

RASTREANDO OS DEUSES

o lugar do mito na vida moderna

James Hollis




PAULUS

JAMES HOLLIS

RASTREANDO OS DEUSES

O lugar do mito na vida moderna



<http://groups.google.com/group/digitalsource>



PAULUS

Título original

Tracking the Gods — The Place of Myth in Modern Life

Inner City Books - Toronto, Canadá

© 1995 James Hollis

Tradução

Maria Sílvia Mourão Netto

Revisão Ivo Storniolo

Coleção AMOR E PSIQUE

dirigida por

Dr. Léon Bonaventure

Pe. Ivo Storniolo

Dra. Maria Elci S. Barbosa

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Hollis, James

Rastreado os deuses : o lugar do mito na vida moderna / James Hollis ; [tradução Maria Sílvia Mourão Netto; revisão Ivo Storniolo]. — São Paulo: Paulus, 1997. — (Amor e psique)

Título original: Tracking the Gods.

Bibliografia.

ISBN 85-349-0930-X

Série. 96-5120

1. Jung, Carl Gustav, 1875-1961 2. Mito -Aspectos psicológicos I. Título. II.

GDD-291.13019

Índices para catálogo sistemático:

1. Mitologia : Aspectos psicológicos 291.13-019

©PAULUS-1998

Rua Francisco Cruz, 229 04117-091 São Paulo (Brasil) Fax (011) 570-3627 Tel. (011) 5084-3066 <http://www.paulus.org.br>
dir.editorial@paulus.org.br

ISBN 85-349-0930-X

ISBN 0-919123-69-4 (ed. original)

Contra-capa

O mito nos leva até o fundo das reservas psíquicas da humanidade. Sejam quais forem nossas raízes culturais e religiosas, ou nossa psicologia pessoal, a familiaridade com os mitos proporciona um elo vital de ligação com o significado, cuja ausência está, freqüentemente, por trás das neuroses individuais e coletivas do nosso tempo.

Em resumo, ao estudar mitos estamos em busca daquilo que nos vincula mais profundamente à nossa própria natureza e ao nosso lugar no cosmo. Este livro mostra de que maneira os mitos refletem as raízes arquetípicas de nossa psicologia pessoal, e explica como pulsões ancestrais influem em nossa conduta e a dominam.

JAMES HOLLIS, Ph.D., formou-se no C. G. Jung Institute de Zurique. De sua autoria já foram publicados nesta coleção *A passagem do meio* e *Sob a sombra de Saturno*. Tem consultório na Filadélfia e em Linwood, Nova Jersey, onde reside.

ISBN 85-349-0930-X

AMOR PSIQUE

9788534909303

Coleção **AMOR E PSIQUE**

• *Uma busca interior em psicologia e religião*, J. Hillman • *A sombra e o mal nos contos de fada*, Marie-Louise von Franz • *A individuação nos contos de fada*, Marie-Louise von Franz • *A psique como sacramento* — C. G. Jung e P. Tilliet, J. P. Dourley • *Do inconsciente a Deus*, Erna van de Winkel • *Contos de fada vividos*, H. Dieckmann • *Caminho para a iniciação feminina*, S. B. Perera • *Os mistérios da mulher antiga e contemporânea*, M. E. Harding • *Os parceiros invisíveis*, J. A. Sanford • *Menopausa, tempo de renascimento*, A. Mankowitz • *A doença que somos nós*, J. P. Dourley • *Mal, o lado sombrio da realidade*, J. A. Sanford • *Meditações sobre os 22 arcanos maiores do Tarô*, Anônimo • *Os sonhos e a cura da alma*, J. A. Sanford • *Bíblia e psique* — *Simbolismo da individuação no AT*, E. F. Edinger • *A prostituta sagrada*, N. Q.-Corbett • *A interpretação dos contos de fada*, Marie-Louise von Franz • *As deusas e a mulher* — *Nova psicologia das mulheres*, J. S. Bolen • *Psicologia profunda e nova ética*, E. Neumann • *Meia-idade e vida*, A. Brennan e J. Brewi • *Puer Aeternus — A luta do adulto contra o paraíso da infância*, Marie-Louise von Franz • *O que conta o conto?*, Jette Bonaventure • *Falo, a sagrada imagem do masculino*, E. Monick • *Castração e fúria masculina*, E. Monick • *Eros e pathos — Amor e sofrimento*, A. Carotenuto • *Sonhos de um paciente com Aids*, Robert Bosnak • *A busca fálica — Priapo e a inflação masculina*, J. Wyly • *A tradição secreta da jardinagem* — *Padrões de relacionamentos masculinos*, G. Jackson • *Conhecendo a si mesmo* — *O avesso do relacionamento*, D. Sharp • *Breve curso sobre sonhos*, Robert Bosnak • *Sonhos e gravidez*, Marion R. Gallbach • *A passagem do meio*, James Hollis • *Os mistérios da sala de estar*, G. Jackson • *O velho sábio* — *Cura através de imagens internas*,

P. Middelkoop • *A solidão*, A. Storr • *Deus, sonhos e revelação*, Morton T. Kelsey • *A velha sábia — Estudo sobre a imaginação ativa*, Rix Weaver

• *Sob a sombra de Saturno — A ferida e a cura dos homens*, J. Hollis • *Amar trair — Quase uma apologia da traição*, A. Carotenuto • *Curando a alma masculina*, Dwight H. Judy • *Ansiedade cultural*, Rafael López-Pedraza • *Não sou mais a mulher com quem você se casou*, Ago Bürki-Fillenz • *Envelhecer — Os anos de declínio...*, Jane R. Prétat • *A jornada da alma — Um analista junguiano examina a reencarnação*, John A. Sanford • *Rastreamento os deuses*, J. Hollis • *Psiquiatria junguiana*, H. K. Fierz • *Consciência solar, consciência lunar*, Murray Stein

INTRODUÇÃO À COLEÇÃO AMOR E PSIQUE

Na busca de sua alma e do sentido de sua vida, o homem descobriu novos caminhos que o levam para a sua interioridade: o seu próprio espaço interior torna-se um lugar novo de experiência. Os viajantes destes caminhos nos revelam que somente o amor é capaz de gerar a alma, mas também o amor precisa de alma. Assim, em lugar de buscar causas, explicações psicológicas às nossas feridas e aos nossos sofrimentos, precisamos, em primeiro lugar, amar a nossa alma, assim como ela é. Deste modo é que poderemos reconhecer que estas feridas e estes sofrimentos nasceram de uma falta de amor. Por outro lado, revelam-nos que a alma se orienta para um centro pessoal e transpessoal, para a nossa unidade e a realização de nossa totalidade. Assim a nossa própria vida carrega em si um sentido, o de restaurar a nossa unidade primeira.

Finalmente, não é o espiritual que aparece primeiro, mas o psíquico, e depois o espiritual. É a partir do olhar do imo espiritual interior que a alma toma seu sentido, o que significa que a psicologia pode de novo estender a mão para a teologia. Esta perspectiva psicológica nova é fruto do esforço para libertar a alma da dominação da psicopatologia, do espírito analítico e do psicologismo, para que volte a si mesma, à sua própria originalidade. Ela nasceu de reflexões durante a prática psicoterápica, e está começando a renovar o modelo e a finalidade da psicoterapia. É uma nova visão do homem na sua existência cotidiana, do seu tempo, e dentro de seu contexto cultural, abrindo dimensões diferentes de nossa existência para podermos reencontrar a nossa alma. Ela poderá alimentar todos aqueles que são sensíveis à necessidade de inserir mais alma em todas as atividades humanas.

A finalidade da presente coleção é precisamente restituir a alma a si mesma e "ver aparecer uma geração de sacerdotes capazes de entender novamente a linguagem da alma", como C. G. Jung o desejava.

Léon Bonaventure

Para Jill, cujo amor por mim

e cuja segurança de si mesma encoraja-me

e permitem-me fazer as coisas que são necessárias.

*Para Taryn e Tim, Jonah e Seah,
crianças sempre presentes.*

E para "Terry", que tentou comer o sol...

INTRODUÇÃO

PORQUE ESTAR AQUI IMPLICA EM TANTA COISA

Por que...

ansiar pelo destino?

... porque estar aqui implica em tanta coisa,

porque todo esse Aqui e Agora, tão fugaz,

parece cobrar-nos e estranhamente nos diz respeito.

Nós, os mais fugazes de todos...

Depois de se ter estado na terra uma vez —

podo-se jamais cancelá-lo?

Rainer Maria Rilke, "The Ninth Duino Elegy"

Desde quando se juntaram pela primeira vez, quer nas rodopiantes areias do deserto como na tundra recoberta de um glacê de gelo, quer nos grandes mares ou nas florestas primevas, estavam entre eles as mesmas indagações: quem somos? Como foi que chegamos aqui? Para onde vamos? Repetidas em todas as línguas, entalhadas nas paredes das cavernas e nas peles dos animais, representadas nos padrões recorrentes que marcam a

passagem das estações do ano, nos ritos solenes da morte e do nascimento, da guerra e do amor. As indagações sempre estiveram presentes.

Ainda hoje elas nos acoçam. Se existe algo que definitivamente nos distingue, enquanto espécie humana das demais espécies, é a permanência de tais questões, nosso poder de formulá-las, e nossa necessidade de nos localizar dentro dos grandes ritmos do eixo mudança-continuidade.

De vez em quando os escritores junguianos espantam o leitor comum,

para não mencionar seus colegas de outras escolas de psicologia, com suas referências aos mitos. Costumam citar frequentemente as lendas e, embora essas histórias de fato contenham certo apelo estético, sua possível utilidade psicológica para nós talvez não fique clara. Na melhor das hipóteses, os junguianos com seu interesse pelos mitos são tolerados; na pior, são considerados malucos e, pasmem, cripto-místicos. Este livro é uma tentativa de explicar por que os junguianos tanto se alimentam dos mitos na formulação de sua psicologia e, o que é até mais importante, por que o estudo do mito é de valor crítico para nós enquanto indivíduos e cidadãos desta época.

O mito nos leva até o fundo das reservas psíquicas da humanidade. Sejam quais forem nossas raízes culturais e religiosas, ou nossa psicologia pessoal, a familiaridade com os mitos proporciona um elo vital de ligação com o significado, cuja ausência está, tão amiúde, por trás das neuroses individuais e coletivas de nosso tempo. Em resumo, ao estudar mitos estamos em busca daquilo que nos vincula mais profundamente à nossa própria natureza e ao nosso lugar no cosmo.

Nossa cultura perdeu as coordenadas de longitude e latitude de nossa alma, e é por isso que, como um bando de alucinados, ora corremos para esta ideologia, ora nos penduramos naquela. Até mesmo o conceito de mito passa pela degradação de ser reputado algo falso. "Ora, é só um mito", costumam dizer. No entanto, aqueles de nós que tentam compreender, aprofundar, sentem-se compelidos a resgatar a abertura para os mitos, o que então permite que o mito se abra para nós.

O termo grego *mythos* significa *palavra, enredo, fala* e tem relação com o conceito de expressão. Mas expressão do quê? O que o mito expressa é, em última análise, a percepção que o humano tem das coisas, ou seja, a imposição de estruturas dramáticas ao fluxo e ao caos da natureza. É muito possível que a natureza não tenha significado intrínseco; que simplesmente seja. Mas os

humanos contêm um processo psíquico de natureza estruturante, como parte de sua constituição essencial, e aplicam-no ao caos. Ao colocá-lo em ordem, estabelece-se um relacionamento significativo com o mundo. Com sua substância simbólica, rítmica e metafórica, o mito cria uma ponte entre o desconhecido e o conhecedor, e ajuda o ser humano a colocar-se em alguma espécie de relação de significado com o mistério. O mito desempenha uma função mediadora, como está implícito na própria etimologia dos termos

"símbolo" e "metáfora" (*syn* + *ballein* = projetar na direção do mesmo, e *meta* + *pherein* = transportar além, ou através de).

Por definição, não podemos conhecer os mistérios, mas, por nossa natureza, somos compelidos a nos colocar numa relação significativa com eles. (A primeira sentença da *Metafísica* de Aristóteles é "Todos os homens, por natureza, desejam conhecer.") As imagens dos mitos, quando extraídas de camadas profundas, nos tocam e mobilizam, mesmo quando não sabemos por quê, pois insinuam e até mesmo ativam as misteriosas dimensões de profundidade que tão bem incorporamos. Dessa maneira, o mito ecoa em nós porque apresenta em nosso íntimo aquilo que já contemos em nossa natureza, embora só vagamente possamos identificá-lo pela cognição.

Quase todos nós fomos acostumados à voz do mito em nossa infância, através de relatos que nos eram feitos (as histórias míticas gregas ou judaico-cristãs. Mas estivemos mal-servidos de professores ou sacerdotes, pois construíam-nas em suas narrativas como enredos interessantes mas tênues de um passado remoto, quando não insistiam em que os aceitássemos de modo literal, o que era uma ofensa ao bom-senso. Talvez esses fornecedores de mitos nunca tivessem eles mesmos experimentado toda a profundidade do eco mítico; seja qual tenha sido o motivo, estragaram os mitos para nós. Tanto a trivialização como o literalismo são afrontas crassas à alma. Ambas passam longe do alvo.

A alma (em grego *psyché*) expressa-se por meio de imagens, mas não é imagem. Como nos recorda Søren Kierkegaard, "O deus que pode ser denominado não é Deus."¹ A encarnação dinâmica da alma através da imagem manifesta essa energia misteriosa. Quando ecoamos junto com essa energia encarnada, sabemos que estamos em presença da alma. Quando, por alguma razão, a energia não mais insufla de vida aquela imagem para nós, então

¹ *Concluding Unscientific Postscript*, vol. 1, p. 291.

aquela estrutura morre, para nós, como fonte do divino. Resta apenas um mito ou ritual morto que não nos toca. É assim que pode morrer um deus ou toda uma instituição religiosa. A energia partiu, e resta então só uma casca seca e vazia.

Assim acontece conosco: misteriosamente, a energia vital entra em nós no momento da concepção e misteriosamente se vai, deixando apenas uma casca vazia. O que há de vivo num símbolo, num mito ou numa pessoa é a

energia divina, não o recipiente. Agora percebemos como nossos instrutores e mentores religiosos estavam equivocados. Entender o mito tão-somente como uma velha história engraçada é dizer que a energia que um dia penetrou nessas imagens e tornou-as plenas de luz partiu e busca encarnar em algum outro ponto. Literalizar um mito ou símbolo e exigir que seja cultuado, por outro lado, é o mais antigo dos pecados religiosos: a idolatria. O mistério que a imagem já conteve encontra-se então perdido e o idólatra venera uma casca vazia que não é mais digna de adoração. Quando a imagem (quer dizer, o símbolo) não sinalizar mais para além de si mesma, insinuando o véu do mistério, então está morta. Mas o mistério permanece vivo, embora em outra parte. (No último capítulo seguiremos o rastro do mistério e iremos ver para onde se dirigiu, onde é que agora a energia está encarnada.)

Depois de ter compreendido a função mediadora que o símbolo ou a imagem mítica desempenha, podemos perceber o quanto são críticas as imagens, pois ajudam-nos a nos posicionar num relacionamento humano com o mistério. Na qualidade de criaturas finitas, não podemos nos apropriar do infinito nem entendê-lo e, no entanto, vemo-nos forçados a estipular nossa posição quanto ao mistério. A imagem mediadora é a ponte entre o si-mesmo e o mundo, o si-mesmo e o outro, e até mesmo entre eu e mim mesmo/a. Nosso respeito é pelo mistério, não pela ponte. Sendo assim, toda tradição mítica, toda instituição religiosa, para que possa servir adequadamente o mistério, deve abdicar de suas imagens, de tempos em tempos. A ansiedade que sentimos diante da mudança e da ambigüidade leva-nos a um desmensurado apego aos símbolos conhecidos, mas mantermo-nos em atitude de adoração diante deles é mostrar desrespeito pelo mistério, que já se encontra em outra parte.

O fundamentalismo é o pecado do literalismo. É uma blasfêmia, porque tenta circunscrever a autonomia da energia divina ao que pode ser conhecido

e contido. Dessa maneira pode-se abrandar a ansiedade, mas está-se contrariando a natureza mesma do mistério. A ansiedade da ambigüidade busca limitar a autonomia do mistério fixando a imagem; fixar imagens é praticar o literalismo; literalismo é idolatria. A postura verdadeiramente religiosa perante a vida obriga-nos a padecer de ambigüidade, a fluir com as correntezas da alma em suas mudanças e fases de desaparecimento, aguardando por seu reaparecer num local inédito. O que mais é a fé, senão

iconoclastia e a força de testemunhar e servir o mistério?

E bastante fácil rastrear historicamente essa energia, pois uma imagem de que se apodera para transformar a alma de uma cultura inteira pode rapidamente coisificar-se e tornar-se estéril. A ansiedade que indivíduos ou culturas sentem nesses momentos é considerável, e rapidamente podem apoderar-se de uma nova imagem, para sentir-se novamente em segurança. Posto que a humanidade consegue tolerar apenas pouca angústia existencial, naturalmente emergem ideologias e modas, modismos e afetações que, momentaneamente, amenizam a ansiedade. Conheço um homem que, na última vez em que havia contado, tinha adquirido seu 88º automóvel. Conheço uma mulher que passa de culto para culto, de uma moda ideológica para outra, como se um novo conceito, à semelhança de um novo vestido, pudesse tapar a goela do abismo.

Lembro-me de uma pessoa numa platéia, perguntando certa vez para Joseph Campbell, o grande estudioso dos mitos, "Você acredita em Deus?" ao que ele respondeu: "Qual deles? Existem centenas de milhares, você sabe." Imediatamente fomos transportados para outro plano. Da ânsia de quem interrogou em arrumar um deus que funcione sempre, em definir um conceito e, dessa forma, apaziguar o tormento psíquico, fomos lembrados que, não só os Imortais são mortais, como também as imagens de deus vêm e vão como as fases da lua, exceto que seus ciclos são mais para milenares que para mensais.

Num nível pessoal, todos nos dependuramos em imagens de nós mesmos, em imagens de uma outra era, em imagens transmitidas pela cultura, ou pelos pais, em imagens obsoletas, irrelevantes, constritivas. Em meu livro *A passagem do meio*, observei que nos empenhamos muito para construir um conceito adaptacional de si-mesmo, com uma história, um conjunto de atitudes perante si e os outros, e uma série de respostas reflexivas cujo propósito é

reduzir nossa angústia existencial. Uma grande parte desse eu reunido deriva de experiências da infância e da meninice, reforçadas pelos efeitos do condicionamento cultural. O si-mesmo natural é enterrado sob esse si-mesmo adquirido, do que resulta a sensação de estranhamento íntimo e variados sintomas de mal-estar. Por volta da meia-idade, o si-mesmo natural ameaça muitas vezes destronar a vacilante hegemonia da personalidade provisória. Isso ocasiona tormentos e confusão, pois a pessoa apegase a uma auto-

imagem antiquada. Esse apego, contudo, surte um efeito paralisante sobre o impulso da individuação e, sendo assim, o tormento íntimo apenas aumenta.

Na realidade, em virtude da ansiedade de afastar-se do que é conhecido, o indivíduo está agarrado a um mito morto.

Circunscrita como está dentro de uma falsa imago, a alma sofre. Talvez não saibamos por que sentimos tanta adição, mas sofremos, e freqüentemente causamos sofrimento aos outros. A alma, encarnação das misteriosas energias que movem o cosmo, não se sente mais em casa com o velho sistema simbólico que pensamos ser nossa personalidade, nosso centro emocional. Ela sofre a perda do que Jung denominou variadamente de drama divino e vida simbólica. Ele dizia que o significado advém só quando as pessoas sentem que estão vivendo a vida simbólica, que são os atores do drama divino. Isso é o que confere à vida humana seu único significado; tudo o mais V. banal e você descarta. A carreira, ter filhos, tudo isso é *maya* (ilusão) comparado com aquela coisa ímpar: sua vida tem significado.²

Da mesma forma como a fé religiosa obriga a pessoa a esperar confiante no mistério, também a evolução da personalidade, a pulsão da individuação rumo à totalidade, obriga a pessoa a acompanhar, confiando nessa diretriz, as energias da alma. O inimigo dessa confiança é a ansiedade gerada pela ambigüidade. Quanto mais a pessoa amadurece, mais uma tolerância ampla é essencial tanto para o crescimento como para a qualidade de medida de respeito pela autonomia do mistério.

Se estamos descrevendo como processos de caráter mítico fenômenos tão distintos quanto uma narrativa do antigo Oriente Próximo e o conceito de ego de uma pessoa, então é óbvio que estamos empregando o conceito de mito de maneira bastante ampla. O que vincula os dois exemplos é que

² The Symbolic Life", *The Symbolic Life*, OC 18, § 630. (OC refere-se sempre às *Obras Completas* de C. G. Jung.)

imagens significativas foram energizadas. Da mesma forma, a energia que anima a imagem pode partir e deixar a cultura e a pessoa sem vida. Talvez uma definição de mito que abrace realidades tão díspares seja: *mito é a dramatização de valores conscientes e inconscientes de um grupo ou indivíduo.*

O fator crítico desta definição é que as imagens são dinâmicas, quer se situem ou façam parte de uma trama narrativa. Essa energia pode animar

qualquer forma configurável. As imagens podem se manifestar em palavras, movimentos, artes plásticas, ciência, arquitetura, ou qualquer outra forma de expressão cultural ou pessoal. Em outras palavras, tudo que pode conter o selo das energias divinas pode servir de vaso temporário dos mistérios, ou deuses.

Nossa vivência desses eventos significativos pode ser consciente ou inconsciente; o que importa é que nos toque, mobilizando-nos a transcender nossas metas bestiais. Qualquer uma das dez mil coisas do mundo capaz de ser domada de acordo com o intento de nossa alma e sobre a qual a energia misteriosa tenha deixado sua marca pode ser considerada mítica. Nessa medida, nossa arte e religião sem dúvida, mas também nossa cultura popular, nossos panoramas urbanos — tudo isso exibe o selo de nossa alma. Os indivíduos ou grupos terem consciência desse evento mitógeno é irrelevante, como o é ainda se os valores implícitos são ou não vivenciados pelo grupo ou indivíduo. O que importa é como a pessoa está ligada ou desligada daquilo que introduz significado, movimento e profundidade à vida.

Consideremos nossa arquitetura, por exemplo, algo remoto em relação à nossa concepção geral de mito. Aço e vidro são concretos e maleáveis e exibem o selo de nossas estruturas psíquicas. Se um viajante passar por uma de nossas cidades daqui a mil anos, o que pensará de nossos valores, rituais e caráter social? Será que vai concluir que nós, distantes no passado do assim-chamado século vinte, éramos um povo pragmático, orientados pelo princípio funcional das coisas, pouco se importando com a beleza, o espaço, a comunidade? Observará os espaços exíguos e entupidos, a uniformização, a despersonalização de nossas cidades, e concluirá que nos importávamos com o comércio, a velocidade e a função, dando pouca atenção à liberdade da vida orgânica? A partir de artefatos modernos como esses poderiam discernir tanto as conquistas modernistas, como a desfiguração da alma.

Da mesma forma como os antropólogos contemporâneos empenham-se em reconstruir as percepções de culturas passadas, também gerações futuras quererão entender que espécie de mundo criamos para nós. Irão formular sobre nós as mesmas indagações que fazemos de nosso passado, e não podemos certamente ser menos conscientes de nossos valores do que o serão aqueles que um dia vierem a remexer em nossos ossos e mortalhas.

Os serviços do mito

Joseph Campbell identificou quatro maneiras de o mito servir à necessidade humana. Cada um desses serviços do mito é uma especulação imaginária acerca do caráter de nosso relacionamento com as quatro ordens do mistério: o cosmo, a natureza, o outro, nós mesmos. Embora mito algum aborde todas as quatro instâncias, pelo menos uma delas é considerada por cada um.

A questão cosmológica

Como nossos antepassados tribais, já desde crianças perguntávamos: "Como foi que vim parar aqui? Quem, ou o quê, estava aqui antes, e estará depois? Por quê?"

Essas questões são naturais, pois saber quem somos exige alguma noção de nosso ponto de partida e destino. O serviço cosmológico prestado pelo mito aborda as questões teleológicas, o plano da gênese e da escatologia, o alfa e o ômega. Diz respeito a se a pessoa entende como caos, ou um absurdo, o desenrolar de uma lei natural, ou percebe a presença de uma inteligência orientadora e a existência de um plano compreensível por trás do universo, porque essas conclusões ajudam a inserir cada indivíduo num contexto de significado. Se a pessoa acha que o universo é absurdo e desprovido de sentido, o fardo do significado então recai diretamente sobre os ombros dela.

Se o significado não está implícito nas estruturas da natureza e na evolução da história, então certamente é uma incumbência das pessoas tornar suas existências preñes de significado, através da qualidade de suas escolhas. Se alguém postula a realidade dos deuses, qual é a natureza deles? Qual é sua relação conosco? São distantes e alheios, possuem uma moralidade? Será então que viver bem neste mundo implica em discernir a vontade dos deuses e pautarmo-nos por ela, ou existirá algum espaço para uma diferenciação entre a vontade dos deuses e as pulsões da humanidade?

(Em "Resposta a Jó", Jung chegou inclusive a sugerir que os seres humanos têm papel vital no desenvolvimento moral e na evolução espiritual de Deus.)³ Ou será até mesmo possível aos mortais falarem sobre esses assuntos de um modo significativo, sem literalizar suas projeções finitas sobre o Infinito nem escorregar para o plano dos delírios antropomórficos?

Toda entidade tribal, toda civilização, tem seu próprio relato do início de tudo, das coisas primordiais, das forças impessoais em atuação na natureza,

das deidades benévolas ou malévolas e seus intentos jocosos ou preñhes de objetivo, dos insondáveis mistérios em cujo recinto não se pode adentrar. Se nos sentimos tentados a sorrir de condescendência diante de algum desses relatos, devemos ter em mente que cada um deles representa um profundo esforço de outorgar sentido ao cosmo, de posicionar-se num relacionamento com ele, de mediar seus terrores e sorver suas belezas. Esse esforço é feito no início da vida de cada criança e civilização e, se lançamos nosso olhar para trás e discernimos uma leitura equivocada das evidências, mesmo assim devemos continuar atentos ao nosso lugar e rumo, neste vasto cosmo em perpétua revolução. Se não for assim, nossa espécie permanecerá à deriva e isolada. Aqueles que, na idade adulta, tiverem cessado de considerar sua relação com o cosmo podem até buscar prazer nas distrações superficiais, mas sua angústia existencial, sua curiosidade natural e sua necessidade inerradicável de perceber o significado persistem e perturbam-lhe o sono.

A questão metafísica

A metafísica é o esforço de identificar a natureza da realidade, especialmente a natureza do mundo à nossa volta, a natureza da Natureza. Qual é a nossa relação com o que é, arquetipicamente, chamado de "a Grande Mãe", de cujo ventre viemos e para cujo seio retornaremos? Somos levados a essas imagens antropomórficas porque, mais uma vez, estamos tentando estabelecer um relacionamento humano com o mistério.

Houve um tempo em que eu dava aulas numa floresta, na província de Pan, distante quase 10 km do refúgio de Posêidon, cujo mascote era a águia-pescadora, em risco de extinção. Diariamente eu consumia o corpo partido da deusa Ceres na minha refeição matutina com cereais, sacrificava alimentos protéicos no altar do meu estômago, e terminava a noite na Terra do Sono.

³ Ver *Psychology and Religion: West and East*, OC, 11, §§ 553 e segs., e Edward F. Edinger, *Transformation of the God-Image: An Elucidation of Jung's Answer to Job*.

Houve um tempo em que essas imagens eram prenhes de energia. Os deuses eram igualmente numinosos (do latim *numen*, mágico, enfeitiçante) e luminosos, espalhando seu fulgor desde todos os recantos dos fenômenos naturais. Parte dessa energia ainda resvalava pelas imagens do século XIX, como vemos em Baudelaire:

a natureza é um templo de cujas colunas vivas vozes misturadas às vezes irrompem; Ali o homem vagueia por florestas de símbolos que parecem

observá-lo com olhos familiares⁴.

Quem chega perto do mar sente a presença de um poder primai. A pessoa é capturada por Posêidon, quer esse deus lhe ocorra à mente, quer não. A pessoa que vagueia sem rumo pelas florestas sem trilhas da alma sentir-se-á igualmente nas garras do deus residente Pan(ico).

Essas imagens já há muito perderam sua numinosidade; a energia que as animava encaminhou-se para outra parte, foi arrastada para o plano mundano. Somos nós que nos tornamos desprovidos. Desde o começo, esses símbolos ajudaram a estabelecer uma ponte entre a sensibilidade humana e aquelas experiências que se encontram mais além de nossos poderes cognitivos. Três eminentes nomes da ciência — Darwin, Jung e William James — experimentaram, em separado, um terremoto e, em suas reflexões, recorreram às mesmas imagens, quando anotaram em seus Diários que se sentiam como se estivessem montados no dorso de um dragão monumental que ameaçava arremessá-los longe. Novamente, a metáfora ajuda a intermediar o espantoso e o medonho. Quando está ausente, aflige-nos a falta de conexão. Os modernos podem ser capazes de manipular as forças naturais e os códigos genéticos, mas, em comparação com os antigos, tomamos um contato estéril com o mistério.

A questão sociológica

Enquanto nossos antepassados tateavam às cegas em busca uns dos outros, imersos na noite primordial, iam surgindo comunidades não só para fins de coleta de alimentos, divisão do trabalho e defesa coletiva, mas também em nome de propósitos ainda mais profundos. Essas criaturas buscavam a comunhão não só movidos pela solidão e pelo medo, por mais que essas sejam

⁴ "Correspondences", in Angel Flores, trad., *An Anthology of French Poetry from de Nerval to Valéry*, p. 21.

emoções poderosas, mas também para partilhar, para amplificar suas vivências, para vivenciar a mutualidade. Quem a pessoa é define-se em parte por *de quem* ela é — a quem ou com qual propósito comunitário ela está comprometida.

A organização social serve ao atendimento das necessidades biológicas, sem dúvida, mas também atende ao espírito. O significado vem até a pessoa por meio de sua participação na experiência tribal. Um grupo que se reúne por

causa de um objetivo definido, coleta de alimentos, por exemplo, é uma sociedade de vínculos frouxos e sujeita à fragmentação se submetida a pressões. Só se torna uma comunidade quando uma experiência coletiva — natural, cultural ou sobrenatural — retirar cada pessoa de seu isolamento e alçá-la a um encontro com realidades transcendentais ou transpessoais. Então essa pessoa não é só mais um membro de uma sociedade organizada em torno de uma função específica, mas também é participante de uma dimensão que a define numa relação com o plano transcendente. É evidente que a identidade da pessoa não deriva apenas de sua existência particular e de esforços de cooperação. O relacionamento com o passado (tempo de Cronos) permite ao sujeito participar também do eterno (tempo de kairós). Dessa maneira, por exemplo, Jesus está morto mas o cristão acredita que Cristo vive nele a todo momento.

A vivência original do mistério era de natureza fenomenológica, ultrapassando o nível do entendimento e da expressão em palavras — por exemplo, o deus que falava por meio de um arbusto em chamas, um grande êxodo promovido pelo sonho de um líder. Desses encontros com os poderes arquetípicos emergem imagens para transpor o abismo. No entanto, os símbolos que inicialmente apontam para além de si mesmos, na direção das experiências primordiais, com o passar do tempo coisificam-se e, com isso, deterioram e tornam-se signos ou ícones que não sinalizam mais o mistério, apenas desviam a experiência primária até que se torne um conceito ossificado. Aliás, a dificuldade de recuperar o acesso até a experiência primeira, que servia para definir a comunidade, é um elemento assíduo da história.

Três artifícios culturais são empregados para a busca da retomada do contato com os mistérios primais: o dogma, o rito e as práticas cúlticas. O *dogma* representa as reflexões posteriores de um povo em sua busca de delimitar o mistério pelo poder do pensamento, pelas estratégias das

escrituras, pela teologia e pelo catecismo. *Ritos* são reencarnações simbólicas das experiências primordiais. *Práticas cúlticas* ajudam a definir a singularidade de um grupo em contraponto aos outros por meio de seu vestuário, interações e maneiras de corporificar suas respostas tribais às exigências da vida cotidiana. Todas essas são bem intencionadas tentativas de contar e suportar a supremacia da experiência srcinal, mas bem poucas resistem à erosão do tempo.

