analista e paciente são totalidades em interação, confrontados com a função autorreguladora do próprio *Self*, que é por excelência o espaço do encontro. A ética analisada e exercida no *setting* terapêutico abre caminho para seu pleno desabrochar em todas as demais situações da vida.

A mais avançada ciência moderna, ao investigar a natureza primordial da realidade, que se manifesta como energia e como matéria, resgata a unidade que subjaz a todas as diferenciações, de certo modo reencontra, por outro caminho, o *Tao* em permanente estado de fluxo por baixo de todos os fenômenos, e nos remete à indizível beleza do mistério que nos move. A totalidade é essencialmente poética em sua contínua recriação do universo, dirige-nos com sua ética autorreguladora. Não será também a suprema fonte da estética? Mas este é um assunto para depois.

Referências Bibliográficas

- Bíblia Sagrada* (2001). Tradução da CNBB. São Paulo: Ave Maria. Loyola. Salesiana. Paulus. Paulinas. Aparecida: Santuário. Petrópolis: Vozes.
- Bíblia Sagrada* (1998). Edição Pastoral. São Paulo: Paulus.
- BYINGTON, C. (1985). O Conceito de Self Terapêutico e a Interação da Transferência Defensiva e da Transferência Criativa no Quatérnio Transferencial. *Junguiana*, São Paulo, n. 3, p. 12.
- AUFRANC, A. L. B. (2009). A questão do sentido no mundo do acaso. *Junguiana*, São Paulo, n. 27, p. 41-50.
- BLOISE, P. V. (2000). *O Tao e a Psicologia*. São Paulo: Editora Angra.
- ELIADE, M. (1983) Da Idade da Pedra aos Mistérios de Eleusis – Vol. 1: Das Origens ao Judaísmo. In: *História das Crenças e das Ideias Religiosas*. Tomo 1. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- FERRY, L (2007). *Aprender a Viver: Filosofia para os Novos Tempos*. Rio de Janeiro: Objetiva.
- GARCIA, F. C. DE. (2010). Introdução e notas. In: *Darmapada: A doutrina budista em versos*. Porto Alegre: L&PM Pocket.
- HELLERN, V.; NOTAKER, H.; GAARDER, J. (2000) *O Livro das Religiões*. São Paulo: Companhia das Letras.
- HOMERO (2006). *Odisseia*. Tradução de Jaime Bruna. São Paulo: Cultrix.
- HUGO, V. (1972). *Les Misérables*. Paris: Librairie Générale Française, 1972. Les Livres de Poche.
- JUNG, C. G. (1977). *Two Essays on Analytical Psychology*. Collected Works, vol. 7. Princeton University Press.
- JUNG, C. G. (1978a). *Aion*. Collected Works, vol. 9ii. Princeton University Press.
- JUNG, C. G. (1978b). *Civilization in Transition*. Collected Works, vol. 10. Princeton University Press.
- JUNG, C. G. (1981a). *The Structure and Dynamics of the Psyche*. Collected Works, vol. 8. Princeton University Press.
- JUNG, C. G. (1981b). *The Development of Personality*. Collected Works, vol. 17. Princeton University Press.
- JUNG, C. G. (1983). *Alchemical Studies*. Collected Works, vol. 13. Princeton University Press.

- JUNG, C. G. (1985). *The Practice of Psychotherapy*. Collected Works, vol. 16. Princeton University Press.
- JUNG, C. G. (1989a). *Freud and Psychoanalysis*. Collected Works, vol. 4. Princeton University Press.
- JUNG, C. G. (1989b). *Psychology and Religion*. Collected Works, vol. 11. Princeton University Press.
- JUNG, C. G. (1989c). *Mysterium Coniunctionis*. Collected Works, vol. 14. Princeton University Press.
- JUNG, C. G. (1989d). *The Symbolic Life*. Collected Works, vol. 18. Princeton University Press.
- JUNG, C. G. (1990a). *Psychological Types*. Collected Works, vol. 6. Princeton University Press.
- JUNG, C. G. (1990b). *The Archetypes and the Collective Unconscious*. Collected Works, vol. 9i. Princeton University Press.
- JUNG, C. G. (1993). *Psychology and Alchemy*. Collected Works, vol. 12. Princeton University Press.
- JUNG, C. G. (2009). *The Red Book: Liber Novus*. New York and London: W.W. Norton & Company.
- KAMPUSCH, N. (2011). *3096 dias*. Campinas: Verus Editora.
- KONIG, F. C; WALDENFELS, H. (1998). *Léxico das Religiões*. Petrópolis: Vozes.
- MORIN, E. (1977). La Nature de la Nature. In: *La Méthode I, vol. 1*. Paris: Éditions du Seuil.
- MORIN, E. (2004). Éthique. In: *La Méthode II, vol. 6*. Paris: Éditions du Seuil.
- ROSA, J. G. (2001). *Grande Sertão: Veredas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- RUSCONI, C. (2003). *Dicionário do Grego do Novo Testamento*. São Paulo: Paulus.
- SELYE, H. (1965). *Stress: A Tensão da Vida*. São Paulo: IBRASA.
- TEILHARD DE CHARDIN, P. (1955). *Le Phénomène Humain*. Éditions du Seuil.
- WILKINSON, P. (2011). *Guia Ilustrado Zahar: Religiões*. Rio de Janeiro: Zahar.
- YOGANANDA, P. (1995). *The Bhagavad Gita: God Talks With Arjuna*. Los Angeles: Self-Realization Fellowship.