Dessa forma, o dogma pode vir a constituir-se em um grupo de asserções que não só não tocam as gerações subseqüentes, como sequer se comunicam com elas. Os ritos podem perder seu poder e sua luminosidade de exemplos. As práticas cúlticas costumam deteriorar em hábitos, tradições opressivas, e até mesmo uma tirania de expectativas. Da mesma maneira, as instituições formadas para preservar e promulgar o impacto do encontro primai com o mistério, sejam elas de caráter religioso, educacional ou político, freqüentemente tornam-se opressivas e terminam por nos impedir de viver pessoalmente o mistério; por fim, servem apenas para garantir sua própria preservação. A história não é cordial nem com as experiências atemporais.

Entretanto, é nesses encontros socializados com os mistérios que os humanos em geral experimentam grandes significados e encontram uma grande parte do que define aquilo que quer dizer ser uma criatura humana, em determinado tempo e lugar. A lida com os elementos específicos da vida social — nosso modo de nos relacionar com os outros, os sacerdócios do amor e da guerra, os ajustes da individualidade no contexto da coletividade — consome grande parte da jornada de cada um pela existência. Temos Freud a nos lembrar que o preço inevitável da civilização é a neurose, e Thomas Mann concluindo que o destino do moderno é elaborado no fórum político. De que maneira contribuir para o bem comum e dele usufruir o que for legítimo, ao mesmo tempo que se continu a sendo quem se é, tem sido e continua sendo o martelo e a bigorna do empenho humano, no transcurso do qual a alma pode ser forjada ou fraudada.

A questão psicológica

Assim como a associação com os outros facilita nossa sobrevivência e promove nossa necessidade de uma vida comunitária, fazer parte de um grupo cobra um preço que eventualmente prejudica a integridade psicológica do

indivíduo. O processo de virmos a nos entender como os seres que somos é a tarefa psicológica do mito. Literalmente, isso significa perguntar: "Quem sou eu? De que modo devo conduzir minha vida? Qual é meu lugar próprio no mundo, minha vocação? Como encontrar a pessoa certa para ser meu par?"

As culturas com imagens míticas vitais dão apoio ao indivíduo para que venha a constituir sua noção de si mesmo, facilitam e orientam a interação social. A cultura que houver perdido seu cerne mítico, ou cujas mitologias

sejam muito fragmentadas e diversas, cria pessoas perdidas e assustadas que pulam de culto para culto, de ideologia para ideologia. Símbolos vivos, no entanto, podem nos iniciar nos mistérios de nossa própria alma.

Não existe um mito único, capaz de abordar todos esses quatro imensos desafios, mas cada uma das estruturas míticas dá corpo a determinadas respostas para um ou mais deles. O fato de os valores míticos implícitos poderem estar tão camuflados nos artefatos da cultura pop, e na vida diária, a ponto de passarem despercebidos pela consciência não os impede de exercer uma profunda influência tanto sobre a psique individual como sobre a coletiva.

Por conseguinte, a função do mito é iniciar a pessoa e/ou a cultura nos mistérios dos deuses, do mundo, da sociedade e de si mesma.

Diferentes abordagens do mito

Assistimos hoje a uma renovação do interesse pelos mitos, em parte porque sentimos, como disse Blaise Pascal no século XVII, "que vagamos por tempos que não são nossos", ou por sermos da mesma opinião de Hamlet, que comentava que "o tempo está fora dos eixos", ou por concordarmos com Rilke, para quem "não nos sentimos muito à vontade no mundo que criamos."⁵

Essa retomada do interesse começou no século XIX, quando a industrialização e a urbanização afastaram muitas pessoas de sua herança psíquica. Nem todas as teorias sobre mitos honram as implicações psicológicas atinentes, mas a revisão que apresentamos a seguir irá ilustrar uma gama variada de possibilidades.

1. A visão do antiquário

Esta abordagem reconhece explicitamente nossa curiosidade natural sobre outros povos, especialmente nossos antepassados. Não só somos naturalmente curiosos a respeito dos outros como também buscamos conhe-

⁵ * Pascal, *Pensées*, nº 172, p. 49; Shakespeare, *Hamlet*, ato 1, cena 5, linha 189; Rilke, *Duino Elegies*, nº 1, linhas 11-12.

cer-nos melhor ao compreender como nossos predecessores lidaram com as quatro grandes indagações acima citadas. Os mitos que deixaram como pegadas representam a arquitetura de sua sensibilidade. Se entendermos o mito só como um artefato típico para antiquários, no entanto, podemos não perceber a contribuição que o passado tem a oferecer em termos da ampliação de nossas atuais concepções sobre as possibilidades do humano. T. S. Eliot concluiu que a única superioridade que temos em relação ao passado provém

6

de nossa capacidade de incluí-lo como parte de nosso momento presente. Também corremos o risco de não ver a profundidade com que as imagens míticas ecoam nas camadas atemporais da psique, local em que passado e presente ainda são uma única presença.

2. A visão sociológica

Essa é uma leitura do mito que o entende como veículo de valores sociais de um dado grupo. Se efetivamente São Jorge matou o dragão, ou se os muros de Jericó caíram ao som de uma trombeta, não vem ao caso. O que importa são os valores que a sociedade deseja reafirmar, e os padrões escolhidos para defini-los. Os valores sociais dinamicamente veiculados pelo mito dizem mais

sobre as intenções de uma cultura, e até sobre sua capacidade de auto-engano, do que sobre como as pessoas realmente levam suas vidas. Quando examinamos o caráter sociológico de um mito, portanto, estamos discernindo as particularidades que distinguem uma cultura de todas as outras em termos das suas modalidades próprias de abordagem das quatro grandes indagações comuns à experiência de todos os humanos.

3. A visão histórica

O entendimento histórico do mito enxerga as narrativas dos deuses e heróis como relatos esmaecidos de pessoas e eventos reais, embora transformados pela alquimia do tempo, da transmissão oral e dos acréscimos da imaginação. Quando von Schliemann encontrou a antiga cidade de Tróia e a suposta máscara de Agamemnon, ele nada acrescentou à grandeza da visão homérica, que se sustenta em seus próprios méritos, embora ele tenha trazido certo toque de excitação para quem acredita que os mitos têm alguma fundamentação em fatos históricos. Porém, o mito ser baseado em local,

⁶ "Tradition and the Individual Talent", in Hagar Adams, ed., *Critical Theory Since Plato*, p. 78.

indivíduo ou evento específico ou não é fundamentalmente irrelevante para seu testemunho maior das permutas geradas pelo espírito humano.

4. A visão protoscientífica

Há muitas pessoas que entendem o mito como uma leitura inadequada da natureza, como aquilo que era feito pelos humanos antes do advento da ciência. Estes esquecem-se de que os motivos da ciência são igualmente mitológicos. Pensam que o mistério que batizamos de gravidade, por exemplo, é compreensível simplesmente porque lhe demos um nome. Pensam que os quarks, quasares e buracos negros têm algum *status* mais objetivo do que Ares e Afrodite. Esquecem-se de que os cientistas valem-se sabidamente de ficções, de modelos de realidade facilmente suplantáveis por outros mais úteis. Esquecem-se de que grandes vôos de conjecturas e a natureza subjetiva de todo conhecimento são elementos implícitos até mesmo nas asserções mais "objetivas".

Nos mitos ontológicos de todos os povos percebemos a tentativa de humanizar os fenômenos naturais como maneira de poder colocar-se num relacionamento humano com os mistérios. Para a história suméria da criação do mundo, por exemplo, a fusão de Mumu e Tiamat pode perfeitamente lembrar o aparecimento do crescente fértil, produto da confluência dos rios Tigre e Eufrates. Considerar o mito como mera protociência, no entanto, é errar na mira. Nada que digamos sobre os mistérios tem muito a ver com os mistérios em si, pois do contrário não seriam mistérios; essas afirmações são procedentes da dimensão imaginai, subjetiva, na qual aliás a criatura humana sempre buscou recursos que lhe tornassem inteligível o universo.

5. A visão antropológica

O antropólogo estuda as srcens e o surgimento da cultura humana. No corpo cultural produzido por qualquer unidade tribal, nos ritos e práticas cúlticas de uma civilização, pode-se imediatamente identificar um caminho primordial de acesso aos mistérios. A oferenda de um animal sacrificial torna-se, com o tempo, a dilacerante voragem das tragédias. Os ritos de sangue e batismo que correspondem ao nascimento, à iniciação, às mudanças de parentesco e à morte dão forma e propósito a um trânsito — exceto assim — absurdo de mortalidades. Ao recuperar os mitos e ritos antepassados, temos condição de rastrear os deuses, de discernir as metáforas básicas que

conferem algum sentido ao modo como outros se posicionaram em sua relação com os mistérios. A eucaristia cristã, por exemplo, é uma versão posterior de uma antiga concepção, a saber, o comer os deuses. Mediante um ato de fé, até mesmo a carne é santificada, impregnada de mana, e a pessoa ingere o divino.

6. A visão lingüística

O estudo etimológico de uma palavra, um conceito ou mitologema em geral oferece uma considerável amplitude de entendimento da raiz metafórica

que emergiu para expressar a inexprimível experiência primária. A imaginação mitopoética dos hebreus, por exemplo, torna-se mais profundamente compreensível a nós quando sabemos que, etimologicamente, o nome Adão significa "da terra", e Eva, "vivo". Da mesma forma, nossa capacidade imaginativa acelera quando aprendemos que a palavra *tragédia* deriva de "canção do bode". Aquilo que essas raízes metafóricas implicam sobre o humano em sua relação com o divino esclarece nossas próprias experiências.

7. A visão psicológica

Há dois séculos, Immanuel Kant observou que nunca podemos conhecer o mundo dos objetos em si; apenas conhecemos nossa experiência subjetiva

dos mesmos. Jung foi um pouco mais adiante quando declarou que toda experiência humana é essencialmente psicóide, quer dizer, tem tanto componentes materiais como mentais. A encruzilhada de todas as linhas das experiências internas e externas encontra-se na psique humana. Além disso, estamos constantemente projetando nossa vida psíquica na tela do mundo à nossa volta. Num borrão de tinta enxergamos o perfil de uma cidadela, uma árvore, um demônio, um violinista no telhado. Nas outras pessoas vemos aspectos que admiramos ou desprezamos em nós próprios. Com nossas histórias de ficção e canções estamos retratando dimensões de nossa vida interior.

Nesse sentido é que muitos estudiosos dos mitos têm-nos entendido como um fascinante acervo de cenários que dramatizam os processos da vida psicológica. Freud e os freudianos em particular apossaram-se dos mitos de Édipo e Electra para ilustrar temas recorrentes na motivação humana. Nessa perspectiva de uso, e às vezes de abuso, do mito podemos perceber desejos instintivos e conflitos de valores de cada pessoa, e às vezes da tribo também.

Essa maneira de abordar o mito entende que ele seja uma demonstração da universalidade do funcionamento psicológico.

8. A visão arquetípica

Essa perspectiva dos mitos decorre do trabalho de C. G. Jung. Em seu primeiro emprego clínico, na instituição Burghölzli, em Zurique, ele trabalhou com inúmeros esquizofrênicos. Em vez de menosprezar a produção daquelas mentes como meros desatinos, Jung realizou um esforço amplo com o intuito

de compreender o sentido psicológico daquelas imagens. Descobriu que, freqüentemente, por mais distorcidas que fossem, existia naquela imagética um cerne mítico de grande significação para o contexto de vida daquele paciente.

Para entendermos melhor essas imagens, Jung dedicou-se a uma pesquisa maciça, que durou sua vida inteira, e levou-o a acervos riquíssimos de imagens que se haviam acumulado ao longo de toda a história, num percurso que atravessou o misticismo oriental, a alquimia medieval, o cristianismo, crenças aborígenes. E assim descobriu que certos motivos recorriam em diversas culturas mundiais, e também nos sonhos e em outros fenômenos

psíquicos experimentados pelos indivíduos.

Agora a possibilidade de transmissão intercultural de imagens, que em freqüentes casos pôde-se provar não ter havido, ele concluiu que todos os seres humanos possuem um mesmo processo psíquico estruturante. Esse processo enraiza-se na natureza e é tão instintivo quanto comer e dormir. Sua finalidade aparente é oferecer um maior significado por meio de padrões impostos ao caos. Denominou esses motivos recorrentes de arquétipos, termo cuja etimologia sugere "impressão" ou "padrão" primai, mas que também pode, com grande proveito, ser pensado mais como verbo que como substantivo. Os arquétipos da psique estruturam os acontecimentos da vida diária em motivos que conferem forma e significado à vida. A consciência não inventa esses padrões; ela os experimenta como se procedessem de outra dimensão, cuja familiaridade estranhamente nos mobiliza.

Jung conjecturou, ainda mais, que todos os seres humanos exercitam esse processo estruturante e que a atividade autônoma da alma emprega motivos tais como número, objeto, processo e outros, sejam quais forem as idiossincrasias de uma pessoa ou cultura em particular. O conteúdo do

arquétipo certamente está repleto de elementos pessoais, mas o padrão formativo é impessoal e universal. Abaixo do nível da dimensão consciente está o inconsciente pessoal, composto por tudo aquilo que cada pessoa já experimentou. Mas, abaixo desse nível psíquico está o inconsciente coletivo, em que todos nós partilhamos das experiências universais que chamamos de humanas. Jung chegou a decifrar uma boa parte do conteúdo das vivências psicóticas pois, nesses motivos, podemos encontrar não só elementos

universais mas também aquilo que parece ser o processo psíquico sem o revestimento provisório da cultura local ou da personalidade. Ao examinar os sonhos de uma pessoa moderna, por exemplo, podemos localizar imagens da cultura do século XX, mas as formas, os movimentos e os motivos podem ser igualmente localizados em culturas mais antigas.

Há alguns anos, dei um curso com um ano de duração sobre mitos, usando o estudo em quatro volumes de Joseph Campbell intitulado *The Masks of God*. Estávamos na décima-primeira aula de um conjunto de dezesseis, quando alcançamos o surgimento do judaísmo, e na décima-terceira, nos situávamos antes do início do cristianismo. Nessa altura os alunos manifestaram duas reações. Sentiam-se esmagados e insignificantes à luz do que havia transpirado antes de se poder dizer que estava começando o que se chama de cultura ocidental. Mas percebiam também que já haviam encontrado em culturas anteriores praticamente todos os motivos que, ingenuamente, haviam considerado peculiares à nossa. Ter enxergado a movimentação arquetípica ao largo da história serviu para lembrá-los da necessária humildade, mas também comunicou-lhes a atemporal universalidade das vivências humanas.

O arquétipo do herói, por exemplo, pode ser encarnado de várias maneiras. Os que se tornam manchetes de notícias, como Odisseu, Copérnico, Beethoven ou Lindbergh, são portadores formais das aspirações de todo um povo, mas os feitos heróicos dos incontáveis Marias e Josés, às voltas com o processo de entender quem são, têm bases igualmente arquetípicas. O arquétipo do herói manifestando-se tanto em nível coletivo como em nível individual está confirmando a necessidade humana universal de expandir os limites do possível.

9. A visão fenomenológica

O mito é uma forma de apreensão radical (do latim *radix*, raiz). Podemos pensar de maneira racional, mas o pensamento é derivado, é um processo secundário. Nossas experiências são de cunho fenomenológico, um movimento que percebemos no corpo e na alma. Todos os encontros primordiais são apreendidos como mitológicos, como aconteceu quando os cientistas, como dissemos antes, sentiram o terremoto como um animal gigantesco. Os que passam por momentos primordiais, como o apaixonar-se ou presenciar o nascimento de seu filho, sabem que conceitos comuns são inadequados à tarefa da compreensão. Nessas ocasiões, "pensamos com os ossos", "sentimos na boca do estômago".

Os mitos são quadros vivenciados no plano dramático, seja qual for sua forma ou veículo; transitam num plano aquém do da dimensão consciente, que não obstante empenha-se em definir e controlar uma experiência que supera o poder da cognição.

10. A visão simbólica

Como talvez já esteja claro agora, o mito representa a cristalização das experiências básicas da vida, constituídas através de várias formas de imagens. Tais imagens situam-se além da compreensão intelectual, mas são vivenciadas como significativas. As imagens míticas ajudam-nos a nos aproximar dos mistérios. O mito nos arrasta para mais perto das profundezas abissais do amor e do ódio, da vida e da morte, recintos dos deuses, dos mistérios, onde fraquejam as categorias do pensamento, que enfim silenciam num espanto mudo e aturdido. O mito é uma maneira de se falar do inefável.

Pascal certa vez escreveu: "O silêncio desses espaços vazios me apavora."⁷ O mito é um meio de manter a conversa, quando o silêncio assombroso se instala. Nas teorias e nos sistemas, estamos com a linguagem da mente; nos mitos, encarna-se a linguagem da alma.

Ler mitos, por conseguinte, é uma forma de psicoterapia pessoal e cultural (do grego *psyche*, alma e *thera-peuein*, ouvir ou atentar a). É assim que psicoterapia, quer transcorra no consultório de um analista, ou no plano de dedicada atenção à própria vida interior, é sempre "ouvir a alma". Os motivos recorrentes do mito constituem o movimento da alma através das eras e através da existência de cada um.

⁷ *Pensées*, nº 206, p. 61.

O BRECHÓ DO CORAÇÃO

O mythos do modernismo

Perto do final de sua vida, W. B. Yeats, o grande poeta do modernismo, resumiu sua carreira e o dismantelamento de sua época na seguinte conclusão:

Agora que minha escada acabou, Devo deitar-me lá onde começam todas as escadas, No empoeirado brechó do coração.⁸

Aqui, "escada" é uma metáfora para os valores hierárquicos que o artista podia historicamente pressupor. Quando Sófocles ou Shakespeare dramatizavam um conflito de valores, podiam presumir um conjunto relativamente estável de valores hierarquizados naquela cultura, em contraste com os quais os atores e a platéia podiam perceber sua marca mítica. A erosão desses valores normativos implícitos, às vezes explícitos, deixa o artista desprovido de pontos externos de referência. Diante da remoção das coordenadas míticas, a alma fica à deriva e o artista vê-se forçado a forjar novamente a consciência da raça, na ferraria de sua alma, como disse James Joyce⁹, ou no centro afetivo, no brechó do coração. Há várias décadas, Matthew Arnold já comentava que o moderno está "perambulando entre dois mundos, um morto e outro impotente para nascer."¹⁰ Essa posição intermediante é a que mais caracteriza o modernismo. Como se expressou Martin Heidegger, vivemos no tempo "entre os deuses que partiram, e os deuses que ainda não estão."¹¹

Poder-se-ia dizer que a última vez em que o mundo ocidental tinha um sentido coletivo, ou seja, quando reis e plebeus conseguiam todos concordar — "Sim, isso é o que o mundo significa, eis aqui os valores consensuais, e esta é nossa gênese e nossa escatologia comuns" — foi algo por volta de 1320. Na época em que apareceu a *Divina Comédia* de Dante, com sua visão de um cosmo em três camadas, a escada hierárquica da causa e consequência moral, o consenso moral que representava, já estava começando a desmoronar. Em razão da peste negra de 1348-49, que dizimou perto de 40% da população da

⁸ "The Circus Animal's Desertion", in *Collected Poems of W. B. Yeats*, p. 335.

⁹ *Portrait of the Artist as a Young Man*, in *The Portable James Joyce*, p. 526.

¹⁰ "Stanzas from the Grand Chartreuse", in *Poetry and Criticism of Matthew Arnold*, p. 187.

¹¹ "Hölderlin and the Essence of Poetry", in *Existence and Being*, pp. 288-289.

Europa — e com ela, boa parte das alegações salvacionistas da Igreja — com o subsequente surgimento da cultura mercantil burguesa, baseada no capital, e do humanismo secular que hoje chamamos Renascença, o consenso lentamente desemaranhou-se, obedecendo a um ímpeto inexorável que se mantém até os dias de hoje.

Onde antes o camponês podia contemplar as torres da catedral medieval, encarnando uma autoridade sagrada, ou o castelo a expressar a

autoridade secular, hoje os poderes da mitra e do cetro estão esgotados e foram substituídos pela autoridade do Estado e das ideologias populistas, por seus modismos e novidades, perseguidos sem trégua como são por um avassalador vácuo mitológico. A visão beatífica é convertida em uma aposentadoria antecipada na Costa do Sol, a Madonna de Chartres é substituída pela Madonna da MTV, e a salvação é encontrada em Alcion, no pó de anjo, e na forma de cocaína e *crack* chamada Ecstasy.

Se a finalidade do mito é nos vincular com as quatro ordens do mistério, e se o que encontramos disponível na cultura é só uma ou outra forma de ideologia — a saber, materialismo, hedonismo ou narcisismo — então nossa experiência do modernismo é a angústia de ansiar, imersos em nossos distanciamentos. Se essas ideologias servissem para nós, veríamos as pessoas vivendo o drama simbólico do qual Jung falou. Em vez disso, porém, constatamos as variedades de patologias de uma sociedade que perdeu sua comunidade mítica, e as neuroses particulares de pessoas compromissadas com ideologias que não correspondem mais aos desejos e à natureza de sua alma.

Algumas grandes mudanças ocorreram desde o consenso dramatizado por Dante, mudanças que hoje definem o caráter do modernismo.

A primeira e mais ostensiva alteração é o movimento do campo para a cidade, do trabalho manual para a tecnologia, da participação nos grandes ritmos da natureza para os artifícios da cultura. Conseguimos com essa barganha uma imensa capacidade de manipulação da matéria, de moldagem do meio ambiente, e há muito poucos saudosos o suficiente para desejar um retorno à vida garantida pela terra. Com isso, porém, efetivamos a interrupção do vínculo com nossas próprias raízes míticas. Em nossos ambientes controlados, tornamo-nos distantes da Grande Mãe, e "tampouco podem os pés

sentir, calçados como estão", de acordo com o que disse Gerard Manley Hopkins.¹²

Nosso engenho permitiu-nos fabricar coisas de grande poder e hoje servimos essas coisas. As conveniências do automóvel e do computador rapidamente são lembradas, mas cada uma delas cobra como preço a alienação da natureza, e exige fidelidade a valores artificiais. Esse é o ônus imenso, pois no fundo *somos* natureza, e o verniz de civilização que nos

reveste é muito fino.

Nossos antepassados viviam num mundo animista em que a alma estava em todas as coisas. Ainda damos três pancadinhas na madeira para convocar o auxílio do espírito tutelar ali presente, mas consideramos esse comportamento uma afetação inócua. O movimento da cultura animista até que se tornasse teológica removeu as pessoas de seu íntimo contato com a Grande Mãe e aos poucos foi transferindo o poder sagrado da natureza para as instituições humanas impregnadas de reivindicações divinas. Dessa forma, o movimento pós-Dante de instituições sacrossantas para o Estado secular torna os modernos três vezes afastados dos ritmos do mundo natural. Embora essa involução represente maiores confortos materiais, ao mesmo tempo significa o corte de elos vitais de ligação entre as criaturas humanas e seus mistérios. Pelos confortos da civilização moderna, foi exigido e pago um resgate considerável, na moeda da alienação e da angústia existencial. Como pervertidamente considerou James Hillman,

O único Deus que sobrou verdadeiramente universal, onipresente, onipotente e fielmente servido em pensamento e atos, capaz de reunir toda a espécie humana em atos diários de devoção, é a Economia. É esse o Deus que alimentamos com sangue humano literal.¹³

É concomitante à dessacralização da natureza e à secularização da cultura a inevitável erosão da consciência do mito. Talvez não haja testemunho mais declarado do colapso da ligação com os mitos do que a morte de Deus. Quando apresentamos essa espécie de declaração não estamos fazendo um julgamento metafísico, pois essa realidade metafísica existir ou não é algo que, por definição, se considera um mistério além do alcance da compreensão humana, situando-se portanto no território da experiência e da fé subjetivas.

¹² "Grod's Grandeur", linha 8.

¹³ "Once More into the Fray", p. 16

Mas, na qualidade de um comentário cultural, a morte de Deus quer dizer que o centro mítico que mantinha a cultura unida perdeu sua força.

Por isso podemos falar da morte de Deus de várias maneiras. A morte cultural de Deus ocorre quando o mistério torna-se subordinado aos valores culturais, confundido por exemplo com nacionalismo ou racismo, ou quando é malversado para a ratificação dos poderes da situação. Nessas oportunidades, a força vital implícita no termo *Deus já* abandonou a imagem e só resta o

ícone. Como comentou há mais de um século o teólogo holandês Kierkegaard, "o Deus que pode ser apontado é um ídolo, e a religiosidade que se exhibe exteriormente é uma forma imperfeita de religiosidade."¹⁴

A morte filosófica de Deus é experimentada na perda de uma hipótese central à qual multidões possam outorgar seu consentimento volitivo e afetivo, quer dizer, na perda de algo que sentem ser tão verdadeiro quanto essencial. A experiência psicológica da morte de Deus é revivida milhões de vezes nas vidas das pessoas que não sentem o menor contato vital com o numinoso, por mais desesperado que seja seu anseio, e fiel sua observância dos ritos de uma instituição religiosa putativa. Apesar da ansiosa insistência da dimensão consciente da psique, o teste crítico está em se a pessoa está ou não ligada ao mistério, e se de alguma forma este a transforma. Qualquer coisa menos que isso representa a capacidade que o ego tem de se iludir.

A morte da velha imagem, a erosão da força de uma autoridade até então sagrada, foi evidentemente proclamada *extra ecclesiam* pelo poeta louco de Nietzsche, Zarathustra, pelo impacto de Darwin e outros cientistas, mas também por representantes internos do universo religioso. Os eruditos especialistas em Bíblia do século XIX, que produziram trabalhos clássicos — *Das Leben Jesu* de Strauss (1835), *La vie de Jesu* de Renan (1863), *Inquiry Concerning the Origins of Christianity*, de Hennell (1838), e *Das Wesens des Christentums* de Feuerbach (1855) —, demitologizaram as srcens da religião ocidental. Por um lado buscavam o ser humano chamado Jesus, e por outro expunham a contaminação do mitologema do Cristo pelo antropomorfismo cultural e pelas projeções psicológicas.

Onde esses estudos honestos deixaram os modernos pensadores está com a máxima clareza indicado no lamentoso testemunho do crítico de arte John Ruskin: "Se pelo menos os geólogos me deixassem em paz eu conseguiria

¹⁴ *Concluding Unscientific Postscript*, p.142.

me dar bem, mas esses martelos terríveis, eu os ouço tilintando ao final de cada cadência bíblica."¹⁵ A romancista George Eliot, caminhando pelos jardins de Cambridge, observou que três grandes idéias têm infundido ânimo à cultura: Deus, a imortalidade e o dever. As duas primeiras ela considerava inconcebíveis, mas a terceira era uma necessidade imperativa.¹⁶ Como viver de modo moral e responsável numa civilização que havia perdido seu eixo mítico e sua promessa escatológica?

O projeto do artista moderno decorreu do dilema de George Eliot. Como é possível viver quando, nas conhecidas palavras de 1917 de Yeats, "as coisas se desintegram", "o centro não se sustenta", "a anarquia pura e simples está à solta no mundo"?¹⁷ Com a erosão do eixo mítico e da concomitante hierarquia de valores, são impossíveis a nobreza, a redenção e até mesmo a tragédia. É nesse sentido que a face do moderno talvez tenha sido melhor epitomizada no Pequeno Vagabundo de Chaplin e nos dois vagabundos de Samuel Beckett, que esperam por Godot, à margem do caminho. Quem é o pequeno vagabundo senão o moderno, cuja vitimização é tão horrenda que devemos rir para nos livrar da tensão insuportável, e quem é Godot senão Aquele que os miseráveis sabem que jamais virá? É uma longa mas cognoscível estrada, desde a alta tragédia de Sófocles, inclusive de Shakespeare com seus camponeses dissolutos, até os dramas do absurdo criados por Beckett, Pinter, Stoppard e seus contemporâneos.

Não é um salto grande demais sugerir que o ponto focal da dor e do anseio, do mistério e da loucura, está melhor explorado em nosso tempo através dos trabalhos dos artistas, e nos sonhos e sintomas das pessoas, do que nas formas e instituições da história. Jung indagou para onde foram os deuses depois de deixarem o Olimpo, e ele mesmo respondeu que tinham ido para o plexo solar. Quando os ocidentais caíram do telhado das catedrais medievais, ele escreveu numa carta, despencaram no abismo do Si-mesmo. ¹⁸ Em seu ensaio "Poetry, Myth and Reality" (Poesia, Mito e Realidade), Philip Wheelwright expressa sucintamente o dilema modernista:

Nossas idéias motivacionais presentes não são mitos, e sim ideologias, carentes de uma significação transcendental. Essa perda de consciência mítica

¹⁵ Ver Basil Willey, *Nineteenth Century Studies: Coleridge to Matthew Arnold*, p. 87.

¹⁶ *Ibid.*, p. 96

¹⁷ "The Second Coming", in *Collected Poems*, pp. 184-185.

¹⁸ Carta a Olga Fröbe-Kapteyn, *Letters*, vol. 2, p. 569.

de uma significação transcendental é um elo que une os homens tanto entre si como com o Mistério não sondado, do qual brotou a humanidade, e sem referência ao qual a significação radical das coisas se perde. Hoje não se tolera mais um mundo desprovido de seu significado radical; as pessoas que nele habitam são radicalmente instáveis a tal ponto que se agarram a qualquer mito ou pseudomito que lhes seja oferecido.¹⁹

Estamos numa era miticamente instável e somos um povo instável. Se

tivéssemos nascido em outro tempo e espaço, nossas vidas, como Thomas Hobbes observou, seriam "detestáveis, embrutecidas e breves."²⁰ Mas a chance é que também experimentaríamos as grandes conexões, os ritos de cura tão úteis, além de normas explícitas de comportamento.

Não nascemos lá, nem então, e ser moderno não é só estar vivendo atualmente, mas também compreender o que mais caracteriza nosso Zeitgeist, ou seja, a erosão daquele plano invisível que sustenta a vida no plano visível. As crises do mundo não são só "externas", eventos da esfera geopolítica, mas também "internas", como acontecimentos da alma. As questões, explicações e grandes ritmos que antigamente dirigiam a alma, através do mito vivo, ainda existem em nós, continuam orientando as nossas vidas. E somos obrigados a tornar esse processo mais consciente para não vivermos às cegas, falsos em relação a nós, falsos em relação à natureza. Parafraseando as palavras que Willian Blake usou há duzentos anos, devemos criar mais conscientemente nosso próprio mito ou bem sermos escravos do mito alheio.²¹

A moderna sensibilidade

Existem tantas facetas da experiência moderna que jamais se conseguiria sequer começar a enumerá-las, quanto mais identificá-las todas. Escolhi cinco autores cujas obras dramatizam o que significa viver em nossos tempos: Goethe, Dostoyevsky, Conrad, Kafka e Camus. (Cada um deles lançou luz sobre um aspecto característico da experiência de se viver nessa intermediação entre deuses. Cada um deles encarnou uma visão mitopoética da vida.

¹⁹ *The Burning Fountain: A Study in the language of symbolism*, p. 96.

²⁰ *Selections*, p. 106.

²¹ "I must Create a System or be enslav'd by another Man's" — citado em Northrup Frye, *Fearful Symmetry: A Study of William Blake*, p. 12.

Historicamente, o mito brota de modo autônomo das profundezas do inconsciente, ou a partir de um encontro fenomenológico com a experiência transcendentalmente pessoal ou tribal. Como observou Jung:

A mentalidade primitiva não *inventa* mitos, ela os *vivencia*. Os mitos são revelações originais da psique préconsciente... Muitos desses processos inconscientes podem ser indiretamente ocasionados pela consciência, mas nunca a partir de uma escolha consciente. Outros parecem irromper

espontaneamente, vale dizer, sem nenhuma causa consciente discernível ou demonstrável.²²

Quando porém o artista necessariamente evoca o inconsciente no ato de lidar com um tema, os padrões profundos conformam e animam os materiais de maneiras que escapam ao controle consciente. Por essa razão, os artistas, da antiguidade até o momento atual, têm testemunhado momentos em que sua intencionalidade é sobrepujada pela irrupção de imagens poderosas que parecem vir de outro ponto, numa experiência que tem sido variadamente descrita como "ser possuído/a" por um daimon, uma musa, ou simplesmente pela inspiração (literalmente o hálito divino que sopra e insufla a sensibilidade do artista). É dessas experiências que os mitos são feitos.

Nesse sentido, o artista é geralmente o portador do projeto mitológico, aquele que, pela intersecção do intento consciente com as configurações inconscientes, cria o mito da sua época — a mitopoiesis. Para podermos, nas palavras de Karl Jaspers, "ler as cifras" de nosso tempo ²³, decifrar a textura mítica que se encontra logo abaixo da superfície, somos obrigados a dar atenção às vozes artísticas que nos cercam.

Como Fausto tornou-se "faustiano"

O Fausto histórico nasceu por volta de 1480. Era palestrista, alquimista e uma ameaça às crenças e autoridades cristãs convencionais. Quando um monge franciscano impos-lhe que abjurasse de seus procedimentos, Fausto teria respondido que sua alma tinha sido prometida ao demônio, em troca do conhecimento dos poderes obscuros. Sua resolução de desafiar a Igreja despertou o interesse de muitos, mesmo que apenas para condenar sua heresia.

²² ^ "The Psychology of the Child Archetype", in *The Archetypes and the Collective Unconscious*, OC 91, § 261.

²³ *Philosophy and the World*, p. 8.

O primeiro texto sobre Fausto foi redigido em 1587, por um ministro luterano chamado Johann Spies. Naturalmente, Fausto foi condenado por sua blasfêmia e serviu de exemplo da alma condenada. Muitos outros textos apresentaram variações dessa história, todas porém com o julgamento moral em grande destaque. Um contemporâneo de Shakespeare, Christopher Marlowe, retratou-o como figura heróica em *The Tragical History of Dr. Faustus*, mas condenou-o igualmente. O pronunciamento final do Coro é

inequívoco:

Fausto se foi; contemplem sua queda infernal,
Cuja demoníaca tortura pode exortar o sábio
A apenas duvidar das coisas ilegais,
Cuja profundidade de certo instiga astúcias tão audazes
De realizar mais do que o poder celestial consente.²⁴

A maneira de Marlowe lidar com o que rapidamente se tornara uma lenda sobre Fausto, e um encontro arquetípico entre o bem e o mal e a alma humana em perigo, tinha cunho mais grego que cristão. Marlowe estava menos interessado no fato de Fausto haver transgredido os limites teológicos cristãos do que no de haver cometido o pecado da *hybris*. *Hybris* é o não reconhecer a distinção entre o que é humano e o que é divino, entre o que é permitido ao plano humano da consciência e o que permanece como território exclusivo dos deuses. *Hybris* pode decorrer ou de um julgamento equivocado, ou de uma vaidade inflacionada que se arroga capacidades que não possui; em ambos os casos, as consequências são deletérias. A leitura do mitologema de Fausto feita por Marlowe antecipa Goethe mais que as várias diatribes contra Fausto produzidas por fontes evangélicas.

Fausto foi uma preocupação permanente do homem que muitos chamam de o Shakespeare alemão, Johann Wolfgang von Goethe. Ele começou a trabalhar no *Fausto* em 1773, publicou a Primeira Parte em 1808, e ainda estava fazendo a revisão da Parte Dois alguns meses antes de sua morte em 1832. Há quem argumente que o espírito modernista começa com algumas idéias gregas clássicas, como a tentativa dos pré-socráticos de encontrar uma metafísica não-teológica, com a articulação do método científico por Bacon, com a cisão mente-corpo difundida por Descartes no século XVII, ou o reconhecimento explicitado por Kant de categorias *a priori* do pensamento

²⁴ Citado por Walter Kaufmann, in Goethe, *Fausto*, p. 16.

como a natureza constitutiva da Natureza, no final do século XVIII. Para mim, porém, a característica essencial do modernismo materializou-se pela primeira vez na abordagem dada por Goethe à lenda de Fausto.

O Fausto de Goethe é menos possuído pela hybris, menos condenado, e mais um paradigma do anseio humano de tudo saber, de viver nas chamas de uma paixão desvairada pela verdade, de invadir o espaço vazio do tempo entre os deuses. Tem-se, ao ler *Fausto*, uma clara sensação de que Deus e Satã são

mais engrenagens celestiais que movimentam a jornada espiritual de Fausto, do que os poderes normativos e metafísicos da tradição cristã.

Se pudéssemos dizer sobre a sensibilidade grega clássica, como a representava Sófocles, por exemplo, que o bem mais elevado era a recuperação do equilíbrio adequado entre os humanos tomados pela hybris e os deuses volúveis, e que para o *mythos* cristão medieval, como em Dante por exemplo, o valor mais excelso era a salvação, então poderíamos dizer que o mais elevado objetivo para Goethe, e a era modernista, era a realização pessoal.

No prólogo, Mefistófeles descreve Fausto para o Senhor, dizendo que, embora "o espírito de Fausto tenha um fermento que o lança longe", e que ele "quase sabe como é tola sua busca", não obstante

Do céu ele cobra a mais distante estrela,
E da terra todos os prazeres que melhor lhe sabem;
e tudo o que há perto e tudo o que há longe
não consegue apaziguar o tumulto de seu peito.²⁵

Mais adiante Fausto conclui: "*Dasein ist Pflicht, und wars ein Augenblick*", que pode ser traduzido como "a realização total é um imperativo, mesmo que dure um instante", ou "a existência é um dever, mesmo que temporária."²⁶

Fausto dá corpo ao endosso que Goethe dá ao famoso aforismo do seu contemporâneo Lessing, segundo o qual se Deus tivesse duas mãos, uma representando a verdade e a outra a busca da verdade, a pessoa deveria escolher a segunda.²⁷ Antecipa-se ao Hans Castorpo de Thomas Mann que diz: "É mais moral perder-se e até mesmo abandonar-se à perdição do que se preservar."²⁸ Pode-se também lembrar o ensaio que I. S. Eliot fez sobre Charles

²⁵ Ibid., linhas 302-307.

²⁶ Ibid., linha 1552.

²⁷ *Lessing's Theological Writings*, p. 248.

²⁸ *The Magic Mountain*, p. 52.

Baudelaire, no qual escreve que a pessoa pode rezar pela redenção do infiel Baudelaire, mas pelo menos ele teve a profundidade espiritual de conquistar sua danação, ao invés do que o mártir antinazista Dietrich Bonhoeffer mais tarde descreveria como "uma graça barata".²⁹

A personalidade de Fausto parece-nos familiar porque representa uma inquietação profunda em nosso íntimo. Na abertura da peça ele está sofrendo de uma depressão suicida. Depois de ter aprendido tudo o que pode em termos

das disciplinas de sua época medieval — filosofia, jurisprudência, medicina e teologia — ele chegou ao fim daqueles quatro grandes pilares contra os quais o imenso oceano rugiu, se arremessou e então se aquietou e pára. E nesse instante se lamenta: "apesar de toda a nossa ciência e arte/não sabemos nada."³⁰

Ele se aproxima do precipício do suicídio, em parte movido pelo desespero, em parte pelo anseio do abissal. Sua sensibilidade é tipicamente moderna, uma paixão pela totalidade, pela completude, que o consome. Há quem queira experimentá-la no amor, nas drogas, em alguma religião, mas em todos nós ecoa o mesmo dilema faustiano: "Embora eu saiba muito, gostaria de saber tudo."³¹ Como nós, ele sabe que "duas almas, aí, habitam em meu peito"³², uma que se apegue à terra num abraço apaixonado e outra ansiando, como nas palavras de Gustave Flaubert, "por uma música que possa derreter as estrelas."³³

O Mefistófeles que oferece a Fausto a oportunidade de transcender não é o demônio dos antigos, vestido de malha vermelha com chifres e tridente. Essa personagem aparece, para Goethe, revestida do caráter mais capaz de seduzir Fausto: o erudito itinerante. No início, Fausto também está propenso a associá-lo com seus atributos tradicionais, como o Senhor das Moscas, o Grande Ladino, mas Mefistófeles prontamente o corrige. Ele não é o simples oposto do bem, mas antes "parte da força que é capaz de fazer ainda mais mal e no entanto é quem cria o bem."³⁴ Ele faz "parte das trevas que dão nascimento à luz".³⁵ É assim que Mefistófeles encarna aquilo que Jung chamaria de o arquétipo da sombra.

²⁹ *Letters and Papers from Prison*, p. 112.

³⁰ Goethe, *Fausto*, linhas 363-364.

³¹ *Ibid.*, linha 601.

³² *Ibid.*, linha 1112.

³³ *Madame Bovary*, p. 206.

³⁴ Goethe, *Fausto*, Unhas 1336-1337.

³⁵ *Ibid.*, Unha 1350.

A sombra representa aquilo que está excluído do campo da consciência por ser ameaçador, doloroso, embaraçoso ou desestabilizador. Pode ser experimentada no nível individual ou coletivo; representa um âmbito mais amplo e rico de energia do que em geral de maneira autônoma e invade a vida consciente de modo perturbador; é, porém, essencialmente necessária para a expansão e a complementação da dimensão consciente. Muitas vezes a sombra foi excluída do pensamento ocidental e sabemos, psicologicamente,

que tudo aquilo que passa por essa cisão volta a insinuar-se na forma de irrupções de comportamento ou de projeções em outras pessoas ou objetos. Jung investigou as conseqüências psicológicas dessa cisão em "Resposta a Jó", e a recente lição do Holocausto é um lembrete inescapável do que as próprias trevas de cada um podem efetuar quando projetadas em terceiros.

Assim, Mefistófeles para Goethe é uma parte inerente da totalidade que, sendo negada, mesmo que por um erudito de alta percepção cognitiva, leva-o a destruir uma alma simples, a virgem Gretchen, em razão de sua inconsciência.

Quando Mefistófeles conduz Fausto até a Cozinha da Bruxa, a Bruxa-chefe também entende de modo equivocado a riqueza mais intrincada dessa moderna versão e saúda-o como "Fidalgo Satã". Ao que Mefistófeles responde "Esse nome não serve, bruxa!" Por quê?

É obsoleto, lembra fábulas; os homens são astutos, mas continuam sendo tão malvados quanto sempre foram: o Maligno se foi, permaneceram os malvados.³⁶

É com essa derradeira sentença que começa o *mythos* modernista. O Maligno, com maiúscula, representa a hierarquia tradicional de valores, o *mythos* operativo comum até a época de Dante, mas com cada vez menos autoridade desde então. O Maligno como hipótese necessária coloca-se lado a lado, sem dúvida, com o Bondoso. Se o nome e a autoridade concomitante do primeiro não se sustentam mais, o que resta então do segundo? A insistência de Mefistófeles de que a antiga autoridade por trás desses nomes está encerrada instaura o contexto para uma existência modernista a desenrolar-se numa terra devastada, desolada, num espaço entre deuses, e consagra a angústia de se esperar por Godot.

³⁶ Ibid., linhas 2504-2509.

Por outro lado, e aqui é onde a coisa incomoda, restam os malvados. Quando Hannah Arendt foi a Jerusalém fazer a reportagem do julgamento e subsequente execução de Adolf Eichmann, ela quase pensava que veria um rabo saltando da roupa daquele homem que tinha dito que iria rindo para a morte porque sabia que seis milhões de judeus o haviam precedido. O que enxergou foi um João-ninguém careca, de óculos, que durante décadas havia passado incógnito em Buenos Aires. Eichmann foi o epítome da

desmitologização do modernismo. Por mais que desejássemos demonizar Hitler, culpar o diabo, a verdade é que milhões de cidadãos comuns projetaram sua própria sombra nele. Por sua vez, ele havia ativado nessa multidão as energias pagãs que se encontram à espreita numa camada logo abaixo do verniz de milhares de anos de civilização.

Para descrever Eichmann e a indispensável convivência de milhões, Arendt cunhou a frase "a banalidade do mal".³⁷ Nenhum diabinho em roupa vermelha; só cidadãos sisudos, determinados a viver em sua inconsciência. E nenhum instrumento cultural que tenhamos inventado — teologia, ciência, humanismo — foi suficiente para resistir à sedução da sombra. Como George Steiner assinalou, "sabemos que alguns dos homens que projetaram e administraram Auschwitz tinham sido instruídos a ler Shakespeare e Goethe, e que continuaram a fazê-lo."³⁸

Arendt, ao confirmar que os malvados permaneceram, que eles são nós, que a sombra é a nossa própria, foi antecipada no Mefistófeles de Goethe com a mesma incisividade com que hoje em dia essa idéia continua sendo negada pela maioria. Não cabe mais a imagem de um sujeito de chifres espreitando nas frestas pela chance de criar as trevas; ele está em nós o tempo todo. Por mais que seus anseios tenham um timbre de nobreza, Fausto é uma pessoa que também deixará um rastro de tristeza e destruição. Os notáveis efeitos obtidos pelo modernismo são conquistas temperadas por sua sombra concomitante. Como Jung certa vez observou, quanto maior a luz, maior a sombra. E Goethe, o sábio de Weimar, que ajudou a dramatizar a sombra, teria supostamente pronunciado, ao morrer, como suas palavras finais: "mais luz!"³⁹

³⁷ *Eichmann in Jerusalem*, p. 81. Ou, como Thomas Merton refletiu: "A sanidade de Eichmann é perturbadora... Não podemos mais presumir que, porque uma pessoa é 'sã' ela, portanto, 'pense corretamente'. O conceito mesmo de sanidade numa sociedade em que os valores espirituais perderam seu significado é, em si, desprovido de sentido." ("A devout Meditation in Memory of Adolf Eichmann", citado em Jim Forest, *Living With Wisdom*, p. 133.)

³⁸ *Language and Silence: Essays on Language, Literature and the Inhuman*, p. 5.

³⁹ *The Oxford Dictionary of Quotations*, p. 230.

Além da dramatização do Fausto em Goethe, como protótipo da aspiração humana, do anseio pela eternidade, e como o novo ser em busca da luz que no entanto depara com as trevas de um tempo entre deuses, existe um terceiro elemento na imagem do Fausto que tipifica a experiência moderna: Fausto claramente se incumba da tarefa de sua própria salvação.

Se os velhos poderes metafísicos estão mortos, e se vamos por nosso caminho carregando tanto a escuridão como a luz, então somos agora

obrigados a nos posicionar do modo mais consciente e responsável perante o universo. Em termos junguianos, cada um de nós tornou-se responsável por sua própria individuação. A individuação não é só o impulso natural e inerente em nosso íntimo para que nos tornemos quem somos destinados a ser, mas o imperativo moral da dimensão consciente para cooperar e promover os misteriosos desígnios da natureza por meio das particularidades de cada pessoa.

Toda a natureza depende do desenvolvimento da criatura individual, dos mosquitos às girafas, das toupeiras nos mamíferos. Essa é uma convocação sagrada, mas com ou sem um lastro metafísico de certezas, somos obrigados a assumir a responsabilidade pelo significado de nossas vidas. Somos obrigados, como Jung fez, a perguntar se somos ou não nós em relação com algo infinito.⁴⁰ Seja qual for a nossa resposta, recai sobre nós a incumbência e o dever de criar significado em nossas vidas. Estamos condenados à liberdade, embora o bafejo da angústia existencial seja suficiente para arrastar para fora de seu curso natural muitas e muitas pessoas que recuam até algum refúgio ideológico seguro.

O Fausto de Goethe investiu com audácia naquele lugar vazio que ficou entre os deuses. "Do além não tenho qualquer idéia... minhas alegrias vêm desta terra", diz ele a Mefistófeles, que pretendia impressioná-lo com insinuações da imortalidade."⁴¹ Fausto oferece sua alma como aposta. Aliás, desafia Mefistófeles ao declarar que a profundidade e intensidade do anseio da alma humana são tão grandes que nenhuma viagem mágica de recreio, nenhum templo das delícias, nenhuma das mais variadas formas de prazer da carne, serão suficientes para apascentá-las. "Se algum dia enfim recostar-me, sossegado num leito de preguiça, você pode destruir-me imediatamente."⁴²

⁴⁰ *Memories, Dreams, Reflections*, p. 325.

⁴¹ Goethe, *Fausto*, linhas 1660, 1664.

⁴² *Ibid.*, linhas 1692-1693

Pois, se "cada vez me torno mais estagnado serei escravo, quer por culpa de mais alguém, quer não." ⁴³ Eis aí o heróico desafio, talvez o debate, entre ambos.

Fausto aposta o valor e a profundidade de sua alma, assume a responsabilidade por sua própria salvação, e comenta claramente que é a jornada da alma, não seu lugar de repouso, que constitui o significado. Sua salvação não está em algum Valhalla, nem sua condenação em algum

tenebroso Dia, mas no existir diário da grande aventura, entre mundos, entre estrelas, entre deuses.

Em suma, a versão mitopoética da imago do Fausto em Goethe dá início à era moderna em virtude desses três aspectos que são tão indiscutivelmente traços de nossa psicologia: a urgente necessidade de explorar todas as avenidas, por mais arriscadas que possam ser; a troca de lugar da incumbência moral que antes incidia numa hierarquia externa de valores e de referências institucionais; e assumir o dever pessoal da salvação, ou individuação.

Não podemos mais adotar o fácil otimismo do século passado, quando nossa ânsia faustiana de saber tudo daria margem a uma era de ouro. A mesma árvore à sombra da qual o sábio de Weimar um dia se sentou para redigir o *Fausto* foi posteriormente protegida e serviu de ponto central para o *K-Z Lager Buchenwald*. Karl Shapiro, em "The Progress of Faust", usa as ambigüidades do termo progresso, tanto em sua acepção como procissão quanto no sentido de avanço. Refaz a história da imago do Fausto e cita sua mais recente manifestação:

-Por cinco anos desconhecido de seus inimigos e amigos

Escondido, apareceu no sexto para uma pose

Num deserto americano no final da guerra

Onde, às suas costas, uma cúpula de átomos apareceu.⁴⁴

Está ao nosso alcance explorar todas as avenidas, desde as complexidades atômicas e genéticas, até as vastidões do espaço estelar, mas não podemos mais alegar ingenuamente ser possuidores dos poderes que um dia pertenceram aos deuses, sem com isso nos incumbir de seus devores. Como Faetonte do antigo mito grego, disparamos a bordo da carruagem do sol, mas sem uma referência metafísica com a qual compreender e mapear nosso

⁴³ Ibid., linhas 1710-1711.

⁴⁴ Richard Ellman e Robert O'Cair, eds., *Modern Poems*, p. 45

rumo. Nas palavras de Wallace Stevens, não temos "patrocinadores, somos livres... inseparáveis."⁴⁵

É assim que no isolamento nos alcança a grande aventura. Como afirmaria Fausto a Mefistófeles, se minha alma facilmente se distrai da grande aventura é porque estou morto e você então pode ter-me. Depois Fausto coloca-se no paradoxo que Nietzsche descreveu quando disse que somos tanto o abismo quanto a corda-bamba estendida sobre ele.⁴⁶ Somos o vazio

escancarado a ser preenchido de coragem e escolhas, e o frágil fio sobre o qual realizar a travessia por sobre terrores abissais.

Por tudo isso Fausto é o primeiro moderno, pleno de desejos, a tornar-se, por seus excessos, "faustiano". Ao libertar-se das escoras metafísicas, ou de suas algemas, torna-se responsável pelo significado de sua própria alma. Seu exemplo, sua dignidade e padecimentos, e seu dilema, são nossos e a cada qual compete encontrar sua própria resposta. Intuitivamente, Goethe apreendeu e descreveu artisticamente a derrocada do velho *mythos* e a obrigação do homem moderno de viver com mais consciência, nesse imenso entremeio.

O homem marginal

Em 1851, nos arredores de Londres, foi inaugurada a primeira feira verdadeiramente internacional de comércio e cultura, dentro de uma estrutura de aço e vidro denominada Palácio de Cristal. As nações do mundo inteiro reuniram suas novas máquinas, produtos e orgulho para exibir de que maneira haviam feito a natureza curvar-se a seus desejos e servi-las.

De forma explícita, suas proclamações alardeavam o culto ao progresso e a doutrina otimista do melhorismo, numa visão segundo a qual, com os poderes prometidos da educação, da tecnologia e da riqueza material, uma nova era estava se inaugurando e dela os velhos males da doença, da pobreza, da exploração e da guerra seriam erradicados. No plano implícito, representavam a invasão egóica juvenil do complexo de Fausto.

Sessenta e cinco anos mais tarde, 60.000 jovens britânicos seriam trucidados nas primeiras vinte e quatro horas da Batalha do Somme. Noventa e nove anos depois, a Luftwaffe usaria a cúpula do Palácio de Cristal como referência de navegação para suas aeronaves quando começaram seus

⁴⁵ "Sunday Morning", in *ibid.*, p. 94.

⁴⁶ "Thus Spoke Zarathustra", in *The Portable Nietzsche*, p. 126.

bombardeios sobre Londres na Batalha da Inglaterra. Noventa e quatro anos passados, e os poderes ocidentais entrariam em Babi Yar, Bergen-Belsen, Mauthausen, Oranienburg, Dachau, Sobibor, Sacuse-nhauseun, Treblinka, Terezienstadt, Ravensbrück e Auschwitz. Tudo pelo melhorismo.

Embora poucos sejam hoje os que contestam de modo capcioso as grandes conquistas da civilização moderna, o leviano otimismo de nossos bisavós desfaz-se como cinzas diante de uma litania de cruzes e pontos

turísticos localizados já nos limites dos aglomerados urbanos e à margem mesmo da Autobahn.

Um homem, que certamente deve ter parecido louco a seus contemporâneos por ter previsto esse tipo de futuro, tinha enxergado mais no fundo da alma humana do que os outros. E ao que assistiu foi perturbador demais para que eles o admitissem. Os eventos históricos, contudo, forçaram-nos a ver e concordar. Estamos falando de Fyodor Dostoyevsky.

Em *Notes from Underground*, escrito em 1864, Dostoyevsky examinou o Palácio de Cristal que tanto havia encantado sua cultura e concluiu:

Os homens amam a tal ponto o raciocínio abstrato e a sistematização límpida que nem pensam em estar distorcendo a verdade, fechando os olhos e os ouvidos às evidências em contrário, para preservar suas construções lógicas... O que em nós é amadurecido pela civilização?

Digo que o máximo que consegue é desenvolver no homem uma capacidade de sentir maior variedade de sensações. E nada, absolutamente nada mais. E, através desse desenvolvimento, o homem ainda acaba por aprender como apreciar derramamentos de sangue.⁴⁷

O auto-retrato de Dostoyevsky foi talvez a primeira perspectiva verdadeiramente psicológica da humanidade. Não que estejamos com isso dizendo que não se poderiam encontrar profundas percepções psicológicas esparsas pela literatura tanto religiosa quanto ficcional, mas talvez nenhuma outra obra permita um exame psicológico mais minucioso do que *Notes from Underground*. Devemos ter em mente que Dostoyevsky estava escrevendo antes de Freud e suas descobertas da psicologia profunda. O primeiro livro significativo de Freud foi *Studies in Hysteria*, de 1895, e o seu *Interpretation of Dreams* só foi publicado no início deste século.

⁴⁷ *Notes from Underground*, pp. 107.109.

Na realidade, uma das conseqüências dessa erosão do mito tradicional por nós observada foi um grande deslocamento do paradigma. Desde Fausto tem-se tornado cada vez mais necessário definir e descrever os seres humanos em seu contexto social mais que no teológico. A era de Sófocles e a Era de Dante eram compreendidas *sub specie eternitatis*, mas a Era da Angústia Existencial, como a revista *Time* uma vez caracterizou-a em sua matéria de capa, é mais comumente definida em termos de classes, nações, gênero,

status econômico e neurose. Aliás, todas as disciplinas que chamamos de ciências sociais-economia, ciência política, sociologia, estudos urbanos, antropologia e psicologia — tiveram srceem no século XIX e derivam dessa maciça mudança de paradigma. Certa feita, Jung observou que a psicologia era a mais recente das assim-chamadas ciências porque os esclarecimentos que continha tinham sido antes o conteúdo dos grandes mitos e religiões.⁴⁸

Freud notou que a humanidade passou por três grandes relocalações no cosmo, por três momentos de derrocada das inflações do ego: o trabalho de Copérnico ensinando-nos que não éramos o centro do universo como Ptolomeu havia descrito; Darwin ensinando-nos que afinal de contas éramos animais e, não necessariamente, o ápice da evolução; e a psicologia profunda com sua inquietadora contribuição de que a maior parte do tempo somos, por mais defensores da consciência que nos mostremos, controlados por pulsões inconscientes.

O homem marginal de Dostoyevsky é uma metáfora para aludir à vida que prospera aquém do limiar da consciência, uma vida que ferve e, ao irromper, termina por desorganizar os nossos gerados planos de autocongratulações e melhorismos generalizados. A imagem que tece (la humanidade é geralmente repugnante à dimensão consciente, à auto-estima e às inflações do ego, mas inquestionavelmente honesta, exata e mobilizadora.

Parece-me que, *era Notes from Underground*, há quatro percepções de cunho psicológico cujo cerne é essencialmente moderno: nosso narcisismo inerente, nossa propensão consentida ao caos e à destruição, nossas perversões e nossa compulsão a uma auto-afirmação radical.

Nenhum trabalho produzido pelo pensamento ocidental inicia-se com palavras menos melífluas do que *Notes from Underground*:

⁴⁸ "The Spiritual Problem of Modern Man", *Civilization in Transition*, OC 10, §§ 159 e segs.

Sou um homem doente... um sujeito malvado. Não há nada de atraente em mim. Penso que devo ter algum problema no fígado. Mas, a verdade é que não entendo merda nenhuma de minha doença; não tenho certeza nem de qual seja minha enfermidade... Bom, mas do que é que um sujeito decente mais gosta de falar? De si mesmo, claro. De modo que vou falar de mim.⁴⁹

O Homem marginal gira incessantemente em torno da preocupação consigo mesmo. No contexto da literatura vitoriana, ele é efetivamente uma

avis rara. Em lugar de alguém que é portador dos tradicionais valores heróicos, ele é o primeiro de um tipo que se tornou muito comum na literatura moderna: o anti-herói. Todo um gênero foi lançado no mercado com o aparecimento dessa personagem que se recusa a admitir uma dimensão positiva e a luta pelos antigos nobres ideais (Verdade, Beleza, Bondade, o País e Deus). Seu tipo é moderno porque a psicologia, quando não a história moderna, forçou-nos a aceitar que o id infantil e narcisista manobra furtivamente para satisfazer suas vontades bem embaixo do nariz do arrogante superego, enfraquecendo assim as iniciativas do ego para conseguir um contrato respeitável de conciliação de interesses.

O homem marginal confessa: aquilo que mais tememos talvez seja verdadeiro a nosso respeito: "Antes de mais nada sempre fui culpado, e o mais vergonhoso é que eu era culpado sem culpa, em virtude das leis da natureza."⁵⁰ Seu narcisismo é intolerável. Chega a elevar o exótico padecimento de uma dor de dentes à categoria de nobre obra de arte: "E o lamento que expressa o prazer do sofredor, pois se ele não o degustasse não se lamentaria."⁵¹

Sua autocentração inesgotável não só pressagia o *leitmotif* de nossa era contemporânea, como também rasga o verniz das piedades vitorianas e produz um profundo e sincero confronto com a sombra:

Para você, eu não sou mais o herói que tentei parecer a princípio, mas simplesmente um homenzinho desprezível. Pois bem. Fico feliz por você ter conseguido enxergar através de mim... Afinal de contas, como é que um homem com minha lucidez de percepção pode respeitar-se?⁵²

⁴⁹ *Notes from Underground*, pp. 90,93.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 95.

⁵¹ *Ibid.*, p. 100.

⁵² *Ibid.*, p. 101.

Por volta da meia-idade, certamente já teremos aprendido a verdade acerca do aforismo de Mark Twain: "O homem é o único animal que enrubescer e tem seus motivos para tanto."⁵³ Aquele que não chegou a uma medida significativa de auto-reprovação não se tornou muito consciente. É assim que o homem marginal, depois de haver espionado um oficial da cavalaria montado com ostentação em seu animal brandindo seu sabre, ruma com seus botões:

Essa espécie de exibição é de tão mau gosto quanto o tilintar do sabre

daquele oficial que mencionei. Mas lhe pergunto: quem, em nome de Deus, sai por aí exibindo a própria enfermidade, ou até mesmo rejubilando-se com ela?

Pensando melhor, contudo, eu diria que todo mundo age assim. As pessoas efetivamente sentem orgulho pessoal de suas enfermidades e, provavelmente, eu mais que todos os outros.⁵⁴

Que intuição extraordinária, tão inescapavelmente verdadeira, como se destaca com clareza das (im)posturas dos políticos, do escarcéu dos generais, das futilidades das reuniões "inter" de todo tipo, das alegações escatológicas dos comerciais, de nossos próprios comportamentos de ainda ontem. Qualquer terapeuta percebe como o cliente se apegar à neurose, adora seus sintomas, seu refúgio de recriminações e mesmices, em vez de correr o risco do trauma das mudanças. Como disse W. H. Auden:

Preferimos nos arruinar a mudar,

Morrer nas garras de nossos pavores

Que subir à cruz do momento

E deixar que nossas ilusões morram.⁵⁵

O homem marginal fica especialmente irritado com aquilo que os filósofos têm chamado de falácia socrática. Através de sua persona Sócrates, Platão afirmou que os humanos não cometeriam atos vis se efetivamente os compreendessem como vis. Quando fazem o mal é porque não entendem realmente o bem, e é o bem (o Bem) que infunde a alma de vida. O que o homem marginal tem a dizer sobre esse otimismo moral e histórico?

Ah, quanta inocência!... E esses milhões de fatos que mostram que os homens, deliberadamente e com pleno conhecimento de causa quanto aos seus reais interesses, afugentaram-nos aos pontapés e depois evadiram-se

⁵³ *Oxford Dictionary of Quotations*, p. 554.

⁵⁴ *Notes from Underground*, p. 93.

⁵⁵ "The Age of Anxiety", in *Collected Poems*, p. 407.

numa direção diferente?... Isto não estaria sugerindo que a obstinação e a volubilidade foram mais fortes nessas pessoas do que seus interesses?⁵⁶

Nietzsche, contemporâneo do Dostoyevsky, estava explorando um veio semelhante quando, em sua garantida posição de professor de lingüística na universidade provincial da Basileia, depôs o mundo. Não só Deus estava morto, quer dizer, o ícone coisificado da Igreja institucional não continha mais a menor numinosidade, como o futuro tinha caído em mãos do Super-homem e de sua

57

"vontade de poder". É uma das maiores ironias da história que os nazistas tenham capturado este iconoclasta e tornado sua obra parte de sua pseudo-iconografia intelectual, que tenham tomado a vontade do poder de Nietzsche para identificá-la com a *Wehrmacht*, que tenham se apoderado de seu amor profundo pelo indivíduo e o transformado na fonte emocional da identificação coletiva na saudação fascista do braço erguido.

A vontade de poder em Nietzsche ecoa a vontade de destruição em Dostoyevsky, a vontade do caos. Enquanto os avatares do convencional se sacodem de tremor, essa vontade é o que define a pessoa, mesmo que ameace a sociedade. Essa patifaria pode, em última instância, ser o que salva os humanos daquelas partes de si mesmos que funcionam numa esfera autônoma, os Quis-lings da psique que se vendem ao secular. Ambos os profetas estavam falando inspirados por uma fonte profunda, afirmando a vontade individual, autodestrutiva sim, mas inelutável.

A visão difundida por Nietzsche e Dostoyevsky era perversa, mas não pervertida. E perversa só porque contrariava os valores coletivos vigentes. Os dois, certamente, eram celebrantes do pervertido (de *per*, para longe, e *vertere*, verter), porque "voltaram-se para longe de" e, com isso, conquistaram a condenação e o opróbrio da massa. Mas os dois estavam sendo fiéis a uma nova visão do indivíduo, a uma nova maneira de valorizá-lo. E quem virá para dizer qual é o verdadeiro caminho? O grupo? Ao identificarem a pessoa como pervertida, e não obstante como a única fonte possível de renovação, celebravam, de maneira marginal, o delicioso paradoxo constelado por tal confluência.

⁵⁶ *Notes from Underground*, pp. 105-106.

⁵⁷ "Thus Spoke Zarathustra", in *The Portable Nietzsche*, p. 226. (A leitura das correntes que percorrem a alma feita por Nietzsche é obsedante: "Mas você não sente ainda agora o odor dos fornos e crematórios do espírito?" Ibid., p. 288).

Em meio a um clima social ativista morto e disposto a crescer cada vez mais e com isso tornar-se melhor, uma cultura baseada no primado do pensamento racional, o homem marginal ousa sugerir:

E qual seria o fruto natural, ilógico, da consciência intensificada, senão a inércia, com o que estou dizendo sentar-se conscientemente e cruzar os braços...! As pessoas espontâneas e os homens de ação podem agir precisamente porque são limitados e estúpidos.⁵⁸

Assim no final, senhoras e senhores, é melhor não fazer absolutamente nada! A inércia consciente é o melhor!⁵⁹

A paródia que está tecendo amplia-se até tornar-se uma redução ao absurdo:

Eu não poderia sequer conceber ser o segundo em alguma coisa; é por isso que, na vida real, resigno-me tão facilmente a ser o último... um herói não poderia ser completamente vilipendiado pela lama, então por que não espojar-se nela?⁶⁰

São Paulo confessou que, embora conhecesse o bem, por razões que se situavam fora do controle consciente ele não fazia o bem. Da mesma maneira, por baixo da caricatura de Dostoyevsky pulsa um profundo respeito pela força não-racional da vida. Embora ele não pudesse saber dos horrores da coletivização, os expurgos e gulags stalinistas, ele leu corretamente os sinais. E viu que o preço do Palácio de Cristal seria pago pela perda progressiva da individualidade. Seu receio do perigo representado pelo pensamento de grupo antecipa o *1984* de George Orwell e também sua "Política e a língua inglesa".

"Admito que a razão é uma boa coisa", afirma o homem marginal.

Nenhuma dúvida quanto a isso. Mas razão é só razão, e ela só satisfaz as exigências racionais do homem. Por outro lado, o desejo é a manifestação da vida... e abrange tudo, desde a razão até o comichão que pede para ser coçado. E embora, quando somos guiados pelos nossos desejos, a vida em geral se torne uma história muito confusa, ainda assim é vida e não uma série de extrações de raízes quadradas.⁶¹

É esse desejo irracional, essa força vital, que às vezes fica embaralhada, que carrega a semente do indivíduo.

⁵⁸ Ibid., p. 102.

⁵⁹ Ibid., p. 120.

⁶⁰ Ibid., p. 136.

⁶¹ Ibid., p. 112.

O homem pode formular um desejo... alguma coisa lesiva, estúpida, até mesmo completamente imbecil. Ele a fará com o intuito de deixar claro seu direito de desejar as coisas mais idiotas e não ser obrigado a ter nenhum desejo sensato.⁶²

O homem marginal representa aquilo que somos mais profundamente, e suas opiniões perversas representam nossa mais íntima dimensão de liberdade. Na realidade, nosso significado, ele acha, vem não de participarmos

no coletivo, mas da anarquia diária do desejo. E então conclui:

A mim parece que o significado da vida humana consiste em o sujeito provar para si mesmo, a todo instante, que ele é um homem e não uma tecla de piano. A pessoa vai continuar provando quem é e pagando por isso com a própria pele; e vai virar um troglodita se for o caso... Não posso deixar de regozijar-me por as coisas ainda serem como são e, com o passar do tempo, por ninguém ficar sabendo absolutamente nada sobre o que é que determina os nossos desejos.⁶³

Pergunte a si mesmo que antropologia mostrou-se mais profética acerca do século XX: a dos apóstolos do progresso, dos melhoristas, ou a dos videntes pervertidos, o homem marginal? Em sua apresentação de nossos narcisismo reflexivo, de nossa vontade de autodestruição, de nossas variadas perversidades e irracional afirmação de si-mesmo, o homem marginal oferece uma dramatização muito mais perturbadora, embora sem dúvida mais acurada, da sensibilidade, das percepções modernas. E inclusive celebra o sofrimento como a pré-condição necessária à consciência. A nova Era do Progresso presumivelmente irá aliviar o sofrimento, mas isso também poderia acarretar uma diminuição da capacidade de tomar consciência, inerente a cada pessoa. Perante o cálculo da coletividade, o homem marginal afirma:

A consciência... é de uma ordem muito mais elevada que dois vezes dois... Com consciência não temos muito a fazer... mas, pelo menos, podemos nos flagelar de tempos em tempos, o que decerto nos deixa um pouco mais animados. Pode ser uma contraforça em relação ao progresso, mas é melhor do que nada.⁶⁴

Dostoyevsky insiste no valor heurístico do sofrimento e nos potenciais em bruto do desejo, da perversidade e da assertividade individuais. Contra a

⁶² **Ibid.**

⁶³ **Ibid.**, p. 115.

⁶⁴ **Ibid.**, p. 118.

terra devastada e desolada e os homens rasos de T. S. Eliot, a banalidade de Eichmann e dos vagabundos de Beckett, a anonimidade do pensamento-de-grupo, ele corrobora o aforismo medieval de que o sofrimento é o mais veloz cavalo até a completude, e a conclusão de Jung, para quem "a neurose é o sofrimento que ainda não encontrou seu significado".⁶⁵ Contra a sociedade gerada mecanicamente, que tem sua máxima metáfora concreta no Palácio de Cristal, ele manifesta sua rebelião: "Tenho medo desse tipo de palácio

precisamente porque é indestrutível e porque nunca terei permissão para mostrar minha língua para ele."⁶⁶

Na metáfora radical do homem marginal, Dostoyevsky obriga o moderno a ver-se como realmente é, não como preferiria ser. Foi esse homem, atuando *sub rosa* (confidencialmente; em latim no srcinal) no brechó do coração, que criou a história moderna, não os arquitetos dos palácios de aço e vidro.

No cerne das trevas

Num romance de 1898, com menos de 80 páginas, Joseph Conrad adiantou mais um passo a antropologia de Dostoyevsky. Em 1876, o rei Leopoldo da Bélgica reuniu as nações da Europa, em Bruxelas, para uma confe-

rência cujo propósito era espoliar a terra de outra gente. Mas uma idéia então ignobil deveria ser revestida de modo a ocultar sua forma sinistra, e para tanto a conferência foi convocada "para abrir à civilização a única parte de nosso globo em que o cristianismo ainda não havia penetrado, rasgando as trevas que ali envolvem toda a sua população."⁶⁷ A velha Europa, perpetrando pogroms como ninguém, inigualáveis autos-de-fé, e logo então campos de concentração, estava disposta a partilhar dos benefícios de sua cultura com seus irmãos menores, especialmente aqueles irmãos que viviam perto do marfim e das jazidas de minérios.

O protagonista do romance, Marlow, empreende uma viagem para o interior para se informar acerca de um tal Kurtz, um agente ferroviário que havia ido antes dele. As reflexões de Marlow durante a viagem esclarecem nossa obrigação de olhar mais além das piedades imperialistas, enxergando seu miolo podre.

⁶⁵ "Psychotherapists or the Clergy", *Psychology and Religion*, OC 11, § 497.

⁶⁶ *Notes from Underground*, p. 118.

⁶⁷ Conrad, *The Heart of Darkness*, p. 87.

A conquista da terra, que significa principalmente tomá-la dos povos com cor de pele diferente, ou narizes ligeiramente achatados, não é uma boa coisa quando você a olha tempo suficiente. O que a redime é apenas a própria idéia. Uma idéia por trás... algo que você pode estipular, perante à qual inclinar-se respeitosamente, para a qual oferecer sacrifícios.⁶⁸

Essas "idéias" são necessárias para mobilizar milhões. Farão com que se contratem escravos, convencendo-os a investir em necessidades artificiais, e

inclusive a sair em campanha bélica a serviço do que Wilfred Owen chamou de "A velha mentira: *Dulce et decorum est / Pro patria mori.*" (Doce e honrado é morrer pela pátria).⁶⁹ Mas o que mobiliza as massas não são realmente as idéias e sim as ideologias, concepções instituídas como inquestionáveis, normativas para todos, que excluem idéias contrárias. Marlow sabe o que está furtivamente embutido na idéia de cristianizar a África negra: "A palavra 'marfim' ecoava no ar, era sussurrada, suspirada. Dava a impressão de que rezavam para ela."⁷⁰

Enfim, Marlow encontra o agente ferroviário Kurtz, que agora está completamente louco e vive como um potentado de mentira no meio da floresta. Este, que quando partira estava imbuído dos mais nobres motivos, havia sido, como previra o homem marginal, corrompido pelo que existia de mais sinistro em seu ser. Kurtz é o paradigma do moderno que não tem idéias próprias e acredita que os pensamentos de sua cultura são belos e convincentes. Conrad fala de todos nós que ingenuamente nos embrenhamos na mata:

A vida selvagem havia-o encontrado logo e praticara uma vingança terrível... tinha sussurrado em seus ouvidos coisas sobre si mesmo que ele não sabia, das quais não tinha a mais pálida noção, até que foi se aconselhar com a grande solidão... Ecoavam em seu íntimo aos brados pois ele era oco por dentro.⁷¹

Enquanto Kurtz é tragado pelo "horror" externo e pelo "horror" interno⁷², Marlow luta para equilibrar os opostos. Se loucura é ser possuído por um pensamento obsessivo, uma visão unilateral, então sanidade é a capacidade

⁶⁸ Ibid., p. 7.

⁶⁹ Simon Fuller, ed., *The Poetry of War, 1914-1989*, p. 20.

⁷⁰ *The Heart of Darkness*, p. 23

⁷¹ Ibid., p. 59.

⁷² Ibid., p. 72.

de equilibrar, de acomodar opostos para encontrar o terceiro elemento superior inerente a toda dialética. Marlow, depois de todo o intenso drama e absurdo "da incumbência do homem branco", conclui: "O máximo que você pode esperar disso é algum conhecimento de si mesmo."⁷³

Não parece muito para se obter depois de uma jornada tão longa, mas essa conquista de Marlow é o *sine qua non*. Sem autoconhecimento, ou seja, a sensação de um reconhecimento de si mesmo, uma consciência moral, só pode

existir o dano contra si e contra terceiros. Dispostos a sair para iluminar o continente escuro, os modernos levaram em seu bojo a própria escuridão e com ela teceram um imenso remendo. Se houvessem praticado a menor parcela possível de consciência moral, teriam feito muito melhor ficando em casa e confrontando seus próprios corações negros, e talvez assim poderiam ter prevenido o morticínio de tantos de seus jovens que saíram em marcha em seu nome, dezesseis anos depois.

Conrad, como Goethe e Dostoyevsky, obriga-nos a enxergar a humanidade através de um prisma psicológico. É insuficiente compreender nossos tempos em termos meramente políticos ou econômicos. Para se compreender o que significa ser uma criatura humana é indispensável uma percepção cada vez mais consciente dos mais profundos desígnios da alma.

Tcheco-mate

W. H. Auden certa vez escreveu que Franz Kafka estava para a nossa época como Dante para a sua. Um grande elogio, sem dúvida. Nascido em Praga, em 1883, antes de falecer aos 41 anos, Kafka escreveu muitos contos e vários romances, num estilo aparentemente naturalista, que traía uma estrutura narrativa essencialmente parabólica. Por meio de imagens, ele objetivou magistralmente vários estados psíquicos, comuns a todos, como o poder do complexo do genitor negativo em "O julgamento", a onipotência da culpa em "A colônia penal" e *O processo*, a distância a que Deus se encontra em *O castelo* e "O caçador Graco", e a radical alienação e despersonalização em "Metamorfose" e "Relatório para uma academia".

Durante o dia, Kafka trabalhava para uma companhia de seguros e à noite elaborava suas histórias, contando trechos delas para alguns amigos mais chegados. Quando morreu, pediu que todos os seus textos fossem destruídos, mas seu testamenteiro, Max Brod, preferiu guardar os trabalhos e,

⁷³ Ibid., p. 71.

com isso, levou Kafka para o resto do mundo. Suas histórias pareciam tão estranhas aos seus contemporâneos quanto às vezes ainda parecem hoje em dia. Mesmo depois do homem marginal, como encarar de frente um protagonista que é transformado numa barata no meio de sua família, ou um acampamento em que as pessoas são atadas a uma máquina que inscreve em sua carne viva as palavras "Honra os teus superiores"?

Sim, menos de vinte anos depois de sua morte, a família de Kafka foi

despachada para Auschwitz pelo crime de terem nascido judeus. Eles e seus correligionários foram chamados *Einzgesiefer* (ralé) pela SS. Qualquer um que previsse tais coisas no início do século teria sido considerado louco. Mas Kafka, embora não tivesse sido um escritor político, delineou o caráter de seu tempo e os emaranhados processos do mundo subterrâneo.

Talvez de todas as histórias de Kafka, a que mais prescientemente descreve o dilema moderno tenha sido "O médico rural", escrita na segunda década deste século. Um médico rural é chamado no meio de uma tempestade de neve para atender um paciente de uma aldeia. Quando chega, a população inteira está reunida em volta de um rapaz que pede ao médico que o salve. O médico examina o jovem e não encontra nenhum problema. Novamente o rapaz insiste para que o médico o salve. Desta vez ele percebe uma imensa ferida em formato de rosa emanando de um lado, nitidamente um ferimento simbólico. Quando o médico anuncia que não pode salvá-lo, os moradores saltam em cima do médico, despem-no, num ritual de desinvestidura de seu poder, e lançam-no à própria sorte numa estrada deserta, para que tente encontrar seu caminho de volta para casa. Enquanto caminha o médico reflete:

E assim que são as pessoas deste meu distrito. Sempre esperando pelo impossível da parte do médico. Perderam suas antigas crenças; o pároco senta-se em casa e retira suas peças rituais de vestuário, uma depois da outra; mas do médico espera-se que seja onipotente com suas misericordiosas mãos de cirurgião... Se eles me usam erradamente para fins sagrados, também deixei que isso acontecesse comigo.⁷⁴

A mudança paradigmática que teve início logo depois de Dante se completa em Kafka. Tornou-se transparente a mudança da autoridade, do plano eclesiástico para o secular, mas a autoridade secular, os avatares do progresso e do Palácio de Cristal, também não podem salvar. Os vitorianos

⁷⁴ *Selected Short Stories of Franz Kafka*, pp. 153-154.

inflacionaram os poderes da ciência moderna e tornaram-na um cientismo, quer dizer, uma crença ingênua na eficácia científica, mas o cientismo cedeu lugar ao ceticismo e à desilusão do modernismo.

A estrada de Dante até Kafka é direta; cada qual expôs claramente uma visão de sua própria época. Para o primeiro, ainda se podia invocar uma hierarquia de valores implícitos nas instituições da mitra e do martelo; o segundo perambula por um universo de instituições falidas. Declara o Graco de

Kafka:

Estou aqui, e mais do que isso eu não sei, mais adiante que aqui não posso ir. Meu navio não tem leme, e é dirigido pelo vento que sopra nas mais baixas regiões da morte.⁷⁵

Poucos artistas apresentaram de modo mais cru e direto a condição moderna.

Depois da queda

O último autor que escolhi para representar o dilema do modernismo é Albert Camus. Esse autor francês, nascido na Argélia, agraciado com o Prêmio Nobel, morreu em 1960, no auge de sua força, quando o carro em que estava

derrapou e bateu contra uma árvore. Como Dostoyevsky e Kafka, antes dele, discerniu o narcisismo, o vazio e o isolamento do moderno. Em suas histórias e nos romances *A praga* e *O estrangeiro* Camus fala do vazio e do choque, do estresse pós-traumático, do rescaldo da Segunda Guerra Mundial, e da Guerra Fria. Mas é em *A queda* que descreve com maior concisão a deriva existencial dos homens modernos.

A queda é ambientado num bar em Amsterdã, cidade cujos canais circulares lembram o protagonista dos círculos do Inferno de Dante, mas esse é um "inferno de classe média, claro, repleto de pessoas com pesadelos." ⁷⁶ O texto inteiro é um monólogo de um dono de bar que conta uma história que existe em dois níveis. Por um lado, sua perda da inocência é vivenciada como uma recente devoção à Idéia, ao método, à eficiência, que o Marlow de Conrad viu, mas agora tornou-se perfeita por obra de nossos irmãos hitleristas... Que saneamento! 75.000 mil judeus deportados ou assassinados; que passada

⁷⁵ "The Hunter Gracchus", ib., p. 187.

⁷⁶ *The Fall*, p. 14.

eficiente de aspirador de pó! Admiro essa diligência, essa paciência metódica! Quando não temos mais nenhum caráter, aplicamos um método.⁷⁷

Por outro lado, a perda da vinculação com os deuses, com os grandes ritmos, leva Camus a concluir: "Uma única sentença será suficiente para o homem moderno: ele fornicou e leu o jornal."⁷⁸ Camus vê o moderno como um ser emocionalmente embotado e narcisista: "Você já reparou que só a morte desperta nossos sentimentos?"⁷⁹ e "Ele não consegue amar sem sentir amor

⁸⁰ por si mesmo. " Essa enfermidade penetrou na alma e devorou-a, e por isso não temos nem a energia do mal, nem a energia do bem."⁸¹

O conforto da salvação proporcionada pelas culturas do passado é só uma nostálgica lembrança para as personagens de Camus, ainda que flocos de neve a cair sejam transformados em pombas celestiais:

Que invasão! Vamos esperar que nos tragam boas novas. Todos seremos salvos, certo? E não só os eleitos... E toda essa disputa de tiros, hein? Ora, vamos, admita que você ficaria inteiramente surpreso se uma carruagem descesse do céu para me levar embora embarcado nela, ou se a neve de repente pegasse fogo. Você não acredita nisso? Eu também não.⁸²

Esses indivíduos vagueiam pela terra desolada e devastada de sua existência, sem a menor conexão com o plano mítico. Não são mais atores, do drama simbólico, usando a metáfora de Jung.

Acima de tudo, o protagonista é acossado pela recordação de uma noite em que atravessou uma ponte e viu uma moça prestes a se lançar nas águas geladas. Ele pensou em parar, mas tinha que ir a determinados lugares, encontrar algumas pessoas. Agora, se pelo menos pudesse atravessar de novo aquela ponte e ver a jovem vida em perigo, então poderia dizer:

"Oh, jovem, lance-se outra vez na água para que eu possa ter uma segunda vez a chance de salvar nós dois." Uma segunda vez, né? Mas que sugestão arriscada!... E supondo que... devêssemos ser entendidos literalmente? Teríamos de levar a coisa do começo ao fim! Brr...! A água está

⁷⁷ Ibid., p. 11.

⁷⁸ Ibid., p. 6.

⁷⁹ Ibid., p. 32.

⁸⁰ Ibid., p. 34.

⁸¹ Ibid., p. 83.

⁸² Ibid., pp. 145-146.

muito fria! Não nos preocupemos porém! Agora é tarde demais. Sempre será tarde demais. Felizmente!⁸³

O "felizmente" de Camus não é bem a *felix culpa* da teologia medieval. Ele sabe, mas seu conhecimento não pode salvá-lo. As instituições não podem mais salvá-lo; o médico rural não pode salvá-lo; sua própria consciência não pode salvá-lo. Sua danação eterna é ser feito prisioneiro daquela mesma dimensão consciente, que nas palavras de Gerard Manley Hopkins seria sermos

⁸⁴
nossos próprios "eus suarentos". "As personagens de Camus perderam o céu lá adiante e agora estão mergulhadas no inferno bem aqui.

Esses cinco autores — Goethe, Dostoyevsky, Conrad, Kafka e Camus — retratam uma visão essencialmente psicológica da vida. Não usam, e em geral desconheciam, os termos e estudos de caso da psicologia contemporânea, mas certamente discerniram o movimento da alma que caracteriza a experiência moderna.

Esta foi uma discussão breve, e outros exemplos meritórios poderiam ter sido dados, mas os trabalhos escolhidos são essenciais a qualquer tentativa de se compreender o mito moderno implícito numa era carente de mitos explícitos. Descrevem o cenário psíquico que tentamos compreender lendo os jornais, estudando história e como malabaristas, tentando dar conta de uma miríade de dados de toda espécie. Mas o ponto do qual todos esses fatos nascem é um lugar no fundo de cada um de nós.

Para podermos entender a nós e ao nosso tempo, somos obrigados a adotar essa visão essencialmente psicológica da realidade. Isso não quer dizer a adoção de alguma teoria específica ou de algum tratamento especial do comportamento, mas sim a necessidade de internalizarmos a nossa responsabilidade, de ver a silenciosa srcem interna das escolhas, antes de podermos nos movimentar no mundo externo com algum nível de entendimento, eficácia e talvez compaixão por nós pelos demais. O fato de o mito ter-se tornado essencialmente psicológico não implica que todas as coisas sejam psicológicas; antes, sugere que nosso conhecimento de todas as coisas tem srcem na psique.

A perspectiva psicológica do mito não o degrada; tampouco promove a psicologia em si. Os mitos sempre foram os portadores dos valores

⁸³ Ibid., p. 147.

⁸⁴ "I Wake and Feel the Fell of Dark", *Poems of Gerard Manley Hopkins*, p. 77.

psicológicos. Com o declínio da percepção mítica, esses valores refluíram para o fundo do inconsciente individual e tribal, ou passaram a ser — via projeção — atributos de eventos e instituições externas. Devem ser conscientemente abordados, senão os valores inconscientes assumem o comando. Não podemos nos permitir ser governados pela inconsciência, de modo que somos obrigados a adotar uma visão psicológica da realidade a fim de discernir a topografia de nossos tempos. As forças antes contidas pelos mitos acabaram por se tornar as

patologias sociais do modernismo.

Considerar psicologicamente o mito não é psicologizar, vale dizer, tê-lo como *apenas* psicológico. Pelo contrário: é reconhecer que uma visão psicológica é tudo que nos resta. Essa postura está baseada no reconhecimento de que os mesmos grandes padrões que antigamente animavam as vidas de nossos antepassados continuam em curso, de alguma forma, em nossas vidas. Se antes essas energias eram mediadas por imagens vitais, por narrativas uniformes que chamamos mitos, hoje somos obrigados a apropriarmo-nos delas, como emanções de nós mesmos. Não somos, enquanto civilização, simples o bastante para aceitar o literalismo do mito, ou para sofrer a coisificação dessas energias. Da mesma forma como não podemos reavivar mitologemas que já mobilizaram gerações anteriores, não podemos tampouco nos dar ao luxo de convidar desastres potenciais se projetarmos inconscientemente essas energias. Por meio da projeção da sombra num *Führer*, todo um mundo pode vir a arder em chamas.

Uma vez que não podemos recuar a uma simplicidade anterior, nem reviver imagens depois que a energia que as avivava se foi, e posto que nos é impossível uma postura inconsciente diante do viver, somos obrigados a tentar uma leitura psicológica de nosso mundo. Isso pode soar inadequado; certamente tem uma carga afetiva menor que ser arrastado no turbilhão avassalador de um arquétipo, mas a nossa responsabilidade é nos tornar conscientes do que é efetivamente verdade, quer dizer, do que realmente está em jogo dentro da pessoa e no seio da história.

Há um século, Freud e Jung descobriram que tinham de elaborar uma nova linguagem, um novo meio de se relacionar com os sofrimentos dos seus pacientes. Deram-se conta de que estavam tratando de seres que tinham despencado pelas fendas abertas na religião institucionalizada pela erosão e pelas limitações da ciência médica. A tarefa que confrontava os dois era

discernir as feridas da alma que se haviam encarnado nos veículos do corpo, do comportamento e dos afetos. Para rastrear os meandros dessas energias tiveram de discernir o movimento das correntezas internas profundas.

Na era moderna, vemo-nos da mesma forma obrigados a ler psicologicamente o nosso existir, quer dizer, discernir o movimento da alma, cujos traços invisíveis vinham antigamente revestidos por mitos. É um trabalho que requer uma grande integridade e confere dignidade e liberdade para quem

se torna mais consciente. E, o que também não é pouco, essa pessoa torna-se menos perigosa para si e para a sociedade.

O ETERNO RETORNO E A BUSCA HERÓICA

A grande modificação de paradigma que constitui o cerne do modernismo é a perda da ligação mítica com o cosmo. A encarnação do significado, antes contida no mito e nas instituições mantenedoras dos mitos, interiorizaram-se, recuaram, como disse Jung, do Olimpo para o plexo solar, do culto para a psicopatologia.

Junto com essa modificação paradigmática transpiram muitas outras recolocações do significado. Uma das mais assombrosas é a reavaliação do

papel do indivíduo. (Um dos mitos modernos, a versão junguiana da individuação, será tratado depois.) Hoje em dia presume-se, por exemplo, que as pessoas são responsáveis pela criação do próprio significado de suas vidas. Qualquer que se esquive a essa terrível liberdade será julgado dependente e psicologicamente imaturo. Uma importante submodificação do paradigma é o afrouxamento dos papéis baseados no gênero e sua redefinição. Na qualidade de um diálogo em evolução, está libertando homens e mulheres das definições históricas que circunscreviam suas energias e feriam suas almas.

Neste capítulo, iremos examinar dois importantes padrões míticos: o grande redondo, ou eterno retorno — o ciclo de sacrifício, vida-morte-renascimento — e a busca ou jornada do herói, o movimento de transição da inocência para a experiência, da ingenuidade para a sabedoria, da identificação para a individuação. Na realidade, poder-se-ia inclusive argumentar que toda a mitologia é uma amplificação desses dois grandes temas, conquanto formatados em incontáveis variações.

Historicamente, o mito do eterno retorno estava associado com a Grande Deusa Mãe, e a busca com o Pai Céu, o herói solar. Os dois gêneros participam

do ciclo de vida-morte-renascimento e ambos estão obrigados a empreender a jornada rumo à totalidade de si mesmo. Se as imagens das próximas páginas parecem particulares a um só gênero, não será por obra da intenção do autor, mas em razão de pertencerem ao acervo histórico que naturalmente se constituiu a partir das experiências com a mãe pessoal enquanto fonte de vida, e com o pai pessoal no papel de portador da cultura artificialmente inventada. Essas identificações pessoais, projetadas no cosmo, levaram aos dois grandes

ciclos míticos. Tanto os homens como as mulheres contêm em si esses processos cruciais e ambos devem tornar-se mais conscientes das tarefas neles implícitas.

A erosão dos grandes mitos da Mãe Terra e do Pai Céu deixou-nos a tarefa de buscar em particular imagens que possam guiar e sustentar a alma, e ainda vinculá-la ao drama cósmico. Sem esses elos de ligação, estamos fadados a uma existência na superficialidade. Para viver a profundidade da própria existência, como parte de um contexto maior, contamos com a contribuição central dos mitos que, como Jung assinala, "explicava aos humanos aturdidos o que estava se passando em seu inconsciente."⁸⁵

A observação de Jung é profunda: revelar por que ele e Freud e outros fundadores da psicologia profunda recorreram ao mito e aos processos míticos, por exemplo, ao trabalhar com sonhos. Essas imagens ajudam a tornar visível o mundo invisível. O mito é uma estrutura dinâmica — assim parece — que anima imagens que simbolicamente reproduzem energias e processos no interior das pessoas. Como Jung explica:

Os arquétipos são os elementos estruturais, numinosos, da psique e possuem certa autonomia e uma energia específica, que lhes permite atrair, da mente consciente, aqueles conteúdos que melhor se ajustam a si. Os símbolos agem como *transformadores*; sua função é converter a libido, de uma forma "inferior" numa forma "superior".⁸⁶

Dessa forma, o mito permite à pessoa sentir a presença de um "locus" espiritual, e apresenta imagens que dão sustento e direção às energias de transformação, assim outorgando coerência ao caos aleatório da vida. Uma vez que esses dois grandes temas míticos estão se tornando cada vez mais

⁸⁵ *Symbols of Transformation*, OC 5, § 466.

⁸⁶ *Ibid.*, § 344.

remotos em relação à experiência vivida, somos obrigados a conscientizar-nos das questões que dramatizam em nossas vidas.

Eterno retorno: sacrifício, morte e renascimento

O mito do eterno retorno é uma associação lunar: mudanças de formato, fases minguantes e crescentes que lembram Proteu, desaparecimentos e reaparições. Configura a natureza cíclica da Natureza, o ritmo e o retorno da experiência humana.

Aproximadamente há 30 anos, pedi a uma classe que fizesse um poema para perceberem de modo direto que a poesia era muito mais do que belos pensamentos, uma cadência rítmica, e que era necessário grande esforço para produzir o que Picasso havia descrito como a arte que encobre a arte. Estávamos no outono, o solo estava recoberto da vegetação que morria naquele outubro, indícios de um novembro áspero boiavam no ar. Numa classe de mais ou menos 30 alunos, não menos que 20 escolheram comparar a mudança das estações aos ciclos da vida humana. Aliás, comparar o ciclo da vida humana aos movimentos da natureza é não só óbvio, porque afinal somos parte dela, como também um clichê, precisamente porque é uma analogia que

se repete à exaustão.

Praticamente todos os poetas recorreram a essa analogia, desde Dylan Thomas em "Fern Hill", onde ele reconhece que não está mais na primavera de sua vida, até Gerard Manley Hopkins em "Spring and Fall: To a Young Child", no qual o poeta observa a melancólica resposta de uma criança às folhas que se vão e conclui: "It is the blight man was born for, It is Margaret you mourn for"⁸⁷ (O homem nasceu para definhar, é por Margaret que você se lamenta).

O eterno retorno faz parte do ciclo de sacrifícios (*Sacre* + *facere* = tornar sagrado), trazendo a vida nova por meio da morte, arando a vida em seu alicerce, para que ela mesma possa brotar com força de novo. Esse grande ciclo é diariamente observado, quando nos sentamos para uma refeição, depois de aniquilar uma planta ou animal cujo consumo promove a nossa própria existência. Nós também seremos, eventualmente, devolvidos à terra, em algum momento do eterno redondo. Tão assombrosa é a nossa participação no grande ciclo, que nossos antepassados ofereciam preces de súplica e depois agradecimentos antes e após a caçada, e, mais recentemente, graças à mesa de refeições. A matança necessária para a manutenção da vida

⁸⁷ Norton Anthology of Poetry, p. 857.

é, dessa forma, sacralizada porque não é aleatória e nem gratuita, mas faz parte de um padrão maior. O reconhecimento de que esse mesmo padrão irá nos consumir também deveria fazer parte indispensável de cada momento em que nos alimentamos.

O mito do eterno retorno está associado com a cultura da Deusa do Grande Círculo. Ela, por sua vez, está associada com a procriação e o provimento das necessidades, com a transformação através das muitas passa-

gens na vida, mas também era conhecida como a tecelã do destino. Traços do culto à deusa datam de pelo menos de 25.000 anos atrás e claramente antecipam-se ao culto dedicado às deidades masculinas o mito gema central da deusa natureza cíclica da Natureza, as estações, as marés, a sístole e diástole da corrente sangüínea. No mundo antigo as deusas floresciam como manifestações do arquétipo da Grande Mãe, como *numina* locais da terra e da água.

Acima de tudo, o mitologema corporifica o mistério da força vital. Como sugeriu Jung a respeito da Grande Mãe, ela é "a raiz misteriosa de todo crescimento e toda mudança; o amor que significa volta ao lar, abrigo, e o longo silêncio em que tudo tem seu início e no qual tudo encontra seu fim." ⁸⁸ Implícito nessa última frase, porém, está o fato de que a Grande Mãe também devora sua progênie. Ela é berço e túmulo, lascívia e câncer, todos os aspectos de uma só coisa direcionada para uma única meta.

Cada vez mais o culto à Grande Mãe foi sendo substituído nas almas dos povos nômades pelas imagens da busca, deixando progressivamente de lado o círculo com centro, e favorecendo os deuses celestes mais móveis, as divindades solares. Desse modo, por volta do terceiro milênio, as imagens da Grande Mãe, provedoras de organização, estavam já em larga medida suplantadas pelo Pai Céu, e o patriarcado ocupou o lugar do matriarcado.

Pode-se sentir um eco dessa em geral violenta troca de paradigmas no mito judaico-cristão da expulsão do Paraíso sofrida pelo casal primordial em razão de terem encontrado a fatídica serpente. Esta, em virtude de seu contato primai com a Grande Mãe telúrica e de sua capacidade de se renovar anualmente trocando de pele, recebeu a projeção do eterno retorno, e por sua familiaridade com a velha dimensão consciente foi execrada como a vilã da

⁸⁸ "Psychological Aspects of the Mother Archetype," *The Archetypes and the Collective Unconscious*, OC 91, § 172.

Queda e perda do Éden. Na verdade, a Expulsão é uma queda em relação ao estado de graça, pois o que se perde não é a inocência, mas a vinculação. É extirpado o senso de uma localização psíquica no seio da Grande Mãe. É o amargo vir à luz da consciência, cônica da separação e pressentimento de sua mortalidade. O movimento, da consciência do matriarcado para a do patriarcado é igualmente traumática e necessária como a separação da criança em relação à sua mãe. E o pré-requisito indispensável à consciência e ao

desenvolvimento. Eis o momento em que a pessoa é jogada no mundo, para sempre sem lar a partir de então.

A experiência da deusa é tríplice — virgem, mãe e anciã. Cada uma delas representa um estágio da consciência e do desenvolvimento natural. Ecos da deusa tríplice Car, por exemplo, bóiam logo abaixo da camada da superfície. Ouvimos suas pegadas de Cartago a Cartum e nos Cárpatos, e intuimos suas encarnações em termos como carnal, carmesim, cardinal, cardíaco, carma. Vivenciamos suas permutas antepassadas em Innin, Inanna, Nana, Nut, Anat, Anahita, Istar, Isis, Ishara, Asherah, Ashrart, Astarte, Attoret, Attar e Hathor. Observamos o desmembramento matinal de Ceres, a deusa dos grãos, em nosso prato diário matutino de cereais. Somos mobilizados pelo estrógeno de Istar em ciclos mensais, e a Páscoa é celebrada através das Marias reunidas ao pé da cruz, lembrando o filho para a Mãe.

O significado central da vivência da Grande Mãe é o ciclo do sacrifício. A verdade que a deusa corporifica é que o ciclo de vida-morte é alimentado por sacrifícios, que todas as formas de vida se alimentam de outras vidas e então servem de alimento para outras. Podemos aceitar essa dinâmica intelectualmente, mas as implicações emocionais são muito mais próximas de nossas próprias portas. (Há apenas algumas horas minha gata trouxe um camundongo vivo, mas mutilado, para dentro de casa como seu troféu. Meu cão, Shadrach, late diante dessas invasões e eu espanto todos para fora, pois não quero que me lembrem de como a natureza se provê de alimentos.) Como a deusa abarca toda a vida, ela deve sacrificar todos os filhos para que a vida possa renovar-se. O sacrifício da criança divina é um motivo recorrente nos mitos ocidentais: Afrodite sacrifica Átis; Cibele sacrifica Adônis; Isis sacrifica Hórus, e Maria se coloca ao pé da árvore da vida e da morte no Gólgota, o lugar do crânio. Da mesma forma como Cristo pendeu dessa árvore, também Wotan antes dele pendeu de Yggdrasil, eixo rodopiante do mundo, e antes

deste ainda Átis e Mársias, na antigüidade. M. Esther Harding relembra-nos que:

Nesses mitos, a mãe não é uma mas dual. Tem dois aspectos: em seu aspecto de luz é compassiva, repleta de amor maternal e piedade; em seu lado escuro é feroz, terrível, e não tolera a dependência infantil.⁸⁹

A deusa Kali dos hindus, cujo nome significa "tempo negro" e cujo pescoço é adornado por crânios, encarna essa dualidade também. Assim,

quando a deusa sacrifica sua prole, ela está dizendo *hoc est corpus meum*: "Eis o meu corpo, come! Eis o meu sangue, bebe!"

Talvez não haja imagem mais horrível para a imaginação que o sacrifício dos próprios filhos. Podemos admitir que às vezes as culturas antigas sacrificavam suas crianças como forma de "magia por simpatia", numa tentativa de acordo tácito com os deuses: "Oferecemos o que temos de mais importante, de melhor, em troca de seu sacrifício de abundância e alimentos". Observamos aquele momento na evolução da consciência humana quando Abraão, dilacerado na alma e no coração, ofereceu o filho Isaac em sacrifício a Iahweh. Este deteve a mão daquele homem, mas permanece o fato de que, para recebermos alguma coisa, devemos sacrificar algo. E, neste século de materialismo e sanha de aquisições, somos acossados pelo imperativo de Jesus: "Quem procurar ganhar sua vida vai perdê-la, e quem a perder vai conservá-la."⁹⁰

Portanto, o drama do ciclo de sacrifícios, o *quipro-qué* dos deuses, reverbera ao longo de toda a história. Do épico Edda dos antepassados nórdicos chega até nós o lamento de Wotan:

Suponho que estou pendurado na árvore varrida pelo vento,
pendurado lá durante completas nove noites.

Com a lança fui ferido, e oferecido a Wotan eu a mim mesmo,

Naquela árvore que talvez ninguém jamais

saiba qual é a raiz que profunda por baixo dela corre.⁹¹

Não podemos deixar de ver os paralelos com a sagrada *Totentanz* (dança da morte) no Gólgota. A "árvore varrida pelo vento" é a cruz do carpinteiro nazareno. As "nove noites" é a árvore triplicada, num número que simboliza a transformação e reproduz os três dias do sacrifício da Páscoa. A lança

⁸⁹ *Woman's Mysteries, Ancient and Modern*, p. 193.

⁹⁰ Lucas 17,33 (Bíblia de Jerusalém).

⁹¹ Citado em Joseph Campbell, *The Mythic Image*, p. 419

desfechada contra a lateral do corpo é a ferida que o coletivo impõe, e que os filhos das duas mães devem sofrer. No retorno do Wotan a si mesmo ouvimos os ecos da primeira sentença do evangelho de João: "No princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus e o Verbo era Deus."⁹² Quando, no Pesach, os judeus dizem: "Ano que vem em Jerusalém", essa pessoa está afirmando o eixo mítico cujo centro está em nossos corações e almas. O profeta hebreu Jesus sugeriu que o reino de Deus é interior; seu discípulo Paulo disse: "Não Cristo,

⁹³ mas Cristo em mim." O xamã Sioux Alce Negro observou que o Pico Harney, sua montanha central, está na Dakota do Sul e em toda parte.⁹⁴

A demanda inelutável dos deuses chama-nos de volta ao sacrifício, do algo por alguma coisa. Wotan (Odin) é uma figura de salvador que sofre em sentido vicário. Na árvore sagrada ele sacrifica um olho e, em troca, recebe de presente as runas, o alfabeto da Europa nórdica. No mito grego, Prometeu, cujo nome sugere o conhecimento do futuro, rouba o fogo, a centelha criativa, tornando possível a cultura e a indústria do *homo faber*. Em troca, ele é condenado a permanecer acorrentado a um penedo do Cáucaso, e é atacado no flanco pelas bicadas de um abutre. Tal como Jesus e Wotan, é ferido. Wotan sacrifica um olho, como Édipo fez com os seus; para que possamos transcender as trevas, poder enxergar longe e fundo. Para conseguir algo é preciso sacrificar alguma coisa vital.

Em 1777 o capitão Cook relatou que, numa ilha paradisíaca do Taiti, viu um olho ser arrancado de um celebrante vivo e apresentado ao chefe da tribo, para que o comesse. "Eis meu corpo, comei!"⁹⁵ No texto egípcio do *Livro dos mortos* lemos: "Toma para ti o olho de Hórus que provaste."⁹⁶ De modo que parece que os deuses ordenaram que os escolhidos sacrifiquem simbolicamente alguma coisa vital para que o restante de nós possa ter alimento e se transforme. Perceber como o olho de Wotan, o olho de Hórus, apóia-se no topo da pirâmide da nota americana de dólar é perceber como rebaixamos a visão dos deuses pelo valor da troca.

O arquétipo do eterno retorno move-se repetidamente, não só ao longo dos compridos corredores da história, mas nos sonhos modernos. No tempo em

⁹² João 1,1 (Bíblia de Jerusalém).

⁹³ Citado em Joseph Campbell, *This Business of the Gods...* p. 135.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 30.

⁹⁵ Campbell, *Mythic Image*, pp. 430ss.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 450.

que atuei como analista junguiano ouvi determinados sonhos que permanecem inesquecíveis. Uma mulher de 51 anos, embora profundamente religiosa, no íntimo não participava de nenhum credo institucionalizado. Na semana da Paixão e da Páscoa, ela sonhou que tinha ido a um teólogo para lhe perguntar qual era o significado da Páscoa. Ele definiu-lhe o conceito e o dogma, e então a sonhadora respondeu: "Eu só poderia compreender o significado da Páscoa se me fosse possível me relacionar com o bebê Jesus, de meu próprio útero,

que está na cruz."

Este é um sonho deveras notável. A mulher estava sentindo uma necessidade que aparece, de maneira típica, na segunda metade da vida: a necessidade de se redefinir, de se realocar no contexto de uma jornada maior. Se o propósito da primeira metade da vida é organizar suficiente força de ego para sair de casa e mergulhar no mundo, o da segunda é alinhar o ego com as energias cósmicas maiores. Então o ego dialoga não com a sociedade, mas com o Si-mesmo e com os deuses.

No sonho essa mulher ouve o raciocínio do teólogo, mas isso não tem ligação com sua alma. É um dogma, não a experiência vivida. Então, espontaneamente, ela diz que o entendimento só vem pela experiência pessoal. Ela mesma precisa ter a criança, o que significa que esta deve nascer de dentro de si. No entanto, quando nasce já está na cruz, um estranho anacronismo. Pensa-se que essa criança nasceria para ser sacrificada. "No meu começo está meu fim", como disse T. S. Eliot.⁹⁷

O arquétipo do deus moribundo é uma contradição, um oxímoro. Como é que um deus pode morrer? O deus morre quando o princípio que dramatiza foi esquecido ou superado. Um deus morre quando o princípio dinâmico que incorpora perdeu sua energia. Um deus morre quando essa energia desaparece do seu continente conceitual ou imagético, e então assume nova forma ou escoa para o plano subterrâneo.

Intuitivamente, a sonhadora havia apreendido o sentido da Páscoa, ou seja, o deus veio para morrer, para ser arrancado e de novo semeado para que nova vida possa emergir, a fim de que possa ser comido "para que tenham vida e a tenham em abundância."⁹⁸ A criança, representando toda a humanidade, nasceu para um destino elevado.

⁹⁷ "East Coker", linha 1, in *The Complete Poems and Plays of T. S. Eliot*, p. 123.

⁹⁸ João 10,10 (Bíblia de Jerusalém).

Na mesma semana em que ouvi o relato do sonho daquela mulher li no *International Herald Tribune* que alguns matutos americanos haviam sido presos por terem destruído um coelho da Páscoa num *shopping center*, dizendo que "nenhum símbolo pagão" teria permissão para contaminar seu feriado religioso. Devemos porém lembrar que a Páscoa está ligada com Istar e estrógeno e que, na fecundidade do coelho, como no falo do mastro enfeitado nos festejos de 1- de maio, resgatamos o significado arquetípico deste feriado

da vida, do nascimento, do sacrifício, da morte e da transfiguração. Esses fanáticos religiosos aparentemente não estavam cientes de que seu salvador tinha chegado um pouco atrasado para o cortejo sagrado dos filhos dizimados vicariamente para reciclar a criança pelo bem da Grande Mãe.

Em lugar de contemplar a Páscoa, os símbolos pagãos acentuam seu significado arquetípico, do qual a cristandade é uma dentre várias expressões. A sonhadora intuiu o significado mais profundo do feriado — o arquétipo da criança divina, nascida para sofrer e morrer, depois de ser ressuscitada, para viver de novo nas alma dos crentes. Na imagem simbólica espontânea de seu sonho, talvez ela tenha experimentado uma vivência mais do que religiosa, vale dizer, um profundo encontro com os mistérios, de muito maior alcance que o alegado pelas hordas que se dirigem às casas de cultos ou queimam coelhos feitos de *papier-mâché*.

De onde procedem esses mistérios, essas imagens? São tão misteriosas quanto nossos sonhos. Mas são reais, como os sonhos são reais. Será que vêm todos dos deuses, da psique? Seremos todos criadores inconscientes dessas imagens, ou apenas meros recebedores de enigmas herméticos? Não sei ao certo, mas suspeito que somos veículos de verdades que podem ser difíceis de entender, mas que somos obrigados a assimilar harmoniosamente, para que possamos viver de maneira significativa. Os mitos nos dizem o que realmente está acontecendo tanto dentro de nós como no cosmo. Nas palavras de um manuscrito alquímico do século XVII, "Tal como acima, abaixo."⁹⁹

O arquétipo do eterno retorno, o grande círculo, dramatiza uma revelação do mais elevado mistério, a saber, que sob o disfarce da morte encontramos uma secreta unidade de vida. Essa noção foi instilada em muitas representações simbólicas. O rito do bode expiatório e o sacrifício vicário do

⁹⁹ Frequentemente citado por Jung; ver, por exemplo, "The Psychology of Transference", *The Practice of Psychotherapy*, OC 16, § 384.

protagonista trágico são ilustrativos dessa dinâmica. O herói trágico contém a patologia acumulada da família e da cidade-Estado, e seu próprio *sparagmos*, a oferta e degustação do carneiro sacrificado no rito antigo, que serve para alimentar a alma e libertá-la da morte. Mais tarde, no cristianismo, o Cristo (que significa o escolhido, o ungido), serve como cordeiro de Deus, *Agnus Dei*, que se incumbe do fardo coletivo da culpa e do pecado, redimindo-os pelo sacrifício (*Agnus Dei qui tollis peccata mundi.*)

O desenrolar desse drama confere profundidade à vida, que é o propósito do ritual. O teólogo Paul Tillich certa vez observou que o maior pecado do modernismo não era o mal, embora o mal fosse abundante o suficiente, e sim a estéril trivialidade que nos preocupa.¹⁰⁰ Lembremos com que clareza Jung falou sobre esse dilema, assinalando que as pessoas só estão vinculadas ao significado da vida quando "sentem que estão vivendo a vida simbólica, que são atores do drama divino."¹⁰¹

No árido panorama do modernismo, cujos únicos monumentos, como observou T. S. Eliot, são "autopistas asfaltadas e milhares de bolas de golfe extraviadas"¹⁰² a recuperação daquele princípio da profundidade ajuda na cura da ferida do mundo e redireciona a alma.

Há vários anos, enquanto visitava meu filho em São Petersburgo, na Flórida, fui ver o Museu Salvador Dalí. Suas pinturas surrealistas já haviam sido chocantes um dia, mas há muito faziam parte da corrente oficial da cultura moderna. Na parede do museu está sua observação: "A diferença entre eu e um louco é que eu não sou louco."

Criado na cultura da Espanha, Dalí estava imbuído do dogma de sua tribo, ou seja, o catolicismo romano, mas sua visão muitas vezes engloba o *mythos* mediterrâneo mais amplo. Enquanto caminhava pelo museu, ocorreu-me um pensamento como o que Jung poderia ter tido na primeira vez que percorria as alas dos esquizofrênicos na clínica do Burghölzli, em Zurique: "Já estive aqui antes; já vi isso antes." O que eu via, em diversas pinturas, era a intuição de Dalí de que, por baixo do caráter patriarcal da Igreja espanhola, esconde o drama mais profundo da Grande Mãe.

Num quadro da Santa Ceia, Dalí retrata dois níveis do *sparagmos* ritual, o desmembramento do corpo e sua transformação nas almas de seus discípulos.

¹⁰⁰ *Theology of Culture*, p. 24.

¹⁰¹ Ver acima, p. 15.

¹⁰² "Choruses from The Rock", in *The complete Poems and Plays of T. S. Eliot*, p. 103.

Os dois planos são evidentes: o Jesus terrestre e a criança divina, nascida para ser dilacerada e transfigurada. Numa cena da crucificação. Dali pinta o drama antepassado de Maria aos pés do Cristo, tanto como Grande Mãe quanto no papel de aldeã terrena. A abordagem de Dali dramatiza o movimento mítico mais profundo, o grande círculo. Numa pintura da descoberta do novo mundo por Colombo, emerge o mesmo tema: a criança desce do Céu Pai, atravessa a Terra Mãe, entra no mundo da ação e é transfigurada pelo sofrimento, retornando através do grande círculo.

Numa pintura intitulada *The Hallucinogenic Toreador*, vemos a Mãe (que nas obras de Dali costuma ser representada por sua esposa Gala) no canto superior esquerdo, supervisionando o ritual do *sparagmos* mais uma vez. Para nós que não fomos criados na Espanha, as touradas podem parecer de uma violência gratuita, mas, como Hemingway demonstrou em *Death in the Afternoon*, a tourada é uma forma de arte baseada na história mítica, o sacrifício ritual do touro, símbolo recorrente da cultura mediterrânea da Grande Mãe. Nesse sentido, o assassinio do touro é análogo à Eucaristia e ao *Agnus Dei*. O touro oferece seu corpo e sangue em sacrifício, como o toreador que realiza uma *Totentanz* estilizada. Cada um deles é um filho da Grande Mãe, cada qual faz parte do inexorável trânsito do grande círculo, no ofertar recorrente e no eterno retorno.

O que Dali faz nessas e em outras inúmeras pinturas é mergulhar nas profundezas das imagens acumuladas e resgatar suas conotações arquetípicas. É essencial entender o que seja tal dimensão arquetípica. Dizendo simplesmente, o propósito do ciclo de sangue e sacrifício, morte e renascimento, é permitir-nos participar do sofrimento do eleito e, por meio desse sofrimento, sermos elevados para mais além do plano dos horrores da vida, atingindo o plano mitologicamente apropriado do mistério e do significado.

Não existe significado na vida a menos que a pessoa esteja em contato com suas raízes arquetípicas. Nas pinturas de Dali, eventos aparentemente mundanos e seculares, como uma viagem colonial e uma tourada, revelam seus mais profundos estratos. São mediados o horror da morte, a dissolução, a aleatoriedade do existir. A alma individual alienada é reinserida num contexto maior. A morte é um assassinio e a pessoa é convocada a participar do drama sagrado, o sempre inconstante mas eterno retorno.

Em sua autobiografia, Jung escreve:

Tenho visto as pessoas tornarem-se freqüentemente neuróticas quando se contentam com respostas erradas ou inadequadas para as questões da vida. Elas buscam posição, casamento, reputação, sucesso externo ou dinheiro, e continuam infelizes e neuróticas mesmo depois de terem alcançado aquilo que tinham buscado. Essas pessoas encontram-se em geral confinadas a horizontes espirituais muito limitados. Sua vida não tem conteúdo ou significado

suficientes. Se têm condições para ampliar e desenvolver personalidades mais abrangentes sua neurose costuma desaparecer.¹⁰³

É indispensável que analisemos esse comentário de Jung. Na tradição xamanista de cura, o que chamamos de neurose era entendido como a alienação resultante de a pessoa ter perdido a ligação com suas raízes míticas. (Os psicólogos no século passado eram chamados "alienistas".) Portanto, o xamã freqüentemente entoava os cantos da história da criação e dos mitos de fundação da tribo, para assim religar a alma perdida com suas raízes, com seus ritmos arquetípicos. Se vivemos nos atendo aos limites por demais estreitos de um mito, quer dizer, um conjunto de imagens proporcionadas pela cultura ou família de origem, que cingem a saúde da alma, sofreremos daquela auto-alienação que denominamos neurose.

A raiz indo-germânica etimológica *angh*, da qual temos os vocábulos *ansiedade*, *angústia*, *angina*, significa "constrição"; a constrição do organismo por um mito tacanho deforma e derrota a alma. Devemos considerar nosso próprio lugar no grande círculo. Jung afirma que a neurose é "o sofrimento de uma alma que não descobriu seu significado."¹⁰⁴ Nesse sentido, somos obrigados a encontrar significado, caso contrário a vida será estéril e absurda. Para confirmar nossa participação na profundidade e amplitude do trânsito mortal, devemos corroborar não só o apelo estético dos estridentes gansos que vão guinchando a caminho do sul no outono, mas também nossa participação nesse grande círculo. Eterno não é o ganso, é o ciclo. Eterna não é a testemunha individual, é o ciclo. A apreensão que sentimos quanto à nossa participação no grande círculo retira-nos do horror aleatório da natureza carnívora, e eleva-nos ao plano mítico da significação.

¹⁰³ *Memories, Dreams, Reflections*, p. 140.

¹⁰⁴ "Psychotherapists or the Clergy", *Psychology and Religion*, OC 11, § 497.

A percepção conscientizada de que existe uma dimensão profunda em tudo que experimentamos amplia nossa visão e nos recoloca numa zona de atemporalidade. A participação no grande círculo conserva tanto o mistério que este representa como a dignidade dos que morrem. Essa percepção conscientizada de um ritmo tão intrincado era mais imediatamente disponível aos nossos antepassados e hoje ajudaria a compensar a esterilidade das ideologias modernistas. Essas representações míticas ativam a energia psíquica e

redirecionam a alma no rumo da cura. Não podemos nos curar por meio de um ato de vontade, do intelecto ou de um comportamento irrepreensível, mas podemos sentir a cura quando estamos em harmonia com algum grande ritmo. Então estamos vivendo a vida simbólica e encontramos a consonância com o universo, não o vácuo.

O príncipe indiano exilado Gautama empreendeu sua viagem e, no final, à sombra de outra árvore sagrada, começou a ver. Quando isso se deu, tornou-se Buda (em sânscrito, *Buddh* é ver.) O que ele viu foi que a vida é sofrimento e que a causa do sofrimento é o desejo que o ego tem de controlar a vida, e principalmente a própria mortalidade. O segredo de viver bem, de acordo com os grandes sistemas míticos, é viver de acordo com a vontade dos deuses, em harmonia com o Tao. Dessa forma, nos alinhamos com uma sabedoria maior do que a nossa inteligência, e com ritmos maiores que nossas movimentações passageiras.

Nós, modernos, impusemo-nos ver o propósito da vida como um adquirir, sofrendo mais profundamente a inevitabilidade da perda. Se vivermos o bastante, todos os que nos são importantes irão nos deixar. Se não vivermos o bastante, iremos deixá-los. Transformar a perda em "deixar que se vá", identificarmo-nos com "o grande ir e vir", substituir as aquisições pela capacidade de abrir mão, é participar da secreta sabedoria da Grande Mãe. Dela é a mais antiga de todas as verdades, um mistério de que nos inteiramos no sagrado *OM* da mãe, do mito e do mistério. Em sua autobiografia Jung oferece a decisiva questão de se perguntar do paciente e de si mesmo:

está em relação com algo infinito ou não? Eis a questão crucial de sua vida... Se entendemos e sentimos que, aqui nesta vida, já temos uma ligação com o infinito, os desejos e as atitudes mudam. Numa análise final, temos

algum mérito só por causa do elemento essencial que incorporamos e, se não o incorporamos, a vida foi um desperdício.¹⁰⁵

A capacidade de permanecer num relacionamento com algo mais profundo do que a nossa consciência, com algo mais duradouro do que nosso período de vida, é sentir o mérito e o peso da alma. Foi assim que Jung definiu a vida como "um breve episódio entre dois grandes mistérios que, não obstante, são um só."¹⁰⁶

Tornar esse episódio tão luminoso quanto possível é redescobrir nos movimentos da alma, nas provações de nosso corpo, nas presenças espectrais em nossos sonhos, rastros dos deuses. Nós os levamos em nós e eles nos levam. O ciclo do sacrifício, que aterroriza o ego, sustenta e cura a alma.

A jornada do herói

Estas sentenças estão sendo escritas apenas algumas horas depois das acusações, da fuga e da prisão de O. J. Simpson, transmitidas pela TV. Não é em absoluto uma questão menor para o trabalho da alma que toda uma nação tenha ficado tão atenta, tão cativada pelos apuros de uma só pessoa. Essa energia sempre vem da alma, quer dizer, de alguma camada mais profunda

que aquela de que a pessoa tem consciência. Por que essa energia? Por que tais projeções? O. J. é um herói de algum tipo?

A idéia do herói, como a do mito, acabou se tornando muito fragmentada, e precisa de uma renovação consciente. Da mesma forma como o mito se tornou, na cultura moderna, sinônimo de falsidade, o herói deteriorou e acabou virando uma noção de algo "grande, audaz e célebre". Para o propósito que temos em vista, O. J. não é um herói, e sim uma celebridade que finalmente teve seus quinze minutos de glória, e cuja tentativa de fuga pelas vias expressas de Los Angeles pode acabar realmente se tornando parte do universo das lendas de que já são figuras cativas Bonnie e Clyde, Dillinger e Jesse James e outros marginais que excitaram a imaginação popular, imaginação que hoje é excitada e alimentada por informações instantâneas, livros publicados uma semana depois do acontecimento, filmes para televisão poucos meses após. As celebridades recebem as projeções das massas e são portadoras de suas pulsões inconscientes e de suas vidas não-vividas.

¹⁰⁵ *Memories, Dreams, Reflections*, p. 325.

¹⁰⁶ *Letters*, vol. 1, p. 483.

As pessoas ficam chocadas com a idéia de que um sujeito com uma persona tão maravilhosamente afetiva, notáveis feitos atléticos, personagem efetiva dos meios de comunicação de massa, possa também matar a esposa. Os que têm conhecimento do conceito junguiano de sombra podem ficar chocados, mas surpresos não, pois sabem que um assassino está à espreita no íntimo de cada um de nós. Os que conhecem a Bíblia já terão passado pela leitura do lado sombrio do rei Davi. Os que leram o "Resposta a Jó" de Jung

terão deparado com o lado escuro de Deus. Quem já leu Hawthorne e Melville terá observado o trabalho do diabo nas comunidades religiosas da Nova Inglaterra e no mar acossado pelas tempestades. Os sicofantas dos evangelizadores de televisão ficam chocados e depois deliciados pelos pecadilhos de seus líderes.

Em toda parte, das bancas de jornal à televisão, nossas vidas não-vividas são projetadas nos elevados e poderosos. Essas figuras costumam ser adotadas e depois facilmente descartadas quando suas fraquezas são reveladas. Certo O. J. parecia levar a vida mágica da celebridade e do sul da Califórnia. A acusação de que havia espancado e ameaçado sua esposa e enfim a havia matado foi chocante, porque não se espera de uma criatura que carrega a projeção de herói solar também ser portador do trabalho das trevas. É dessa maneira que um O. J. deixa de ser um ser humano comum, capaz de acordar num determinado momento com morte em seu coração, e se torna um portador unilateral, de plástico, das projeções daqueles que estão profundamente desligados da universalidade da sombra.

Não obstante, O. J. é muito também o herói quando o examinamos do modo como Homero e os autores de tragédias gregas o teriam considerado. Ele foi um homem enaltecido, portador das esperanças e valores de sua tribo, realizador de grandes feitos, mas acossado por uma mácula trágica que contesta todos os seus atos de bravura. Quando examinamos as tragédias gregas, vemos que o Coro, que representa a sabedoria e o ponto de vista do autor, nos diz o quanto o herói está nas mãos do destino. O destino é uma força implacável no universo, uma força a que ninguém, rei ou vassalo, pode escapar. O destino recompensa com dotes especiais algumas criaturas, e elas têm os tendões e a massa muscular para correr 40 jardas em 4.3 segundos, por exemplo, ou a capacidade de apanhar com um só olhar em geral um campo inteiro e ver por onde fazer a jornada certa. Mas, da mesma maneira

como a energia flui rumo ao talento, ou a adaptação para a vida, também outras partes da psique são negligenciadas e escoam para o inconsciente. Essas partes cindidas encontram-se ali, aguardando pelas circunstâncias certas, para então reafirmar sua autonomia diante do plano consciente. Reapoderam-se da consciência, em geral de modo exacerbado, porque foram sujeitas à repressão. "Empregado dos Correios frustrado atira em nove e mata todos; os colegas dizem que era um bom sujeito, sossegado, retraído."

A pessoa que se desliga de aspectos indesejáveis de sua psique estará correspondentemente à mercê da vingança desses conteúdos. Inconscientemente, fará escolha instigada por esse eixo impalpável de referência e depois terá de se haver com as conseqüências. É assim que as tragédias gregas em suas trilogias abordavam a história de uma casa, ou seja, uma família através de três gerações. As feridas da primeira geração abatem-se sobre a segunda que, por sua vez, prejudica a terceira, até que alguém sofre o suficiente para atingir a conscientização desses processos e romper a cadeia. O destino proporciona o ferimento inicial, assim como a criação comprometida dos filhos daí em diante, e no entanto todos são responsáveis pela vida que cada qual escolheu, da mesma maneira como todos somos responsáveis por nossas escolhas e suas conseqüências. Só em retrospecto é que em geral torna-se claro que alguma escolha foi feita a partir de uma visão equivocada, ferida, e quem enxerga todo o mal é a consciência que esse sofrimento pôde mobilizar. A visão ferida era chamada *hamartia* pelos gregos, e explica por que os melhores e mais notáveis são seus próprios piores inimigos, tanto quanto o são aqueles que o destino pouco gratificou. O Édipo de Sófocles é um exemplo supremo do homem a quem o destino afligiu e, no entanto, diante do que havia de inconsciente em seu caráter, fez escolhas que o condenaram. Essa personagem expressa esse paradoxo da "liberdade fatídica" quando proclama:

Foi Apoio, meus amigos, Apoio que provocou essa amarga amargura, meus padecimentos ao máximo. Mas a mão que me abateu não foi outra senão a minha.¹⁰⁷

O Coro deixa claro que Édipo é o paradigma da pessoa dotada, escolhendo como agir a partir de seu prisma deturpado e parcial de consciência:

¹⁰⁷ Sófocles, *Édipo Rei*, p. 68.

Que homem, que homem na terra obtém mais
da felicidade do que este
e depois lhe dá as costas?
Édipo, você é meu padrão para isso,
Édipo, você e seu destino!"¹⁰⁸

Outro exemplo recente do herói trágico foi representado no palco mundial pelo ex-presidente Nixon. Marcado por perdas em sua juventude,

entregou-se ao complexo do poder e alcançou o mais poderoso escritório do mundo. No entanto, aquela *hamartia*, aquela visão ferida permaneceu insegura e incapaz de abalar o assédio da história, e então ele tomou decisões, escolheu assessores e desencadeou acontecimentos que levaram em última análise à sua desgraça. Enquanto ocupava na sala oval da Casa Branca o último espaço antes de renunciar, teceu comentários sobre a infância de privações que tivera e sua mãe que lhe dera apoio. O J., supostamente violentador e assassino, foi até sua cidade natal para ver a mãe. O poder fatídico desses relacionamentos encaminhou tais homens aos pináculos da glória e feriu-os de tal modo que enfim foram por si mesmos levados à ruína.¹⁰⁹

A história do herói trágico nos toca porque essa pessoa exemplifica o dilema que atinge cada um de nós. O destino fere e cerca, e dessa intersecção envolvendo destino e caráter é produzida a história. Essa história é tanto pessoal como coletiva, pois em geral essa figura encarna as esperanças e aspirações, bem como a sombra, de todo um povo. Uma máxima costumeiramente repetida em minha juventude era "com a expulsão de Adão pecadores todos são". Na qualidade de homem primordial, Adão serviu de paradigma para a condição humana. Por causa de sua *hybris*, ele ilustra a propensão tipicamente humana de inflacionar a consciência, dizendo-lhe o que ela quer ouvir. Em seu *The Poetics*, Aristóteles sugeriu que somos levados como que por um imã a presenciar esses dramas trágicos, sejam eles vividos no campo da história ou nos palcos, porque precisamos da catarse de emoções muito profundas, a saber, a piedade e o medo. Nossa piedade é despertada e

¹⁰⁸ Ibid., p. 64.

¹⁰⁹ Ver meu livro *Under Saturn's Shadow: The Wounding and Healing of Mençap. 2*, "Dragon Dread", onde discuto de que modo o poder fatídico do nexo mãe-filho leva os homens a temer o feminino interior neles e a mulher que existe externamente. Esse complexo é um exemplo universal de como a interação envolvendo destino, inconsciência e escolha leva ao sofrimento.

liberada quando nos identificamos com o trágico sofrimento do protagonista, e o medo quando nos damos conta de que corremos risco também.

Depois de ter visto a decadência de seu melhor e mais brilhante indivíduo, o Coro grego resume o trágico dilema de todos os heróis, de todos os humanos: "Não conte nenhum mortal feliz enquanto ele não tiver passado o limite final de sua vida a salvo da dor."¹¹⁰ Ou pensemos no rei mítico de Shakespeare, Ricardo II. Depois de ter tudo buscado e tudo perdido, ele nos

lembra que dentro da coroa oca

Que rodeia os templos mortais de um rei Mantém a Morte sua corte e lá senta-se travessa Zombando de seus bens e rindo de sua pompa, permitindo-lhe um sopro, uma pequena cena, para exhibir o quanto é monarca...

Infunde-o de vaidade e falso desdém...

submetido dessa maneira,

como é que você pode me dizer, eu sou rei?¹¹¹

Figuras como Richard Nixon e O. J., maiores que a vida, encenam em última instância o dilema psíquico de todos os humanos. Quando a consciência faz por ignorar as partes sombrias e infla com sua própria suposição de importância, os deuses ficam mais interessados, aproximam-se, e provocam a recuperação do equilíbrio.

Talvez o herói que mais tem utilidade para nós seja aquele que nos lembra de nossas limitações, da distância entre os humanos e os deuses. Seria útil então definir o herói como *aquele que amplia nosso senso do possível e ao mesmo tempo nos recorda os limites necessários da condição humana*.

Um exemplo muito facilmente observado seria, certamente) a pessoa capaz de transcender os limites físicos, o explorador ou astronauta. Mas, igualmente, as explorações do espírito, do intelecto e da criatividade manifestam empreitadas heróicas. Charles Lindbergh, "a Águia Solitária", obteve a atenção do mundo inteiro porque era a capacidade humana de sonhar e aventurar-se que estava sendo testada naquele minúsculo *cockpit*. Mais de 40 aviadores tinham voado sobre o Atlântico, mas Lindbergh era o primeiro a fazê-lo sozinho. Foi essa dramatização da aventura solitária do espírito, essa coragem, resistência emocional, audácia imaginativa que uniram num só todos os continentes. Num veio semelhante, Beethoven não só deu corpo a várias idéias

¹¹⁰ Sófocles, *Édipo Rei*, p. 76.

¹¹¹ Ato 3, cena 2, linhas 160-178.

musicais, como, à semelhança de todos os criadores, expandiu a natureza da própria música. Em cada caso, o espírito heróico superou na garra os limites do possível. Cada esforço heróico, então, é um exercício de reimaginação do possível, de reconfiguração dos limites.

Para compreendermos o herói como aquele que amplia nosso senso do possível devemos também distinguir entre heróis positivos e negativos. Os açougueiros da história que conduziram as nações para eras de trevas lem-

bram-nos, nossa sombra. Às vezes, o psicótico amplia o âmbito dos recursos de imaginação de nossa mente. Uma mulher que hoje ouvisse vozes a lhe dizer que marchasse contra as forças da Situação provavelmente seria tratada como paciente psiquiátrica. Joana D'Arc, a virgem de Orleães, confrontou esse limite e foi santificada. George Fox perambulava como um louco pela aldeia de Lichfield e criou a Sociedade dos Amigos.

Até Hitler serviu para nos lembrar de como as forças do inconsciente poderiam ser projetadas numa figura carismática, capaz de conduzir cidadãos comuns a uma loucura coletiva. Devemos ponderar sobre esses exemplos, reconhecendo como é frágil a noção individual de ética e responsabilidade pessoal. Conforme os modernos vão sentindo a erosão da hierarquia de valores míticos de sustentação no correr dos últimos séculos, anti-heróis têm começado a despontar por toda parte, e sua presença literária se faz sentir de Dostoyevsky a Melville, passando pelo J. Alfred Prufrock de Eliot, até os trabalhos de Saul Bellow, Philip Roth e outros, além dos dois vagabundos à margem do caminho criados por Beckett.

Muitas figuras históricas que sofreram de calúnia e martírio foram os perpetradores de um "crime sagrado", de uma ofensa contra valores coletivos que, não obstante, constitui-se igualmente numa oportuna crítica daqueles valores e ganha depois ulterior aceitação dos cidadãos de uma era posterior. Sócrates, por exemplo, foi condenado à morte por seus colegas por falta de piedade. A época em que anuiu com a sentença, Sócrates observou que a pessoa justa não poderia ser transformada em injusta pelo mero veredito de outras pessoas. Justiça não é passível de ser dada nem removida — só pode ser um estado da alma. Nesse sentido, os criminosos sagrados de Sócrates, Jesus, Martin Luther King Jr. e outros que transgrediram as normas do tempo e do espaço locais são figuras heróicas porque agiram a partir de uma visão moral ampliada que, subsequente, expande a visão de toda a tribo.

As pessoas comuns costumam ser convocadas em algum momento decisivo a cometer um ato por meio do qual possam situar-se num relacionamento com as possibilidades humanas de mais amplo alcance. Nessa fronteira é possível que se encontrem bastante sozinhas, mal compreendidas, carentes de recompensas, mas fazem o que têm de fazer para que possam vir a ser completamente fiéis a si mesmas. Nesses instantes, quando o indivíduo se coloca no limite de seu medo, ele representa algo universal e, por meio do impulso heróico, pode alçar o espírito humano a novas altitudes.

Agora precisamos considerar duas questões: o que constitui a jornada heróica típica? Qual é seu significado psicológico?

A jornada heróica

Nenhuma lenda isolada poderá conter todos os motivos da jornada acima descrita, mas todas irão ilustrar pelo menos um aspecto. Por exemplo, o herói sempre é "chamado", embora no início possa não entender que foi chamado, ou sequer desejar ter sido convocado. Odisseu, por exemplo, fingiu ser louco para evitar manter a expedição contra Tróia. Lançou sal em sua terra ao ará-la, mas quando seus filhos lhe foram colocados à frente do arado e ele teve de se valer de seu juízo racional para salvá-los, foi então arrastado para cumprir seu destino.

O chamado ou convocação representa a necessidade de que um valor mais antigo, pessoal ou tribal, seja superado. Raramente o caminho é nítido, e certamente nunca é fácil. O herói tem de persistir diante do maior obstáculo que é sua própria letargia, seu medo e seu desejo de voltar para casa.

Às vezes, o herói recebe uma ajuda crítica de outra pessoa, uma velha bruxa, um gnomo na floresta, um animal de ajuda, um conselho lembrado nas palavras de um parente mais velho, recursos aos quais recorrer do lastro da memória tribal. O caminho é pontuado com diversas tentações: os demônios da dúvida, da esperança de um caminho mais fácil, as seduções da riqueza, do poder e do hedonismo. Em sua longa viagem de volta para Ítaca, Odisseu teve de arrancar seus homens da Ilha dos Comedores de Lótus, cujos doces bagos diminuía as dores, e dos encantamentos de Circe, que os transformava em

porcos sensuais. Todas essas tentações faziam com que a tripulação esquecesse a viagem.

O herói dessas histórias costuma partir para uma aventura no mundo; às vezes a jornada é interna, quando o herói desce até as profundezas do inconsciente. Se ele sobreviver a esse mergulho — e, de maneira típica, muitos dos que o precederam não o conseguiram — e à batalha com o monstro que estiver aguardando por ele no fundo, então será capaz de empreender a

subida e ser transformado. Essa transformação constitui uma experiência de morte e renascimento. Quem a pessoa foi, como era seu mundo consciente, não existe mais. Tudo foi transformado.

Essas lutas freqüentemente deixam marcas de dor na pessoa. Lembremo-nos dos ferimentos de Cristo, Wotan e Odisseu, por exemplo, feridas por meio das quais foram posteriormente reconhecidos como heróis. As dores aceleram a consciência e, como podemos lembrar do mito do eterno retorno, são o conflito necessário para a ampliação do campo consciente. Costumam existir signos desse novo estado — um pote de ouro, a mão da bem-amada, um novo lugar para se viver — mas estes são apenas os vestígios externos de um relacionamento modificado da alma com o cosmo.

O herói alcança um novo plano de consciência do possível e um novo tipo de relacionamento com a tribo e os deuses. Como os signos dessa mudança são irrelevantes para o valor da transformação da consciência, são troféus que precisam ser vistos por um ângulo metafórico. Uma busca pelo troféu em si seria mero materialismo, seria ir atrás de um ícone em vez do deus, seria perder de vista o que realmente importa. Embora a jornada do herói possa assumir a forma de aventuras externas, o objetivo é a transformação interna. Embora as aventuras heróicas de nossa memória tribal possam tomar alguma forma exterior, os mesmos motivos da convocação, da descida, da luta, do ferimento e do retorno fazem parte da vida cotidiana de cada pessoa. Discernir que cada um de nós faz parte de um rico padrão, e reconhecê-lo no dia-a-dia, é resgatar o princípio da profundidade.

O significado psicológico da jornada

Tom Stoppard escreveu um texto interessante para teatro, há alguns anos, e intitulou-o *Rosencrantz and Guildenstern Are Dead*. Conhecemos os nomes Rosencrantz e Guildenstern do *Hamlet*, onde se referem a papéis de

mínima importância. Na versão de Shakespeare, Hamlet é sem dúvida o herói trágico que é chamado e depara com imensa resistência interior contra cumprir o dever de vingar seu pai. Por fim, ao término da peça mais longa escrita por Shakespeare, Hamlet supera sua letargia e age. No ínterim, as rápidas passagens de Rosencrantz e Guildenstern são concluídas com a simples menção de que estão mortos — o que não tem importância se a peça se chama *Hamlet*, mas é muito importante se a pessoa está num espetáculo

que se chama *Rosencrantz ou Guildenstern*.

Stoppard trabalha na idéia de que cada um de nós é lançado na trama de um grande drama, no qual talvez estejamos seguindo um roteiro incerto mas em que, de certo, somos chamados a ser os protagonistas. O término do texto é certo: morremos. Mas o significado da peça de Stoppard deriva de como, de que maneira o protagonista pode tornar-se consciente e fazer escolhas heróicas. Certamente as figuras gêmeas de Stoppard pertenceram ao molde anti-heróico enquanto vagueiam pelo incerto enredo de suas existências, sem clareza a respeito de quem são ou do que está acontecendo, de vez em quando interrompidos por um sujeito chamado Hamlet, que cruza o palco onde os dois estão imbuídos de sua própria importância.

Rosencrantz e Guildenstern são protótipos dos indivíduos modernos, os quais, carentes de qualquer sentimento de sua estatura heróica, de um *mythos* que os sustente, vagueiam de idéia em idéia, de impulso em impulso, mudando morosamente de canal na esperança de encontrar alguma coisa melhor para assistir.

Em cada um de nós há um Hamlet, à deriva entre as correntes de ambivalência que se cruzam, e um Rosencrantz ou Guildenstern. Em cada um de nós há o arquétipo do herói, a capacidade de fazer frente ao desafio da vida. Se contamos com um herói externo, é só para nos lembrar de nosso imperativo particular. Nos atos de outrem — daquele que escala a geradora de transformações, que traz beleza ao mundo — somos encosta insuportável, que descobre uma nova vacina, que dá voz a uma idéia relembrados de nosso próprio chamamento, de nossa vocação heróica.

Certamente a única medida pela qual poderemos ser julgados no final, pelos outros como por nós mesmos, é o grau em que acolhemos o imperativo e a ele respondemos, o imperativo de nos tornarmos quem somos diante de todas as forças que nos poderiam deter. As histórias dos heróis podem nos

inspirar e guiar, mas cabe a cada um responder ao seu próprio chamado, individualizar-se. Como diz a antiga parábola Zen, "estou procurando o rosto que eu tinha antes de o mundo ser criado." Por todos os cantos encontram-se aqueles que, em silêncio, a cada dia, respondem a esse chamamento, cuidando de seus filhos, indo trabalhar em empregos desgastantes mas necessários, lutando com as próprias dúvidas e o medo. Essas pessoas, cada qual no anonimato de suas trajetórias, são mais dignas de admiração que as

celebridades; as outras pessoas heróicas não deveriam nos fazer desviar de nosso rumo próprio, antes deveriam nos fazer lembrar dele.

O motivo essencial e recorrente da busca do herói implica em uma viagem, da inconsciência até a conscientização, das tenebrosas profundezas até as altitudes luminosas, da dependência à auto-suficiência. Essa força, essa energia configuradora (que é o que constitui o arquétipo), busca destronar a dominação imposta pelo caos, as doces seduições da inconsciência, e atingir uma diferenciação ainda mais elevada.

Toda manhã dois gremlins de sorriso escarninho sentam-se ao pé da cama. Um se chama Letargia e o outro, Medo. Cada um deles teria a maior satisfação em nos comer vivos. Praticamente não importa nada o que foi feito ontem para combatê-los, pois retornam diariamente com renovado interesse em se apossar de nossa alma. A energia disponível para lutar com eles é uma parte essencial do arquétipo do herói. É assim que podemos ver então como universal o drama do herói, pois cada um de nós enfim reconhece a sutil sedução dos confortos, e os medos que paralisam, como o olhar da Medusa. A nossa jornada de vida é uma série de derrotas nas mãos desses demônios, uma convocação diariamente refeita para combatê-los e desempenhar o papel do protagonista no drama de nossa vida.

O clássico de Joseph Campbell, *O herói de mil faces*, documenta a ubiquidade do que ele considera o monomito do herói. Esse mito central parece ter três estágios: partida, iniciação e retorno. O estágio da partida aparece quando a pessoa é expulsa de sua comunidade ou desligou-se do antigo regime. Nesse momento, é obrigada a peregrinar por terras desconhecidas. Descidas, subidas, ferimentos, iniciam o neófito nos mistérios da natureza e do relacionamento. O retorno raramente é para a antiga terra, e nunca mais para a velha psicologia. Se fosse seria então o retorno que tornaria toda a jornada algo apenas óbvio, aniquilando a ampliação da consciência. Em

vez disso, o retorno implica em refazer o círculo novamente, mas em nível superior. Nesse sentido, a imagem informativa do motivo da busca não é um movimento linear de avanço perene, só para a frente, mas sim um movimento evolucionário em espiral. Essa viagem diferencia necessariamente uma pessoa, desenvolve um novo ser que pode não ser mais reconhecido pela antiga tribo ou pelos velhos valores. O herói deve suportar o fardo da solidão e da culpa e, como Jung observa, deve dar algo em troca:

A individuação alija o indivíduo da conformidade pessoal e, com isso, da coletividade. Essa é a culpa que o individuando deixa em seu rastro para o mundo, e essa é a culpa que deve empenhar-se em redimir. Ele deve oferecer um resgate em lugar de si mesmo — quer dizer, deve contribuir com valores que sejam um substituto equivalente para sua ausência da esfera pessoal coletiva.¹¹²

Dessa maneira, vemos como o imperativo heróico convoca-nos a todos pois não é só o indivíduo que assim é criado, como tal pessoa se torna um tesouro para a tribo. Há muitos que consideram que a individuação é uma forma de preocupação narcisista. Em lugar disso, a pessoa ampliada, que empreende a busca e dela regressa, serve a tribo por meio do desafio, da redenção e do revigoramento.

O arquétipo da jornada é a formalização da força vital, ou seja, a ativação e a canalização da libido rumo a maior desenvolvimento. O maior risco que uma pessoa irá jamais encontrar é a sutil sedução do inconsciente, o anseio de permanecer no âmbito do que é conhecido e confortável. Jung descreve da seguinte maneira essa pessoa:

Ele sempre imagina seu pior inimigo à sua frente e, no entanto, o inimigo que carrega está dentro de si mesmo — no anseio letal pelo abismo, na ânsia de afogar-se em sua própria fonte... A tendência regressiva tem sofrido a consistente oposição, desde os tempos mais primitivos, da parte dos maiores sistemas psicoterapêuticos que conhecemos como as religiões. Estas buscam criar uma dimensão consciente autônoma, levando a humanidade a desmamar e afastar-se do sono de sua puerilidade.¹¹³

Se for verdade que os grandes mitos e as instituições geradoras de mitos buscaram ativar e canalizar a libido da pessoa, então a erosão dessas

¹¹² "Adaptation, Individuation, Collectivity," *The Symbolic Life*, OC 18, §

¹¹³ *Symbols of Transformation*, OC 5, § 553.

poderosas imagens de direcionamento atua como um abandono psicológico. De modo que somos obrigados a ser ainda mais conscientes de nosso desenvolvimento como uma tarefa que, no mais das vezes, deveremos executar em silêncio e solitariamente.

O "anseio letal pelo abismo" de que fala Jung é o gremlin escarninho chamado Letargia. O outro, chamado Medo, é natural ao humano frágil que trabalha tão arduamente para conquistar sua parcelinha de segurança e no fim

só encontra uma armadilha em que a força vital se torna estultificada. Crescer e individuar-se obriga o sujeito a rejeitar essa medida de segurança e a se lançar no desconhecido. Jung se expressa dramaticamente a esse respeito:

O espírito do mal é o medo, a negação... ele é o espírito da regressão, que nos ameaça manter cativos da mãe, dissolvendo-nos e extinguindo-nos no inconsciente... Para o herói, o medo é um desafio e uma incumbência, porque só a audácia pode libertar do medo. E, se o risco não for enfrentado, o significado da vida será de alguma maneira violado, e todo o futuro estará condenado a um imobilismo sem esperanças, a uma cinza estéril cuja única fonte de luz serão os fogos-fátuos.¹¹⁴

São estas, portanto, as duas grandes idéias que os ocidentais contemporâneos devem ter em mente — o eterno retorno e a jornada do herói. Devemos ser conscientes delas ao máximo, cada qual com seu lugar em nossa vida, porque não nos encontramos sustentados por uma tradição mitológica que ative esses imperativos, canalize a libido e faça a mediação do horror e da maravilha nelas contidas. As pessoas que pertencem a tradições que lhes oferecem imagens da Grande Mãe estão sendo apoiadas pelos "grandes ventos que cruzam os céus." Nós não.

Talvez a respeito de nenhuma outra questão sejamos mais neuróticos, ou seja, internamente cindidos, do que quanto à dimensão de nossa mortalidade. A cultura que desenvolvemos é dedicada à aquisição, é movida pelo complexo do poder como combustível e sustentada pela força da negação. A mortalidade é a quintessência da perda pessoal, fato perante o qual estamos totalmente impotentes, e que, no final, não será negado. Nesse sentido, a mortalidade serve como a afronta máxima à cultura ocidental e, por isso, chamamos as intervenções médicas atuais de "medidas heróicas", como se a morte fosse o inimigo.

¹¹⁴ Ibid., § 551.

A tradição tibetana considera há muito tempo as transições entre vida, morte, período pós-vida, período de renascimento, como um *bardo*, ou seja, época de revelações, transformações da consciência. Nessa tradição, a meditação diária sobre a própria mortalidade é entendida não como morbidez, mas como trabalho da alma. Quanto mais a alma trabalha, maior será a capacidade de transformação da consciência. Quão distante essa mortalidade conscientizada parece diante da abundância de preocupações neuróticas do

modernismo. Entretanto, perceber nossa vida individual como um pedacinho do mosaico, uma centelha do grande fogo, uma gota do oceano cósmico, não é negar o indivíduo, e sim relocalizá-lo em seu contexto divino.

Para uma era de peregrinadores, essa relocalização é a volta definitiva ao lar. O secretário de guerra Edwin Stanton deve ter sentido algo parecido com isso no momento em que Lincoln falecia, pois disse: "Agora ele pertence às eras."¹¹⁵ A memória da Grande Mãe, seu ciclo de sacrifício, o grande círculo, o eterno retorno, servem tanto de destino como sina, para todos os humanos. Os que conseguirem assimilar essa imagem em seus ossos terão transcendido uma boa parte da alienação que caracteriza a nossa cultura.

A outra grande idéia, a da jornada do herói, lembra-nos a contraverdade, quer dizer, que a pessoa serve melhor o mistério final da natureza tornando-se individuada. O paradoxo é que a pessoa deve ser englobada pelo grande círculo e ao mesmo tempo encarnar-se aqui, com a finalidade de diferenciar-se e desenvolver-se. Nesse processo, a tribo é servida e, de maneiras que podemos tão somente hipotetizar, o divino também é servido.

É uma insensatez identificar cada uma dessas grandes verdades com papéis relativos aos gêneros, pois tanto os homens como as mulheres fazem parte do mesmo ciclo universal e têm o mesmo imperativo de individuar-se. Tanto eles como elas, é óbvio, têm sido limitados por ideologias de papéis exclusivos de cada gênero, o que tem tido como resultado magoá-los no corpo e na alma.

Pode ser inquietante sentir os ventos da liberdade existencial, da solidão, do terror, mas é nesse clima que as escolhas são feitas. A condição moderna é a do desenraizamento, da pendulação entre ideologias da adoção de modas e modismos, compondo um arco que abre do tédio até a depressão, mas o

¹¹⁵ Noah André Trudeau, *Out of the Storm*, p. 226.

significado desses dois eternos padrões mitológicos está ali para ser acolhido de forma individual.

Cada um de nós está obrigado a sofrer, a meditar sobre — e encarnar — nossa experiência ímpar do ciclo de sacrifício-morte-renascimento e, igualmente, a desembaraçar-se dos gremlins da letargia e do medo, para assim tornar-se aquilo que a natureza tão misteriosamente ofereceu. Depois de termos assumido essa incumbência singular e também absoluta de nos

tornarmos protagonistas do nosso próprio drama existencial, então estamos vivendo numa dimensão heroica. Embora possamos até admirar outro herói, não precisamos dele para viver nossa satisfação vicária. No *Galileo* de Bertold Brecht há duas personagens que expressam essa percepção:

Infeliz é a terra que não tem heróis.

Não, infeliz é a terra que precisa de heróis.¹¹⁶

O poeta Rilke resumiu de modo eloqüente tanto o nosso perigo como a nossa promessa em seu quarto "Soneto a Orfeu":

Você foi escolhido, você que é são e íntegro...

Não tenha medo de sofrer, de dar

o seu peso de volta ao peso da terra;

as montanhas são pesadas, os mares são pesados.

Até mesmo as árvores que vocês plantaram na infância

tornaram-se muito pesadas há muito tempo —

hoje você não poderia carregá-las.

Mas pode carregar os ventos... e os espaços abertos.¹¹⁷

COMER O SOL

A produção espontânea de mitos

Jung notou que a psicologia era a última criação das ciências sociais modernas a ter aparecido porque sua tarefa e intuições tinham sido antes prerrogativas dos mitos.

Os fundadores da psicologia profunda moderna, entre eles Freud e Jung, foram psicodinâmicos em seus pressupostos e métodos. No entanto, pesquisas recentes indicam que só 10% dos terapeutas dos Estados Unidos identificam-se

¹¹⁶ *Galileo*, cena 13.

¹¹⁷ Trad. de Robert Bly, ind Robert Bly, James Hillman e Michael Meade, eds., *The Rag and Bone Shop of the Heart*, p. 100.

como fundamentalmente orientados pela psicodinâmica. Diante da ânsia moderna de quantificar praticamente tudo, a maioria dos terapeutas preferiu adotar a modificação de comportamentos, a reestruturação cognitiva, ou a intervenção farmacológica. Embora todos estes métodos tenham seus méritos, atraem esse grande contingente porque podem produzir resultados quantificáveis e focalizar sua atenção terapêutica na solução de problemas a curto prazo, na resolução de crises, e na adaptação. Não lidam com a questão

da transformação, que é um trabalho a longo prazo, intenso, não quantificável, perigoso de iniciar.

Muitos críticos desmascaram os alicerces científicos das terapias psicodinâmicas e há quem as chame de pseudo-religiões. Nenhuma dessas acusações deveria ser negada, embora precisem ser reformuladas. A psique funciona na linguagem simbólica, e até mesmo conceitos científicos arriscam-se à antiga heresia da literalização. Precisam ser entendidos como símbolos que são, ou seja, imagens que sinalizam para mais além de si mesmas na direção de movimentos da alma. Esses termos são metáforas, pontes para o desconhecido, e só aqueles que nunca experimentaram o diálogo com seu próprio inconsciente seriam capazes de falar o contrário.

As terapias psicodinâmicas apareceram porque houve a erosão dos grandes mitos e das instituições mantenedoras dos mesmos. Embora exista uma miríade de patologias e manifestações sintomáticas, como se pode verificar nas listagens da bíblia DSM-IV, que não reagem ao trabalho de profundidade, a ferida básica do indivíduo moderno é geralmente uma ferida em sua alma. Depois de despencar do teto da catedral medieval, ele afundou num abismo. A psicologia profunda é um processo por meio do qual a psique fraturada pode curar-se, por meio do qual podemos conseguir um mito pessoal para suplantar a falência das ideologias culturais. Não é um dogma, mas sim uma metodologia que busca facilitar o encontro de cada um com seus poderes internos de transformação. Não é uma Nova Era, é a Antiga, tão antiga quanto os arquétipos.

A abordagem profunda da psique obriga a testemunha séria a registrar assombro e trepidação perante o poder dinâmico do inconsciente. Os gregos expressavam seu respeito ao dramatizar uma Medéia tão possuída pelo deus que era capaz de matar os próprios filhos, ou como um homem tão inteligente quanto Édipo poderia não saber a mais simples das coisas, sua identidade

pessoal, ou ainda como Clitemnestra conseguia ser, ao mesmo tempo, mãe enlutada, articuladora política, adúltera e vingadora, quando lançou uma rede sobre o marido Agamemnon e o esquartejou.

O profissional de psicologia profunda vê-se obrigado a questionar incansavelmente o funcionamento da psique, indagando como um sonho pode entrelaçar fragmentos tão díspares e tecer uma crítica tão contundente da vida consciente, como o ego se deixa tão facilmente seduzir e ouve só aquilo que

quer ouvir. E igualmente o analista pondera sobre o poder da psique para curar-se e sobre o movimento inerente rumo à totalidade que é capaz de sobreviver aos traumas mais horrendos. Essa reverência assombrada diante do mistério é a experiência diária do analista, ou de qualquer pessoa que acompanhe seriamente o trabalho da alma.

Dizem que, em média, gastamos seis anos de nossa vida sonhando. Essa façanha prodigiosa faz parte do intento teleológico da psique. Os sonhos são a rota íntima de saída da alma e constituem o processo gerador de mitos em cada pessoa. A rica tessitura de detalhes, a "transgressão" da lei de tempo e espaço vigente na vigília, o poder de síntese de novas combinações, as abundantes alusões a experiências anteriores, são todos aspectos conhecidos do estudioso de sonhos. Sempre misterioso e ineditamente surpreendente, em geral enigmático, trabalhar com sonhos vincula-nos de modo irremediável com o mistério. Se temos condições de acompanhar os sonhos durante certo período, eles efetivamente indicam movimentos, mostram sem sombra de dúvida como a pessoa está trabalhando com suas questões pessoais e resolvendo-as. A soma desses sonhos constitui um épico heróico no mínimo tão formidável quanto os produzidos por Homero ou Dante. A descida até o mundo inferior está aí, os monstros temíveis, o imenso cartel de personagens, as batalhas titânicas — ou seja, o próprio conteúdo dos mitos.

Outras formas de descida ao mundo inferior produzem material mítico similar. Freud trabalhou principalmente com histéricos ("distúrbios somatofórmicos", no linguajar atual), e Jung primeiro tratou de esquizofrênicos. Ambos descobriram que aqueles que a medicina tinha segregado em depósitos especiais eram pessoas com histórias para contar. Mereciam respeito e esforço para serem entendidos. O terceiro volume das Obras Completas de Jung, *A psicogênese da doença mental*, é um registro de seu empenho para interpretar o significado que ainda poderia ser encontrado na mente desorganizada. Jung

discerniu, na primeira década deste século, o que Silvano Arietti descreveu várias décadas depois:

Quando a dor é tão intensa que não tem mais acesso ao nível da consciência, quando os pensamentos são tão dispersos que não são mais compreendidos pelos outros, quando os contatos mais vitais com o mundo são desligados, mesmo assim o espírito do homem não sucumbe e a ânsia de criar pode persistir. A busca, o apelo, a angústia, a revolta, o desejo, podem estar

todos lá e ser reconhecidos nas brumas da tempestade emocional do paciente esquizofrênico e no destroçar de suas estruturas cognitivas.¹¹⁸

Até mesmo o termo *esquizofrenia*, como *mito*, *trágico* e *herói*, foi trivializado, como quando alguém diz "sinto-me esquizofrênico", para informar que está ambivalente. Numa dimensão coletiva, a perda do centro de uma civilização gera nela um estado de anarquia, a derrocada da ordem central por facções rebeldes. (Lembramos Yeats: "As coisas se fragmentam, o centro não permanece mais, a anarquia está à solta no mundo".)¹¹⁹ Individualmente, a perda do centro, ou seja, do ego com sua capacidade de processar informações, junto com a perda da energia afetiva, constitui — quando vivida em sua forma extrema — a doença chamada esquizofrenia. (Na primeira década deste século, o diretor de Jung, dr. Eugen Bleuler, cunhou o termo para substituir a expressão *dementia praecox*, "loucura precoce", assim chamada por causa do surgimento tipicamente precoce da doença, por oposição da *dementia senilis*.)

A etiologia da esquizofrenia ainda é um mistério, mas existe um consenso em torno da presença de um fator etiológico de natureza bioquímica. Embora existam medicamentos que reduzem a severidade dos sintomas, não existe cura conhecida. Episódios graves podem ser cíclicos, ou ocorrer apenas uma única vez em toda uma vida, ou ainda esse distúrbio pode tornar-se crônico. De qualquer modo, a pessoa sofre de uma desorientação semelhante à experimentada pelos modernos que perderam sua ligação com o mito. As lentes estilhaçadas, então, tornam o mundo um local tão bizarro e ideocêntrico que resulta em extremo isolamento ou o repúdio público. A noção de que os produtos de uma mente tão desregrada pudessem ter significado, servir a

¹¹⁸ Arietti, *Interpretation of Schizophrenia*, p. 14.

¹¹⁹ Ver acima, nota 17.

alguma função teleológica, originou-se em Jung e foi adotada por outros espíritos audaciosos, como R. D. Laing e John Weir Perry.

Talvez o esboço mais proveitoso da esquizofrenia para os nossos propósitos seja descrevê-la como uma família de distúrbios caracterizados por perturbações profundas do pensamento, do sentimento, da percepção e da identidade. As perturbações do pensamento são evidenciadas nas deduções impróprias, a partir da experiência, e/ou sistemas delirantes. As perturbações

afetivas resultam em profunda ambivalência, em excessiva oscilação do humor, em recuos depressivos para dentro de si mesmo, e numa sensação generalizada de alienação. As perturbações da percepção se manifestam em visões ou alucinações. As percepções da identidade, talvez o fator mais grave de todos, indicam um centro que não se sustenta, um ego que não consegue mais interpretar e integrar os conteúdos das experiências interna e externa.

Uma boa analogia da experiência esquizofrênica pode ser encontrada numa comparação com a vida onírica. Todos nós sonhamos, e depois de acordar vamos para o trabalho, ou fazer alguma outra coisa. Podemos comentar que tivemos certo sonho, ou podemos ignorá-lo. A vida segue mais ou menos igual. Mas o esquizofrênico acorda num mundo em que o sonho ainda continua se sonhando: o ego não é forte o suficiente para diferenciar entre as realidades interna e externa.

A psique costuma trabalhar rumo a metas que são misteriosas à luz da consciência do ego, embora significativas à compreensão da alma. Às vezes, sentimos isso em sonho, às vezes no afeto de um complexo ativado que se apodera do ego. Mas, em todos os casos, inclusive na experiência da esquizofrenia, a psique está trabalhando. Como afirma H. G. Baynes:

É simplesmente um fato (que pode ser verificado por qualquer um que estude os desenhos de esquizofrênicos) que esses pacientes tendem a produzir alguns desenhos-chave, nos quais símbolos diagramáticos têm papel de destaque; subsequente, estes são usados com eficácia no desenvolvimento do drama simbólico.¹²⁰

Os produtos da alma em turbilhão podem não ser arte no sentido tradicional, mas o que há de comum entre o artista e o esquizofrênico é que ambos aproximam-se das camadas profundas da psique, de abismos essencialmente inacessíveis à razão ou à linguagem discursiva, visíveis somente

¹²⁰ *The Mythology of the Soul*, p. 92.

em imagens simbólicas que apontam para mais além de si mesmas, na direção do mistério.

O artista, cujo protótipo mítico foi Orfeu, tem a necessidade e a coragem de descer até o mundo inferior, de comungar com as forças que ali existem, e então retornar ao mundo superior com canções, histórias ou imagens, que são frágeis recordações da perigosa jornada. Já o esquizofrênico permanece nesses estratos profundos, seduzido, hipnotizado pelo conteúdo dinâmico das profun-

dezas, e os resíduos dessas vivências que chegam até nós parecem não canções, mas sintomas, não o trabalho integrado da arte, mas peças de conteúdo fraturado. (Lembro a observação de Dali de que a diferença entre ele e um louco é que ele não é louco.)

Acompanhar a viagem alucinógena do esquizofrênico é chegar perto dos misteriosos meandros da psique e observar diretamente poderes formadores de símbolos. Nesses encontros, aproximamo-nos do cerne da vida psíquica o mais perto que o intelecto ou o conceito pode nos levar. Com suas demonstrações de respeito pelos sonhos e visões, os antigos sabiam disso. O que observamos no mito, no sonho e nas produções em imagem dos esquizofrênicos levam-nos mais perto dos processos fundamentais de nosso universo interior.

Antes de examinar os desenhos que brotam das vivências esquizofrênicas, façamos uma revisão do caráter do que chamaríamos de trabalho mítico. Para o artista, o trabalho mítico expressa simbolicamente uma verdade emocional; para o esquizofrênico, a imagem é a verdade emocional, ou seja, contém um literalismo que não é verdade para o artista. Este manipula as imagens, cores, formas, palavras ou sons; o esquizofrênico é manipulado pelos materiais com os quais trabalha. O artista pode diferenciar entre os níveis da verdade simbólica. Dante, por exemplo, empregava conscientemente a metáfora do arquétipo da descida-subida em quatro níveis diferentes de significado. O esquizofrênico vive todos os níveis simultaneamente. Por exemplo, um homem pode se considerar o imperador de Roma e explicar sua precária circunstância atual de vida como um lapso momentâneo da sorte, ou um equívoco no entendimento dos laiaios. Que ele ser rei é uma compensação para as circunstâncias miseráveis em que vive não é algo que compreenda; ele vive essa dimensão inconscientemente, uma vez que é possuído por esses conteúdos. Um Dante ou Dali pode empregar consciente ou inconscientemente

um motivo arquetípico, mas a experiência do esquizofrênico é imediata e idiossincrásica.

As descobertas de Freud apresentadas em seu *Interpretação dos sonhos* são úteis quando se considera a natureza do trabalho mítico. Nos sonhos, o inconsciente condensa eventos aparentemente aleatórios numa epifania concisa e de sentido íntimo. O inconsciente subverte a orientação do ego para pessoas, lugares e tempos; fala por meio de imagens afetivamente carregadas

e não através de conteúdos cognitivos. Essas imagens corporificam o significado nas metáforas e nos símbolos.

Às descrições freudianas do trabalho com os sonhos, Jung acrescentou a idéia do inconsciente coletivo, no qual as imagens são comuns não só à vida de cada um, mas também à do universo. Ele também percebeu que os sonhos não eram só desejos vicariamente satisfeitos, porém, muitas vezes, comentários espontâneos do Si-mesmo a respeito da vida do sonhador. De acordo com Jung, os sonhos podem ser não só teleológicos, promovendo as metas da consciência e da completude, mas também estão em busca de compensações para as unilateralidades das adaptações conscientes. Dessa maneira, são dotados de propósito e capazes de efetuar correções, desde que, é óbvio, a pessoa possa assimilar conscientemente a mensagem.

Na mesma medida que a psique é atemporal e abarca todas as coisas humanas, devemos reconhecer e admitir que as vidas que construímos são parciais, contidas pelo tempo e fragmentárias. Se pendemos à direita privilegiando as escolhas conscientes, a psique nos arrasta para a esquerda a fim de nos centrar. Os sonhos, por conseguinte, confrontam-nos com nossas vidas não-vividas, não com o que somos, mas com o que poderíamos nos tornar; não com o que fizemos, mas com o que não conseguimos realizar. Quando discernimos a natureza e o motivo do trabalho onírico, podemos igualmente perceber o mesmo processo em funcionamento no trabalho mítico. Já se disse que o sonho é a mitologia da pessoa e que o mito é o sonho de uma tribo. Ambos originam-se espontaneamente das profundezas e confirmam as atividades de auto-regulação do psiquismo. Da mesma forma que os sonhos fazem parte do corretivo teleológico exercido pela psique individual, dando continuidade à misteriosa missão da natureza no íntimo de cada um de nós, também os mitos, procedendo das mesmas camadas abissais, contêm o corretivo teleológico da alma. Ao aceitarmos a premissa de que os sonhos têm

sentido, podemos compreender que o trabalho dos esquizofrênicos seja significativo, não só no contexto de vida de cada indivíduo, mas também em termos da vida da tribo, posto que cada pessoa é um portador do universal.

Nas próximas páginas estaremos examinando os desenhos realizados por dois pacientes diagnosticados como esquizofrênicos. Os dois tinham menos de vinte anos nessa época, e haviam freqüentado a escola até que seu processo de pensamento tomou-se desorganizado e ineficaz.

A borboleta de ferro

Os dois primeiros desenhos foram feitos por uma moça de 17 anos a quem chamarei Susan. Era filha de uma família de classe média sem qualquer histórico anterior de distúrbio mental. Teve uma educação normal em que existiam apenas as tormentas usuais da adolescência. Embora tivesse experimentado maconha, não apresentava história de vício em drogas. Tinha começado a ouvir vozes na escola ainda, vozes que lhe diziam que tinha dons especiais de compreensão e intuição, e que o mundo iria beneficiar-se desses talentos. Então, um dia saiu andando e se meteu no meio de uma via expressa de quatro pistas, a caminho de visitar o então presidente Carter para expor seus planos para a paz mundial. Foi recolhida por policiais e levada até o hospital psiquiátrico local, avaliada, medicada e internada num confinamento involuntário de 21 dias.

Muito compreensivelmente, Susan percebia a vida hospitalar como uma forma de encarceramento. Embora percebesse que alguma coisa estava seriamente errada, queria mais que tudo ser solta para voltar para os pais. Além de passar por terapia em grupo e tomar remédios, era semanalmente visitada três vezes por sua psicoterapeuta. Conversava de maneira relativamente coerente, embora persistisse seu delírio de grandiosidade, e ela concordava de bom grado em expressar seus sentimentos na forma de desenhos. Usando canetas coloridas ela desenhava uma série de figuras que identificava como "a borboleta de ferro". O desenho que mostramos na página seguinte é típico.

Susan sentia-se atraída pela imagem da borboleta de ferro porque ecoava suas vivências pessoais. Ela não sabia conscientemente que uma das raízes etimológicas da psique é, de fato, "borboleta", muito possivelmente porque, como a alma, a borboleta é obrigada a atravessar estágios de

transformação antes de alcançar beleza final, frágil e fugaz, que é seu destino. Ao mesmo tempo, essa criatura esvoaçante e frágil está circunscrita ao mundo arcaico, férreo. As imagens de Susan são arquetípicas e ela não tem a menor percepção consciente de seu significado mais profundo. As palavras escritas na borboleta expressam a cisão que sente — esperanças de "paz e amor" numa parte, vazio e solidão na outra.

Esses sentimentos irão aparecer em qualquer adolescente que você

"apertar", mas o contexto geral no caso de Susan, como vemos no canto superior direito, é estar contida dentro de um "bloco de gelo", a imobilização do movimento psíquico. Em seu centro vemos a esperança de um desenrolar favorável do processo — "eu como pessoa forte" — mesmo que a borboleta tenha uma expressão lacrimosa, esteja chorando. Ela é capaz de expressar bastante bem suas tensões e as cisões que sente são identificáveis. Eis aí um bom sinal, pois aquelas partes da psique que podem ser identificadas, com as quais se pode manter diálogo, serão em última análise integradas. Acima de tudo, o tema da quaternidade é comum aos seus desenhos; arquetipicamente, esse número sugere a totalidade, quer dizer, a integração dos opostos.¹²¹

O desenho de Susan, que ela chamava de auto-retrato, estava repleto de dados míticos. Embora ela pudesse conscientemente denominar as tensões que sentia, o que servia de bom presságio de seu potencial de cura, ela também sentia um torpor profundo e a intensa atração da dimensão arcaica. Talvez fosse essa sensação da força de atração do inconsciente que causava seus vôos compensatórios de grandiosidade. A jornada universal do herói é evidente na luta da alma desta garota para integrar as partes separadas de sua experiência de vida, em sua busca de transcender os liames que a atavam ao mundo arcaico. Entretanto, a confluência de forças afetivas e bioquímicas havia exaurido sua energia vital e desestabilizado seu ego.

Na mata escura

Lembremos as primeiras linhas da descida de Dante ao inferno: "A meio caminho da jornada da vida, encontrei-me numa mata escura, depois de ter perdido o meu caminho." ¹²² Embora Susan ainda estivesse na adolescência, é

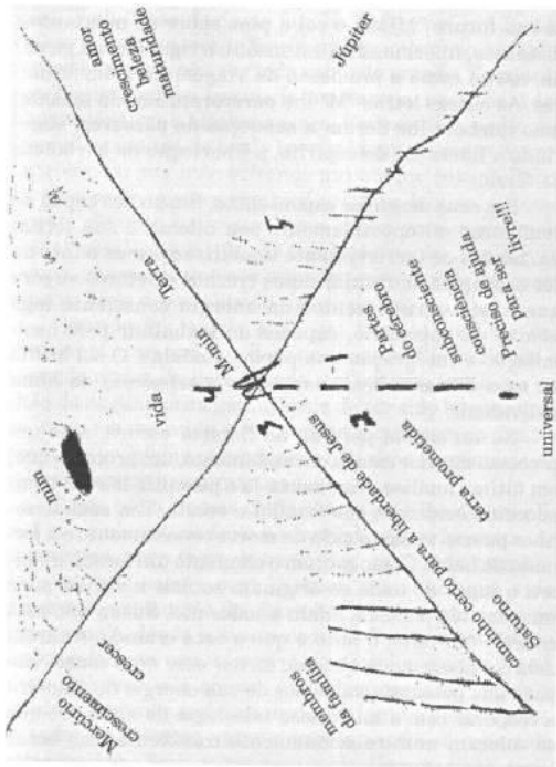
¹²¹ O axioma de Maria, na alquimia, vem à mente e é muitas vezes citado por Jung como paradigma do processo de individuação: "Um torna-se dois, dois torna-se três e, do três vem o uno como o quatro". (Veja, por exemplo, *Psychology and Alchemy*, OC 12, § 26.)

¹²² Dante, *A Divina Comédia*.

esse motivo arquetípico que ela ilustrou em outra série de desenhos, dos quais o da página seguinte é uma ilustração.

Quem conhece literatura ou mitologia, e estuda sonhos, rapidamente reconhecerá os motivos deste desenho. Susan coloca a si mesma — "M-mim", no centro de uma estrutura quadrada. Muitas e muitas vezes, a floresta e o oceano, de maneira primária que não deixa rastros, servem de símbolos arquetípicos para o inconsciente. Em sua descida, Susan fica perdida numa

floresta escura, depois de desviar-se de seu caminho. Ela conhece o poder das regiões inferiores, o mundo arcaico, e sabe que precisa de "ajuda para ser livre!" Recorre ao pensamento cristão como amparo (esquerda, embaixo) embora sinta o peso de Saturno, associado à depressão e ao estado de ânimo sombrio. Sem ter jamais ouvido falar de inconsciente coletivo, Susan ainda rotula essa parte de si mesma de "universal". A mata à esquerda contém "membros de sua família" (que em geral lhe davam apoio). Suas associações astrológicas variam da possibilidade de felicidade, tradicionalmente associada com Júpiter, à ajuda de Mercúrio, o traquinas.



Por um lado, constatamos como Susan está emaranhada no mundo arcaico da letargia adolescente, amplificada uma centena de vezes por sua cisão psicótica, e, por outro, os recursos disponíveis para "crescimento" e "maturidade". O quadrante superior representa seu futuro "MIM", o sol a pino sobre as montanhas distantes, informando a extensão e o rigor de sua jornada, assim como a promessa da viagem de transformação. As outras letras "M" lhe pareceram ser ela mesma, mas também lhe deram a sensação de pássaros, sugerindo a liberação do espírito, a libertação da borboleta de ferro.

Em seus desenhos espontâneos, Susan era capaz de configurar mitopoeticamente seu dilema e sua jornada. Sentia-se terrivelmente imobilizada, mas o fato de ter condições de rotular esses trechos e setores sugere que havia agrupamentos da energia consciente logo abaixo da superfície, capazes de trabalhar pela assimilação e integração das partes cindidas. O sol brilha no topo dessas montanhas, como a sabedoria da alma individual.

Susan estava perdida na floresta escura, mas um processo interior estava em andamento, um processo que, em última análise, iria libertá-la e permitir-lhe um bem-sucedido retorno à sua família e escola. Em seus desenhos pueris, vemos o ciclo da morte-renascimento e a jornada do herói. Como contém o elemento universal, e visitou o lugar de onde se originam sonhos e visões, suas imagens tão pessoais falam a todos nós. Susan não está criando um mito; o mito é que ela está criando. A tarefa dela é a mesma que a nossa:

tornar esse mito consciente para que possamos valer-nos de sua energia de maneira a cooperar com a misteriosa teleologia da alma. Os que se colocam num relacionamento consciente com essas imagens profundas, que apreendem o grande mistério nelas encarnado, encontram significado, por mais que sua vida externa possa ser empobrecida.

Comendo o sol

O segundo paciente, um garoto, também tinha 17 anos. Tinha nascido numa família onde o pai era da marinha, e passara sua infância inteira morando em diferentes bases navais, por todo canto do mundo. Enquanto sua família estava instalada na Europa, começou a ter alucinações que o

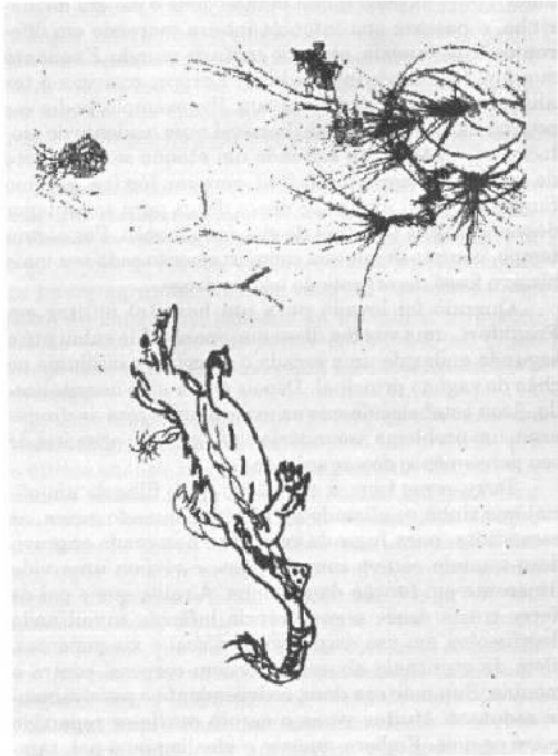
aterrorizavam. Por exemplo, podia ver seu pai morrendo de modo horrível num acidente de motocicleta, ou sua mãe sofrendo um ataque sexual. Perto da base onde morava era fácil comprar haxixe, e, como Susan, ele usou um pouco dessa droga para se proteger desses assaltos terríveis de sua imaginação. Por algum tempo, pensou-se que seu comportamento cada vez mais bizarro fosse decorrente do uso da droga.

Quando foi levado para um hospital militar em Frankfurt, uma voz lhe disse que voasse. Ele subiu até o segundo andar de uma escada e aterrissou incólume no chão do saguão principal. Depois de ter sido hospitalizado, ficou estabelecido que as experiências com as drogas eram um problema secundário e não a causa primária de seu pensamento desorganizado.

Terry, como iremos chamá-lo, era o filho de um oficial que tinha se alistado na marinha quando jovem, às escondidas, para fugir de casa. Sua namorada engravidara quando estava com 18 anos, e viviam uma vida itinerante em função da marinha. A raiva que o pai de Terry trazia desde a sua própria infância tumultuada degringolou em uso excessivo de álcool e xingamentos, além de eventuais abusos de ordem corporal contra o menino.

Sua mãe era doce, codependente e passivamente sedutora. Muitas vezes o garoto sentia-se repartido entre os dois. Embora amasse e idealizasse o pai, também sentia que ele era opressor e tinha ódio de si mesmo. As alucinações de que padecia com respeito à morte do pai expressavam o que ele não agüentava conscientizar. Da mesma forma, o porto seguro e doce na família era a mãe, que não só servia de refúgio para o adolescente que estava despontando, como também era seu amor secreto. As implicações deste

possível drama edipiano eram excessivas para uma assimilação consciente e, por isso, cindiram-se e voltaram então como material fantasioso.



Terry também logo concordou em desenhar. O nível de sua desorganização era muito maior que o de Susan, de modo que seus desenhos eram mais fantásticos e, em geral, ele não demonstrava a capacidade de falar sobre eles com alguma coerência. Sua fala costumava assumir a forma de uma "salada de palavras", e suas visões eram de teor cósmico. Ele visitava outros planetas e ouvia os deuses; suas fantasias tinham uma qualidade de "Guerra

nas Estrelas". Dos muitos desenhos que realizou, o que reproduzimos na página anterior chamou-me a atenção por sua capacidade de ilustrar o dilema que vivia, seus processos psíquicos e a natureza arquetípica de suas vivências. O original, colorido, impressiona por sua dramaticidade e capacidade de mobilizar quem o vê.

Quando examinamos esse desenho devemos ter em mente que nosso interesse não é estético em si. Quanto mais simples e espontâneo é o desenho,

mais temos condição de observar o processo inconsciente em toda a sua imediatez. Joseph Campbell lembrava-nos em que consiste esse tipo de obra mítica:

Deve-se compreender que os sinais e signos fragmentários significam que (o) paciente, totalmente fora de contato com maneiras racionalmente estruturadas de pensar e comunicar-se, está tentando estabelecer algum tipo de contato. Interpretado por esse prisma, o colapso esquizofrênico é a jornada para trás e para dentro, com o intuito de recuperar algo que ficou perdido ou esquecido, e com isso resgatar um equilíbrio vital. Então que o viajante possa ir. Ele embarcou e está afundando, talvez afogando-se; no entanto, tal como na antiga lenda de Gilgamesh e seu longo e profundo mergulho até o fundo do oceano cósmico onde colher o agrião da imortalidade, existe um ímpar elemento verde valioso de sua vida, lá no fundo. Não o afastem dele. Ajudem-no a colhê-lo.¹²³

Ao ser solicitado simplesmente que desenhasse como estava se sentindo, "onde estava agora", Terry desenhou depressa, aparentemente sem pensar. Deu um passo atrás e ficou satisfeito com seu desenho. Com uma coerência maior que a costumeira, descreveu a figura animal à esquerda (em laranja no original) como "lagarto-iguana-dragão", que estava "viajando através do tempo e do espaço." Ele disse que "o dragão golpeado pela luz do sol" irá viajar pelo espaço e "comer o sol", que ele identificou com a massa púrpura rodopiante, no canto inferior direito. Depois irá morrer e "voltará vivo de novo, brilhante e cor de laranja."

O sol, disse ele, está entrando em eclipse e tem manchas rodopiantes. Imediatamente acima do sol encontra-se uma aranha invertida observando os acontecimentos. A configuração (amarela) à direita do dragão representa "outono, amarelo, inverno, folhas golpeadas pela luz do sol." A figura alongada

¹²³ *Myths to Live By*, p. 209.

ao alto à direita (verde) é uma "cobra com uma boca prematuramente aberta." A forma à esquerda desta é "um abacaxi com crosta ou veia aberta ou marcas de bolhas". (Estas citações são seus comentários diretos, embora não sejam a maneira habitual de um adolescente se comunicar.) Então parou de repente, pôs a mão sobre a boca, e disse que tinha esquecido algo importante. Tinha esquecido de desenhar uma meia-lua diretamente atrás do dragão (que então acrescentou a lápis), e dela é que o dragão saía. Alua, ele disse, "se importa e

não se importa merda nenhuma. Fica só por ali."

Não é possível repassar todos os motivos neste desenho. Mas quando lembramos que aquele rapaz estava suspenso entre um pai irado e agressivo, constantemente desafiando-o a "crescer e virar homem", e uma mãe passiva e sedutora de quem era emocionalmente dependente, percebemos que esse desenho sem dúvida retrata o drama familiar e o dilema que ele vivia.

Terry identificou-se com o dragão. Historicamente, o sol vem sendo associado com o Deus Céu, o *Pater Familias*, representando a consciência solar, o princípio lógico. Observe, porém, que as palavras "golpeado pela luz do sul" são repetidas. A força do sol — a exacerbação do pai cuja raiva estava projetada no filho — era grande demais. A pressão para ser um homem era um encargo saturnino que havia comprometido profundamente aquela criança.

Sem anciãos na tribo que iniciem a criança com amor e sabedoria, o jovem não tem aonde recorrer ou ir nesse estranho mundo chamado masculino, nenhum lugar que ele deseja visitar. Ao mesmo tempo, ele não pode permanecer no regaço da mãe, pois ali demorar-se é perecer, é abandonar a jornada do herói.¹²⁴ O sol representa a energia poderosa que pode frutificar, fazer brotar a vida, a consciência e o divino, mas em excesso causa o fenecimento e a destruição do que é tenro e precisa de apoio.

A lua é a encarnação do inconsciente, do maternal, crescendo e minguando em ciclos de 28 dias, fonte de tudo, porto de adiamentos, chamado da sereia para o fundo da regressão. Como pudemos ver no mito do eterno retorno, o mar de eros pode dar à luz mas também causar afogamento na nostalgia (etimologicamente, dor pelo lar). A argêntea sensibilidade da lua representa a consciência intuitiva, enquanto os raios do sol representam o racionalismo.

¹²⁴ Ver o meu *Under Saturn's Shadow*, especialmente nos capítulos 2 ("Dragon Dread") e 4 ("Father Hunger"), para uma discussão de como os homens que não têm ritos tribais de passagem ficam perdidos numa terra-de-ninguém.

A figura do dragão com a qual Terry identificou-se é uma criatura de força elemental. Suas origens estão claramente vinculadas à mãe, e no entanto Terry está preso ao pai. Para sobreviver, ele é obrigado a escapar à atração gravitacional do complexo materno e, de alguma forma, destruir a negatividade experimentada no complexo paterno. (Mãe e pai, assim como são pessoas reais, também são figuras internalizadas como energias carregadas de afeto, como complexos, por trás dos quais estão os arquétipos da Mãe e do

Pai.) O pai deve morrer — como sugerem as alucinações de Terry — sem que a pessoa sofra machucados; quer dizer, Terry precisa tornar impotente o complexo paterno sem atacar o pai biológico. Por isso, sua tarefa é "comer o sol" — assimilar a negatividade, morrer para o antigo ego com que se identifica, para renascer na qualidade da pessoa que efetivamente é.

A aranha está vinculada com a mãe; aqui está invertida, o que sugere que más energias podem ser empregadas para o encontro heróico. A cobra também tem relação com a mãe, assim como o abacaxi, símbolo recorrente de hospitalidade e boas-vindas. Para o jovem é difícil constelar as energias necessárias para apoderar-se da força do sol, de modo que todos esses componentes cindidos sugerem a ubiqüidade do complexo materno. Não obstante, o dragão tem um poder imenso.

O deslocamento do dragão, da esquerda para a direita, é o movimento de conteúdo do inconsciente rumo a uma consciência expandida. A espiral descendente para consumir o sol, que "voltará vivo de novo", é outro conhecido padrão arquetípico, o do uróboro, geralmente simboliza do pela serpente-dragão que come a própria cauda. Este símbolo é repetidamente encontrado em todas as culturas antigas tanto orientais como ocidentais. Trata-se do motivo da morte-renascimento, inspirado sem dúvida na capacidade que as serpentes têm de trocar de pele, descartando a velha e criando uma nova. É ampla e variada a literatura sobre a serpente como símbolo de morte e renascimento, como psicopompo e agente do processo arquetípico (pense-se nas serpentes entrelaçadas em torno do báculo do caduceu, emblema da medicina). Como todas as imagens arquetípicas, é ambivalente porque busca expressar os diversos lados de qualquer questão. A serpente-dragão pode circundar, consumir ou curar, conduzir e transformar.¹²⁵

¹²⁵ Ver *ibid.* pp 38-39, para um comentário sobre o medo que os homens projetaram na serpente, exatamente por causa da dimensão profunda que

A imagem do dragão como símbolo daquela inércia arcaica que deve ser superada é encontrada nos mitos dos antigos chineses, fenícios, saxões e muitos outros povos. Apoio, Cadmo, Perseu, Siegfried, São Jorge e Miguel, são todos heróis que derrubam a tirania do dragão, associado com tudo que é poderoso, ctônico e regressivo. Da mesma maneira, a serpente-dragão faz parte do grande ciclo de morte e renascimento. Na história asteca da criação, por exemplo, o Deus-serpente emplumado fere a si mesmo e oferece seu

sangue à humanidade para que esta possa viver. Diversos desenhos gnósticos ilustram a presença da serpente-dragão como agente do renascimento.

Existem muitos mitos nos quais o herói renasce de dentro das entranhas do monstro — o grego Jasão, Vishnu na mitologia hindu e o Jonas dos hebreus. Cada um destes mitos emprega o mitologema do renascimento a partir daquilo que primeiro destrói.

Um resumo de teor amplificativo como este apenas começa a esboçar as ricas ressonâncias do motivo arquetípico do dragão como símbolo recorrente. Mas o que sugere essa amplificação, e como é útil para quem precisa tratar um jovem acometido pela doença?

Antes de mais nada, a ubiquidade desses símbolos atesta que existe uma rica vida inconsciente que ecoa e se expressa por meio de imagens, e que cada aparecimento dá continuidade ao drama atemporal da psique. Quando sabemos que o aparecimento do dragão a partir das profundezas lunares, maternas, e seu subsequente gesto de devorar o sol, ou divindade solar paternal, é um mito que se encontra na China antiga, em Java há 1500 anos, na alquimia da Europa medieval, e em muitos outros locais e épocas, então nos damos conta de que Terry, como Susan, não está criando um mito — é o mito que o está criando. Diante do colapso radical de seu ego, o centro que não consegue suportar, ele está vivendo num plano mítico.

Concebido e ferido por dois genitores específicos, Terry tem não obstante sua própria viagem de individuação. Reúne-se à longa procissão de humanos em marcha, para a concretização da tarefa que cabe a cada um. O Corão nos lembra: "Você acha que entrará no Jardim das Delícias sem os padecimentos que vieram até todos aqueles que se foram antes de você?"¹²⁶

Carregamos essa viagem em nossos ossos e somos fadados a ela independentemente de como o destino ou as escolhas conscientes nos

¹²⁶ Citado em Joseph Campbell, *O poder do mito*, p. XVII.

desviem ou encaminhem. A tarefa pessoal e arquetípica de Terry é livrar-se das amarras das sedutoras profundezas do inconsciente, destruir simbolicamente o Pai-Sol saturnino, e morrer para o santuário da infância. Essa que é a mais antepassada das imagens, encarnando o poder de destruir e renovar, vive na psique de Terry, abana sua cauda e sopra seu hálito de fogo.

Nesses desenhos vimos o logos imaginativo de almas que se encontram no que Karl Jaspers denominou de "situações limítrofes."¹²⁷ Tanto Susan como

Terry estavam se preparando para a primeira grande passagem, deixando para trás a ostensiva dependência de seus pais, para ingressar na provisória experimentação de uma personalidade própria ainda desconhecida. Nenhum dos dois teve apoio de sua cultura, pois não ocorreram ritos significativos de passagem, nem houve anciãos sábios que os auxiliassem em suas transições. Os dois sofreram de uma desestruturação radical de sua capacidade egóica de integrar o significado de suas vivências numa concepção coerente de si mesmos. Contudo, em seus desenhos, vemos que os mais profundos processos de sua psique são dinâmicos e autônomos, tanto inspirando como conduzindo a busca da pessoa até sua totalidade.

Nos desenhos de Susan e Terry visitamos território conhecido. Vimos os dois grandes motivos míticos: o ciclo de sacrifício-morte-renascimento, e a jornada do herói, a partir dos poderes regressivos da natureza, atravessando a mata escura, rumo à diferenciação e à individuação. Como podia ser que essas crianças, em vias de se tornar adultos, ignorantes e carentes de mentores que lhes relatassem essas antigas histórias, pudessem fabricar essas imagens? A única resposta é que a mesma psique que serviu nossos antepassados continua nos servindo. Ela gera espontaneamente as imagens que ativam a nossa energia, conduzem-na e lhe conferem significado. Mesmo que as tenhamos esquecido, elas apesar disso fluem em nosso íntimo. Como repara Rilke, em sua sétima "Elegia a Duino":

Em lugar nenhum, bem-amada, pode o mundo existir senão no íntimo. A vida em transformações.¹²⁸

Sendo assim, as energias de transformação movem-se, quer saibamos disso, quer não. Quão mais a vida poderia ser significativa se pudéssemos

¹²⁷ *Philosophy and the World*, p. 24.

¹²⁸ *Duino Elegies*, p. 61.

conhecer todas essas histórias, as nossas histórias, e nos alinhar em vontade e energia com elas?

RASTREANDO OS DEUSES

Sobre a escrivanhinha, à minha frente, está um livro chamado *Encyclopedia of the Gods*, de Michael Jordan. Há mais de 2500 divindades descritas, desde A-a, uma deusa solar da Mesopotâmia e A'as, um deus hitita da sabedoria, passando por Ignerssuak, deus do mar para os esquimós, e lahweh, o deus hebreu criador, chegando a Zurvan, deus persa do tempo e do destino.

Parece existir uma abundância de deuses que apareceram, tornaram-se luminosos, e depois recuaram para o fundo das eras. Como podemos nos lembrar de capítulos anteriores, a misteriosa energia que mobiliza o cosmo penetra nas brumas de um conceito ou crença, ali habita por algum tempo e depois parte. Os Imortais, parece-nos, são muito mortais na realidade. Essa idéia, que até mesmo o mais superficial conhecimento de história autoriza, é para o crente bastante inquietadora.

Não é por acaso que a porção direitista, fundamentalista, do espectro religioso institucionalizado tenha se expandido desde a segunda guerra mundial, ao mesmo tempo em que têm perdido influência sociopolítica e número de adeptos as principais denominações ocidentais. Ao discursar perante a Liga da Psicologia Pastoral, em Londres, em 1939, Jung disse que um número expressivo de pessoas tinha perdido a ligação de significado com as grandes instituições da Igreja e da Coroa. Como o ego não fica confortável diante da ambigüidade, muitas pessoas voltaram-se para as ideologias de mais destaque dos anos 30, notadamente o marxismo e o fascismo. Aqueles para os quais essas ideologias não ofereciam a sensação de lar, ele continuou,
¹²⁹
internalizaram sua angústia existencial como neurose.

Após a segunda guerra mundial, quando a Igreja e o Estado decaíram ainda mais, muitas pessoas aderiram à rede das ideologias seculares — materialismo, hedonismo, narcisismo — enquanto outras entraram em instituições que poderiam resolver as tensões psicológicas declarando determinadas certezas dogmáticas. Quando um presidente americano chegou

¹²⁹ Ver "The Symbolic Life", *The Symbolic Life*, OC 18.

ao ponto inclusive de asseverar que a América sofria de uma moléstia espiritual foi atacado por críticos por estar injetando um excesso de dúvidas pessoais na política. Foi substituído oito anos depois por um ator de Hollywood que promulgou sentimentos do tipo "a América está hoje no alto da sela", enquanto os outros são "o Império do Mal." Ressurgiram os velhos valores em preto e branco.

A massa direitista tem tanto horror da ambigüidade, do exame de sua própria consciência e da diversidade cultural que defendem suas concepções com unhas e dentes, em *fronts* compactos, capazes de exercer um impacto político muito maior do que o garantido pelo número de seus representantes ou por alegações de popularidade. Embaixo de suas atividades escondem-se o fanatismo e o temor. Essa necessidade de insistir na correção dos próprios valores e de forçar o semelhante a adotar valores semelhantes só acontece quando o indivíduo se vê afligido pelo demônio da dúvida. Nos momentos de crise pessoal ou cultural, a força e a maturidade para suportar a tensão dos opostos, que é o teste mais certo de sanidade, ficam seriamente debilitadas. Conseguir que centenas ou milhares de pessoas se reúnam para alardear sua ideologia não é religião, embora surta um impacto religioso. O deus chamado de confidente pessoal por um pregador de televisão não é Deus, e sim um artefato cultural ou pessoal. Essa coisificação de imago de Deus, como já sabemos, é ou ingenuidade ou idolatria.

Naqueles que pensam que vivem sem os deuses, que afirmam as incontáveis delícias do secularismo, ou desdenham das teologias de sua infância podemos perceber a mesma ingenuidade. A esse respeito escreveu Jung:

Achamos que podemos nos congratular por haveremos alcançado tal pináculo de clareza, imaginando que deixamos bem longe para trás todos aqueles deuses fantasmagóricos. O que deixamos para trás, no entanto, são só espectros verbais, não os fatos psíquicos responsáveis pelo nascimento dos deuses. Continuamos sendo tão possuídos por conteúdos psíquicos autônomos quanto se fossem olímpicos. Hoje são chamados fobias, obsessões e assim por diante; em suma, sintomas neuróticos. Os deuses acabaram se tornando doenças. Zeus não governa mais o Olimpo, mas sim o plexo solar, e produz espécimens curiosos para o consultório do médico, ou distúrbios nas mentes

de políticos e jornalistas que, inadvertidamente, alastram as epidemias psíquicas pelo mundo.¹³⁰

Então foi para lá que se dirigiram — o agitador de tempestades Zeus, o guerreiro enfurecido até a loucura Wotan, Afrodite e seu nascimento espumante. A energia que já esteve investida nessas figuras migrou para o inconsciente apenas para renascer com força nas neuroses e patologias do modernismo. Por isso é que Jung também dizia que uma neurose é como um

deus esquecido, pois os princípios que antigamente incorporavam foram negligenciados ou reprimidos e, dessa maneira, tornam a emergir como sintomas.

Se tivermos sensibilidade espiritual e pudermos ler as cifras de nossa era, veremos a angústia escondida atrás de um culto religioso fervoroso não ao deus, mas ao invólucro. Podemos perceber a marcha anual dos 35 milhões de peregrinos que anualmente se dirigem a Atlantic City e seus cassinos, em busca do Graal perdido, numa ligação momentânea, ou transcendência fugaz, da banalidade da vida cotidiana. Podemos ver nas incontáveis formas de vício atuais, desde substâncias químicas até relacionamentos, a febril pulsão de se vincular com o Outro. Ao dizer que essas encarnações da vida psíquica são de cunho "religioso" não estamos falando em sentido metafísico ou psicológico. Como escreveu Jung em 1955, para o pastor Walter Bernet: "Falo da *imagem de Deus e não de Deus* porque está muito além de mim dizer qualquer coisa sobre Deus."¹³¹

Muita confusão foi gerada depois que Jung usou a expressão imagem de Deus ou imago de Deus. Marie-Louise von Franz expressa-se de modo sucinto sobre a questão:

Todo ser humano, no fundo de sua psique, tem uma centelha divina, uma parte da divindade que Jung chama de Si-mesmo. Mas então todos os teólogos pularam na garganta dele. Os críticos teológicos, sejam eles rabinos ou ministros ou padres, sempre dizem: você transformou a religião em alguma coisa que é só psicológica. Mas se, em nossa psique temos a imagem de um deus como um centro ativo, então deveríamos honrar a psique como a coisa mais elevada que existe na terra.¹³²

Uma confusão semelhante envolve o uso do termo Si-mesmo (com S maiúsculo) para denotar o arquétipo do significado e do centro regulador da

¹³⁰ "Commentary on 'the Secret Of the Golden Flower'", *Alchemical Studies*, OC 13, § 54.

¹³¹ *Letters*, vol. 2, p. 260.

¹³² *Alchemical Active Imagination*, p. 53.

psique. Em alemão, *Das Selbst* é um conceito muito mais abrangente que a identificação mais próxima do si-mesmo com ego que ocorre em inglês.¹³³ Seu território é o corpo, a mente e o espírito, e seu *telos* a mais completa realização possível do organismo. A semelhança do que Immanuel Kant observou há dois séculos, quanto a nos ser impossível conhecer a realidade absoluta, ou mergulhar na "coisa-em-si", também só podemos experimentar o mundo através das escrituras da psique. Portanto, só nos é possível conhecer

os deuses como eventos psíquicos, pois o máximo que jamais viremos a conhecer serão sempre só eventos psíquicos. Longe se desmerecer a idéia do divino, ou de elevar o humano, estamos de fato diante de um reconhecimento simples e de bom-senso dos limites da cognição humana e de sua possibilidade de verificação, por um lado, e de outro da realidade absoluta do mundo interno. O caráter psicóide da realidade foi acentuado por Jung em 1951, em carta a Heinrich Boltze:

Detfs: uma vivência interior, não discutível enquanto tal, mas impressionante. A experiência psíquica tem duas fontes: o mundo externo e o inconsciente. *Toda experiência imediata é psíquica*. Existe a experiência transmitida fisicamente (mundo externo) e a experiência interna (espiritual). Uma é tão válida quanto a outra. Deus não é uma verdade *estatística*, portanto é tão estúpido tentar provar sua existência quanto negá-la.

As pessoas falam de *crença* quando perderam o *conhecimento*. Crença e descrença em Deus são meros substitutos. O primitivo ingênuo *não crê, ele sabe*, porque a experiência interior, para ele, significa justificadamente tanto quanto a causada por estímulos externos. Ele ainda não tem teologia e não se deixou ser ludibriado por concepções que funcionam como armadilhas.¹³⁴

Observemos por um instante a humildade de Jung diante do desconhecido, seu respeito pela absoluta distância do Outro, e sua força espiritual para sustentar a ambigüidade, e façamos o contraste com as "certezas" e os trovejantes solipsismos de Thor desfechados dos púlpitos eclesiásticos. Talvez a pré-condição vital da vida religiosa deva ser o reconhecimento da primazia da vida interior, da arena em que a imago de Deus é ativada e vive. Quando os deuses não são experimentados no íntimo

¹³³ Nas edições em inglês das *Obras Completas* de Jung, o Si-mesmo como arquétipo nunca aparece em maiúscula (Self). No entanto, a maioria dos autores junguianos hoje usa-o assim para distinguir esse termo do ego-si-mesmo mais mundano.

¹³⁴ *Letters*, vol. 2, p. 4.

das pessoas, suas imagens serão forçosamente projetadas em objetos externos. Jung escreve que essas imagens têm elevado teor de autonomia, que não desaparece quando as imagens manifestadas mudam... Nossa dimensão consciente só imagina que perdeu seus deuses; na realidade, eles continuam aí e só se precisa de certo contexto geral para que sejam trazidos de volta com toda sua força.¹³⁵

Quando esses conteúdos psíquicos são reprimidos ou retrocedem para o inconsciente, concentram energia e reemergem na forma de acontecimentos, estados afetivos ou em projeções sobre figura ou instituições carismáticas. O ensaio de 1936 de Jung, intitulado "Wotan", ilustra como um racionalismo unilateral acoplado ao gênio tecnológico, desvinculado das raízes instintivas do espírito alemão, irrompeu na forma coletiva de doença chamada de fascismo.¹³⁶

Se lembramos da mulher que mencionamos antes que sonhou com o Cristo sendo gerado em seu próprio útero¹³⁷, iremos perceber que essa realidade psíquica está presente em todas as coisas, porém mal-percebida. Os que tentam defender a superioridade de suas metáforas, denegrindo as dos outros, estão na realidade cortando a ligação de sua teologia com as raízes misteriosas que foram sua verdadeira origem. Em sua carta de 1952 a Dorothee Hoch, Jung expressou-se de maneira contundente a esse respeito:

A insistência na supremacia do cristianismo que... nem sequer lhe confere um *status* mitológico condicionado pela história, (torna) os evangelhos... irreais; todos os pontos possíveis de contato com o entendimento humano são abolidos, e essa teologia é transformada em algo inteiramente não plausível e indigno de crença... e esvazia... as igrejas... é muito *conveniente* então porque os clérigos não têm de se importar com a congregação estar ou não entendendo os evangelhos, e podem enfim continuar confortavelmente fazendo suas pregações, como antes. As pessoas instruídas... seriam muito mais rapidamente convencidas do significado do evangelho se ele lhes fosse mostrado como um mito que sempre esteve presente, em maior ou menor grau, e que principalmente está presente em forma arquetípica em todas as pessoas. Então compreenderiam por que, apesar de todas as filtragens perpetradas pelos teólogos, o evangelho

¹³⁵ Ibid., p. 593.

¹³⁶ *Civilization in Transition*, OC 10.

¹³⁷ Acima, p. 85.

realmente lhes diz alguma coisa, e entenderiam o que é. Sem essa ligação, a lenda de Jesus continua sendo apenas uma história extraordinária, e é entendida um pouco mais que os contos de fada, que servem tão somente para entreter.¹³⁸

Uma tradição religiosa cujas raízes arquetípicas lhe foram amputadas, que perdeu o contacto com seus alicerces mitológicos, torna-se um conjunto de conceitos ou rituais sem profundidade. Essa religião corre grande risco pois

lhe falta o poder de mobilizar a alma. Em vez de colocar tudo na supremacia de uma dada religião, seria melhor demonstrar de que maneira peculiar cada uma delas apreende os mesmos processos míticos que servem de fonte e sustentáculo a todas as demais religiões. Garantir que cada pessoa tem todo o direito à sua própria metáfora ou mito popular é o melhor antídoto contra o fanatismo.

O mistério que chamamos Deus

Numa das cartas que escreveu num campo de concentração, o pastor Dietrich Bonhoeffer sugeriu que o termo *Deus* não deveria mais ser usado durante um século, pois acabou ficando tão incrustado com as associações

anteriores, que terminou perdendo seu poder de evocar uma vivência religiosa.¹³⁹ Vários teólogos, recentemente, têm apontado o distanciamento entre mente e corpo na teologia de Paulo, o preço da auto-alienação pago pelos crentes durante séculos, a depreciação de mulheres e homossexuais, e a perda do contato com os mistérios telúricos da terra e da alma. Como afirma Naomi Goldenberg:

Todas as deidades — deusas e deuses — têm que ser entendidas como forças em atuação no seio da natureza e de cada pessoa, como o próprio estofo da vida. Uma figura masculina que tenha a pretensão de transcender as mulheres, o sexo e os prazeres da terra não pode oferecer vida ao mundo, mas só pode representar a morte.¹⁴⁰

De maneira semelhante, tentar atribuir todos os aspectos positivos a um único deus, excluindo aqueles atributos contraditórios ou embaraçosos, vem criando uma sombra considerável na maioria das teologias. Pelo menos as religiões politeístas não tinham que se preocupar com as contradições; havia

¹³⁸ *Letters*, vol. 2, p. 75

¹³⁹ *Letters and Papers from Prison*, p. 152.

¹⁴⁰ *Changing of the Gods*, p. 105.

um deus para representar cada força e cada valor. Não tinham um problema de sombra, pois os deuses eram intuitivamente compreendidos como expressões amplificadas de todas as coisas humanas.

Na antigüidade, quando as comunidades migravam, os deuses em geral deixavam de lado seus trajes antigos, adotavam um novo vestuário, e até mudavam de nome, assumindo epítetos locais. Mas os princípios que representavam não mudavam; fosse qual fosse a nomenclatura, os mesmos

princípios divinos e míticos estavam sendo reverenciados: quer se chame Hera, Juno, Isis, Sofia ou Maria, a Grande Mãe está presente. Em carta ao pastor Fritz Pfafflin, em 1935, Jung escreve:

O que o inconsciente está tentando lhe proporcionar não é algo absolutamente diferente do cristianismo, mas sim um aprofundamento do simbolismo cristão e um reavivamento dos fundamentos sobre os quais o cristianismo assim como outras grandes religiões se assenta.¹⁴¹

Mas, ignorar ou negar as assim-chamadas *srcens* pagãs é o que faz as religiões modernas perderem sua ligação com o solo arquetípico.

Talvez seja útil então definir um deus a partir de uma perspectiva mítica como *alguma coisa que é introduzida por uma imagem carregada de afeto, e que está nela presente, e que emerge de uma experiência de profundidade, de um encontro arquetípico.*

A imagem, propriamente dita, não é o deus, mas tem uma carga afetiva tal que nos reconecta com a experiência profunda. Não podemos evidentemente saber o que, em última instância, os mistérios são. Mas quando os experimentamos, eles ativam a *imago* de Deus em nossa própria psique. Da mesma maneira como o genitor pessoal, por bem ou por mal, ativa a imagem parental em cada um de nós, também os encontros arquetípicos ativam a *imago* de Deus. De modo análogo, um evento exterior pode ativar uma resposta consonante em nosso inconsciente na forma de um sonho com alto teor de mobilização. Não confundimos o sonho com o evento externo. Sem dúvida, entendemos que o sonho que teve foi uma pessoa. Mas as imagens do sonho têm tanto elementos de fora como algo que é muito íntimo em nós — e também algo ainda mais misterioso.

Da mesma forma como a imagem do sonho apresenta a experiência e está presente nela, mas não é o evento em si, também o deus é

¹⁴¹ *Letters*, vol. 1, p. 192.

experimentado internamente como imagem que paira em algum nível entre o interno e o externo, mas que só pode ser vivenciado no plano interior. Considerar o sonho como evento psíquico não é denegri-lo; pelo contrário, é dizer que tem uma verdadeira realidade fenomenológica. Dizer que a experiência de Deus, ou dos deuses, é um evento psicológico, também é dizer que tem uma verdadeira realidade fenomenológica. Essa realidade pode não se parecer com a do teólogo ou a do pregador, mas é a experiência fenomenológica da pessoa.

Sem essa imediatez, não se tem uma experiência religiosa, por mais que a pessoa afirme crer ou participe de um ritual social. Como Jung explicou em carta para Valentine Brooke, em 1959:

Quando digo que não preciso acreditar em Deus porque "sei", quero dizer que sei da existência das imagens de Deus em geral e em particular. Sei que é uma questão de experiência universal e, na medida que não sou nenhuma exceção, sei que também tenho essa experiência que chamo "Deus".¹⁴²

Em outras palavras, Jung usa o termo *Deus* para fazer a ponte entre os mundos interno e externo. Na qualidade de uma vivência, é real para ele. Como é real para ele, a idéia de Deus está além da teologia, do credo ou do ritual e, certamente, além do plano do entendimento.

Quem quer que trabalhe com a realidade da psique, com a realidade da alma, encontra tais presenças e se assombra com elas. Quando de sua palestra sobre "A vida simbólica", Jung lembrou sua platéia de que nossos antepassados primatas conheciam bem a presença dessa espécie de imago de Deus. Seus deuses eram interiores, tinham como lugar de descanso a interioridade de suas psiques, e o mundo ao redor era ricamente adornado pelo divino. Ao ser-lhe indagado sobre se nosso esforço para entender racionalmente estava fadado ao insucesso, ou se não seria efetivamente prejudicial, Jung retrucou:

Só quando o intelecto corta sua ligação com essa postura simbólica. Quando o intelecto não serve à vida simbólica é o demônio; torna a pessoa neurótica.¹⁴³

Portanto, quando a mente destrói a carga afetiva da imagem, ou denigre o poder do elemento não-racional inerente à experiência fenomenológica, a imago de Deus morre. Certamente é isso o que Nietzsche quis dizer há uma centena de anos quando declarou em "Assim falou Zaratustra" que Deus está

¹⁴² Ibid., vol. 2, p. 522.

¹⁴³ *The Symbolic Life*, OC 18, § 665.

morto e que nós o matamos. Nietzsche, professor de Basileia, sabia tão bem quanto o mais simples dos lavradores que quando o intelecto interrompe a ligação entre a imagem simbólica e a carga afetiva, ou quando a instituição esmaga a espontaneidade da imago, então o deus morre. Dessa forma, a mais reverente das atitudes é aquela que periodicamente esmaga as imagens que se tornaram ídolos, e humildemente confessa sua ignorância, aprontando-se para receber o arquétipo outra vez.

Como Blaise Pascal já havia observado no século XVII: "Toda religião que não afirma que Deus está oculto não é verdadeira."¹⁴⁴ Só o deus oculto é o verdadeiro deus, pois o que pode ser conhecido já se tornou um artefato da cultura consciente e está em vias de desaparecer. Nas palavras de Rilke:

Deuses — nós os projetamos primeiro em imagens audaciosas que o destino delimitador destrói novamente para nós Mas eles são os Imortais que no final nos ouvirão.¹⁴⁵

Acompanhar o rastro dos deuses é vê-los em ação em meio aos nossos pânicos repentinos, às nossas súbitas projeções, às nossas cóleras e a todos os complexos que se apossam de nós, exatamente como os antigos os descreviam: Medéia trucidando seus filhos, Édipo arrancando os olhos, a mão pesada das divindades abatendo-se sobre uma família por gerações a fio.

Ocorre-me a lembrança de um analisando, Hans-Peter, cujo pai era lavrador analfabeto que havia imigrado para uma parte nova do país. Sua falta de instrução, seu dialeto e sua pobreza serviram para deixá-lo afastado dos demais. Esse pai só era capaz de se expressar através da linguagem da violência indiscriminada e sem sentido. Tinha uma arma e era temido pelos vizinhos. Colocava-se freqüentemente em altercações e algumas delas chegavam às vias de fato. Hans-Peter havia sido muitas vezes espancado, assim como seus dois irmãos mais velhos. Somente o quarto filho, que tinha contraído a "doença divina", epilepsia, era poupado dos maus-tratos e ingressou na vida adulta sem problemas significativos de ajustamento ou uma raiva surda e crônica contra a vida em geral. Os dois irmãos mais velhos permaneceram no círculo da violência e também se entregavam a ela.

Hans-Peter estava preso entre dois mundos. Assim dividido e em suspenso, internalizara a maior parte dessa violência e sofria de acessos

¹⁴⁴ *Pensées*, n- 584, p. 161.

¹⁴⁵ *Sonnets to Orpheus*, parte 2, n- 24 (tradução do autor para o inglês.)

recorrentes de depressão. Mesmo assim, tivera sua cota de brigas. Enquanto servira o exército, revoltara-se contra a autoridade e fora confinado no batalhão correcional. Não respondia às cartas de seus credores e nem pagava as multas de trânsito, mas conseguiu formar-se engenheiro. No decurso de sua análise, chegou a perceber como estava inconscientemente reproduzindo em sua vida o percurso dos deuses. Seu pai, e todos os seus antepassados, tinham sido governados por Ares-Marte. Quando ele verdadeiramente percebeu que

estava se comportando sob o comando desse deus, também pôde dar-se contas de que tinha suas escolhas. Seu pai tinha sido dominado por um deus desconhecido, então ele o possuía de maneira demoníaca. Mas Hans-Peter tinha outros deuses que podiam também agir. Com o intuito de tornar-se quem efetivamente era, ele enfim compreendeu que a tarefa que o destino lhe reservara era a de quebrar o feitiço que aquele deus enlouquecido tinha lançado para manter prisioneira toda a sua família.

Ao usar uma metáfora como essa, a da possessão de uma família por Ares-Marte, estávamos reconhecendo expressamente como uma parte da psique pode desagregar-se do todo e ser projetada nos outros, ou ganhar autonomia suficiente para erguer-se e tomar conta de toda a pessoa. É importante não confundir o Si-mesmo com a idéia de Deus. Identificar-se com uma energia cindida pode ocasionar uma inflação perigosa, a ponto de constelar o complexo de um *Fuehrer*, por exemplo. A psique é a matriz em que o deus pode encarnar, quer de modo consciente, quer não, mas identificar-se com essa encarnação é uma loucura. A incumbência do ego é dialogar com o deus, ou seja, com a energia que a imago de Deus está corporificando. Em carta para o pastor Damour em 1932, Jung explica:

A psique humana e o contexto psíquico são vastamente subestimados, como se Deus falasse ao homem exclusivamente através do rádio, dos jornais ou nos sermões. Deus nunca falou ao homem, exceto na psique e por meio dela. E a psique o entende, e nós o experimentamos como alguma coisa psíquica. Quem quer que diga que isso é psicologismo está negando o olho que vê o sol.¹⁴⁶

Seguir o rastro dos deuses significa prestar atenção sensível à encarnação das imagens arquetípicas, quer elas ocorram como sonho, quer como queixa somática ou evento político. As imagens que brotam só da

¹⁴⁶ *Letters*, vol. 1, p. 98.

cabeça, como certa progênie de Zeus, são deformadas; são meras ideologias, fadadas à parcialidade e a uma rápida decadência, por mais que, no início, capturem os entusiasmos do ego.

Quando entendemos que a psique humana é a matriz da experiência dos deuses, a forja e a ferraria da divindade, aprendemos, como escreveu santo Agostinho, que "aquilo que buscas está perto e já vindo ao teu encontro".¹⁴⁷ E Jung acrescentou:

Todas as eras antes de nós acreditaram nos deuses de uma forma ou outra. Só um empobrecimento sem paralelos do simbolismo poderia levar-nos a redescobrir os deuses como fatores psíquicos, ou seja, como arquétipos do inconsciente... Tudo isso seria altamente supérfluo numa era, ou cultura, que possuísse símbolos.¹⁴⁸

Antigamente percebidos como seres ambulantes, os deuses hoje são entendidos como dramatizações de princípios cósmicos, princípios que também encarnamos, pois não somos desconhecidos a eles. Esse encontro com os deuses não pode ser um ato da vontade; é uma ilusão acreditar que o ego pode convocar a dimensão profunda quando bem o entender.

O retorno à fonte, quer dizer, à realidade da psique, obriga freqüentemente a pessoa a abandonar os confortos e certezas do pensamento grupal. Esse indivíduo deve deixar para trás os valores coletivos de sua tribo. Ainda mais, aproximar-se das *srcens* pode exigir a morte das imagens de Deus que funcionaram no passado. (Lembro da mulher que me disse: "Minha individuação começou no dia em que meu deus morreu.") Freqüentemente com a perda da velha certeza acontece uma grande solidão, que faz com que muitas pessoas se agrupem para sentir proteção contra a realidade dos deuses vivos. Na realidade, pode-se observar, sem qualquer cinismo, que a tarefa de muitas instituições religiosas tem sido proteger seu rebanho das experiências religiosas! Se a pessoa quer evitar entregar-se às fáceis pacificações do rebanho, então, como disse Jung, "ela tem de ir adiante com a Busca e descobrir o que a sua alma diz; depois, tem de atravessar a solidão de uma terra que não foi ainda criada."¹⁴⁹

¹⁴⁷ *Confessions*, p. 186. Compare essa sentença com o pensamento de Pascal: "Consola-te, tu não me preocuparias se já não tivesses me encontrado" (*Pensées*, n.º 553, p. 149).

¹⁴⁸ "Archetypes of the Collective Unconscious", *The Archetypes and the Collective Unconscious*, OC 9a, § 50.

¹⁴⁹ "The Symbolic Life", *The Symbolic Life*, OC 18, § 673. 150" Ibid., § 674.

Que imensa abertura é essa: descobrir o que sua própria alma tem a dizer! Nesse compromisso com a realidade da jornada da divindade, a vida pessoal é inundada de dignidade e propósito, por mais árdua que seja a estrada. O indivíduo descobre que existe, afinal de contas, uma fundamental generosidade do cosmo. Jung sugere:

Quando você está nas trevas, apodera-se da primeira coisa e ela é um sonho. E você pode ter certeza de que o sonho é seu amigo mais íntimo; é o

amigo daqueles que não são mais guiados pela verdade tradicional e, como consequência, encontram-se isolados.¹⁵⁰

Se a crise desta época é religiosa, e a da pessoa é a neurose, então a tarefa é não jogar o bebê junto com a água suja da bacia. Erich Fromm acautela-nos com razão quando diz:

A questão não é religião sim ou não, mas que tipo de religião, seja o aprofundamento do desenvolvimento humano, o desabrochar de poderes especificamente humanos, ou uma força que os paralisa... Podemos interpretar a neurose como forma particular de religião, mais especificamente, como regressão a formas primitivas de religião que entram em conflito com padrões oficialmente reconhecidos de pensamento religioso.¹⁵¹

Ignorar essa questão dos deuses ou relativizá-los é emporcalhar-se ainda mais com o miasma do modernismo. Ignorar os deuses é garantir que desfecharão algum tipo de vingança no recesso de nossa neurose, ou no horrível teatro da história. O imperativo da alma convoca o indivíduo, goste ele ou não. Por um lado, existem as várias formas de pensamento totalitário, teológicas e políticas, e, por outro, o fácil relativismo de uma cultura que perdeu seus atracadouros. O encargo do significado, como vimos no primeiro capítulo, foi quase que inteiramente entregue às instituições seculares. Se pudermos dizer que mesmo numa neurose é possível rastrear vestígios dos deuses feridos, violados ou negligenciados, então também podemos dizer que o divino está em toda parte, que os traços dos deuses estão evidentes, por mais que tenham sido secularizados e profanados.

Em meio a essa confusão algumas coisas tornam-se claras. Primeira, o encontro com o profundo, seja qual for a configuração que esse encontro assumir, gera uma imagem mediatória. Essa imagem, conquanto não divina

¹⁵⁰ *Psychoanalysis and Religion*, pp. 26-27.

¹⁵¹ *Psychology and Religion*, § 167

em si, por algum tempo contém a energia divina. Segunda, não podemos fixar essa energia numa imagem que institucionalizemos e veremos. Essa energia tem vida própria e irá embora, aparecendo em outra parte ou afundando para dimensões inferiores. Terceira, o encargo do significado recaiu de maneira inescapável sobre os ombros de cada pessoa. Ninguém pode fazer essa jornada pelo outro. Os que consignam a jornada, movidos por medo e solidão compreensíveis até, simplesmente consignaram suas próprias existências. O

que se exige é a aceitação da solidão e do sofrimento, a consolidação da paciência e da coragem, e o fiel e atento acompanhamento dos movimentos da psique.

Por mais difícil essa jornada possa ser, ela leva a pessoa de volta aos deuses. No mesmo instante em que pensávamos que eles tivessem partido, ao rastrear o movimento da alma dentro de nós e no bojo da história, percebemos os em movimento entre nós, outra vez. Não podemos conhecer esse mistério, e não obstante podemos segui-lo. Como observou Jung no final de suas palestras de 1937 na Universidade de Yale:

Ninguém pode saber o que as coisas são em última análise. Portanto, devemos aceitá-las como as experimentamos. E, se essa experiência ajuda a tornar a vida mais saudável, bela, completa e satisfatória para si e para aqueles a quem ama, você pode com toda segurança dizer: "Pela graça de Deus."¹⁵²

A deriva no oceano cósmico

No último capítulo de *The Middle Passage* sugeri que freqüentemente a pessoa se percebe como se estivesse a bordo de um navio acossado pela tempestade em alternar. Olhamos para trás e não vemos porto algum a que regressar; adiante existe só o horizonte interminável. Não há tripulação e não há capitão; sozinhos, devemos decidir se vamos para a cabine e caímos no sono, na esperança de que o navio enfim alcance alguma praia agradável, ou agarramos o timão e tocamos a nave para frente. Essa metáfora também ocorreu a John Berryman:

Se o atracadouro é invisível
ou sumiu, dissemos que não podíamos saber.
Mas a razão tinha uma coisa por certa
Que ninguém ali, naquela noite, pôde engolir muito bem:

¹⁵² "Psychology and Religion"

O navio está preso na névoa, nenhum homem a bordo
Consegue ver na direção do quê está indo,
O alimento é escasso, menos amor ainda, sono nenhum,
O mar é escuro e dizem que é fundo ali.
Onde está um oficial que saiba algo desta costa?...

Quem sabe como Com que fidelidade sua voz agora nítida Poderia gritar
ordens, vindas do chão do mar? Personagens tradicionais não mais Seus

simples papéis aprendidos ensaiam E enfim da maldição do tempo se
protegem como na cama.¹⁵³

As antigas autoridades perderam seu poder e os mapas não são achados.
O tempo está amaldiçoado e os que se encontram à deriva no oceano cósmico
estão em perigo. Apesar de tudo, devem singrar para frente.

Os mitos que foram se construindo nos povos do mundo, abordando as
mais variadas questões, constituem um tesouro imenso. Podemos dispende
uma vida inteira lendo e refletindo sobre toda essa produção. No entanto,
quanto mais se lê mais se começa a perceber a repetição de velhos percursos,
a reincidência das mesmas questões. As circunstâncias de tempo, local e
região podem variar, mas os padrões são os mesmos e aguardam pelo nosso
reconhecimento.

Um esquema metafórico que nos permite perceber os padrões em meio à
infinita variedade de materiais míticos é aquele que chamei de "o drama
cósmico". Se alguém reunisse todos os mitos de todos os povos, em todas as
épocas, e os combinasse, na realidade obteria a história humana em todas as
suas permutações. Além disso, essa história seria altamente dramática, por
não ser estática mas sim um processo, um movimento dialético, um ritmo
universal e atemporal. Nunca veríamos a história completa num único mito,
nem todos os padrões, mas cada uma delas dramatiza pelo menos um motivo
do drama cósmico. A compreensão dessa narrativa geral iria nos permitir
identificar onde cada motivo mítico, incluindo aqueles que pertencem às
nossas próprias tradições, se encaixa no esquema mais amplo das coisas;
principalmente, seríamos também capazes de ver em que pontos as nossas
vidas individuais entram nesse drama atemporal. Em particular por causa da
esterilidade espiritual de nossa época, é de um imenso poder de cura saber
que efetivamente participamos de um ritmo mais amplo. O significado de

¹⁵³ "Conversation", *The Dispossessed*, p. 42

nossas vidas deriva da jornada da individuação, que está intimamente entrelaçada com o drama cósmico.

O conceito de drama cósmico serve-nos para identificar os padrões recorrentes, o motivo e o movimento que informa cada mito, e como esses padrões supra-históricos também são reproduzidos na vida de cada um. As origens e finalidades do grande drama estão revestidas de mistério, não há dúvida, mas cada pessoa é individualmente convocada a servir esse mistério.

Ao tornar-se si mesmo/a tão completamente quanto possível (o que Jung chama de individuação), a pessoa está atendendo igualmente aos propósitos maiores da história. Não se trata de uma forma de narcisismo, pois freqüentemente nos empurra para um caminho muito diverso daquele que o ego teria escolhido. Em geral a experiência serve enfim para nos tornar humildes. É porém dessa maneira que o indivíduo serve ao mistério, ao desincumbir-se de sua parte na tarefa cósmica.

A mensagem do drama cósmico é-nos conhecida na seguinte frase: "a ontogênese recapitula a filogênese." O ser individual carrega o código genético e as estruturas arquetípicas. Portanto, quando contemplamos o drama cósmico, devemos vê-lo em pelo menos dois níveis simultaneamente: como a história da espécie e como a história da pessoa. E, como qualquer drama, tem um estrutura. Na minha maneira de concebê-lo, existem quatro atos: caos, criação, separação e volta ao lar.

1. Caos

O que há antes do ser, antes do princípio? O que causou a Causa Primeira? Nossa inteligência finita fraqueja, emaranha o fio de Ariadne de volta pelo labirinto do tempo imaginai em caos, na sopa primai, no oceano cósmico, na lama e no lodo ctônicos, nos vagalhões tumultuados da matéria primordial. Cada um de nós tem sua metáfora para esse estado anterior, anterior à consciência e à memória, de tal sorte que não pode ser descrito. Essa metáfora fala de um tempo em que a terra não tinha forma e os humanos não existiam. Na vida individual esse ato corresponde ao estado fetal, em que flutuamos sem noção de tempo naquele mar inconsciente, ao sabor das grandes marés de sangue e proteína.

2. Criação

Em algum instante no antes-do-começo algo acontece, se mexe. Mas o que é esse "algo", o grande catalisador? Não sabemos, então somos motivados a encontrar imagens, a extrair do desconhecido um símile de significado, uma metáfora que se possa trazer do desconhecido para o mundo cognoscível. As várias tribos compõem as metáforas que lhes são emocionalmente

significativas. Para uma é um deus que fala. Para outra, a terra e o céu copulam. Imensas forças colidem por estarem em movimento, e o ser tem início.

Seja qual for a metáfora, algo acontece para pôr em movimento esse processo. O ovo cósmico racha, o uróboro divide-se no par de opostos. O vácuo concebe e dá fruto. A partir dessas dramáticas versões do mistério do nascimento, duas grandes forças são postas em movimento na história e na vida da pessoa. Podemos denominá-las de *eros* e *logos*. Eros é a força de adesão, de busca de conexão, que recombina e sintetiza. Logos é a força que separa, diferencia, deixa para trás e desenvolve. Eros oferece o impulso para a

ligação com os outros, com a natureza, com os deuses. Logos é o impulso para a diferenciação em nível celular, e depois para a instalação e o desenvolvimento da consciência.

3. Separação

Para que alguma coisa seja, ela precisa diferenciar-se. Eu sou eu porque não sou você, nem a árvore ali adiante. As polaridades são necessárias à definição. Luz e escuridão, dia e noite, masculino e feminino, terra e céu, mar e firmamento, umidade e aridez, vida e morte, e assim por diante. O bebê que flutua no oceano cósmico do útero materno não tem identidade, pois não se posiciona em frente-contras o Outro. É dolorosa a separação da mãe. Arremessado violentamente num mundo de luzes cegantes, de sons atordoantes, com gravidade e estranhezas, o padecimento do recém-nascido é imenso. O nascimento é também uma perda da conexão, um exílio do estado de graça, descer até o inferno da mortalidade. Não obstante, sem essa separação a pessoa não existiria, pois só existimos em nossa própria separatividade.

A polaridade de opostos é indispensável ao nascimento de uma criatura humana. Temos em comum com os outros animais a nossa vida instintiva, mas a experiência dessa polaridade crítica torna possível a dimensão da consciência, o despertar do torpor instintivo para nos tornar conscientes e capazes de processar, recordar e intencionar. É a paradoxal perda da conexão umbilical com o mundo instintivo da tribo e com a mãe (no caso de cada bebê) que gera a dimensão da consciência e a capacidade de ser uma criatura humana. Da

polaridade nasce a consciência; desta vem a capacidade de fazer escolhas; desta decorre a sensibilidade ou percepção moral e, desta, a maturidade.

Cada unidade tribal teve, em algum momento de sua história, de dar o grande salto evolutivo, da gratificação instintiva para a sublimação. (Podemos perceber os primeiros elementos dessas grandes transposições, por exemplo, nos livros finais da Bíblia, em Jó em particular, e na *Oresteia* de Eurípedes.) Nossos companheiros na criação movem-se ao sabor dos ritmos de sua instintualidade. Acumulam os alimentos antes do inverno, dormem, copulam, afastam-se das fontes de dor, mas não se denominam entre si, nem compreendem abstrações como dinheiro ou justiça, não ficam neuróticos, não amam nem trucidam o vizinho em defesa de algum *slogan*. Todas essas coisas exigem uma consciência capaz de refletir.

O crescimento da consciência é um processo de movimento espiral. A cada volta do círculo a pessoa sobe um pouco mais em relação à vida instintiva. A cada ano a tribo, como a pessoa, obtém mais controle sobre seus instintos e o mundo natural, mas sofre uma perda concomitante. Essa distância entre a vida instintiva e a consciência é chamada neurose, preço necessário para a evolução acontecer. Quanto mais plenamente evoluída a consciência, maior a carga de responsabilidades. Crescer e amadurecer, como sociedade e pessoa, significa subir pela espiral na direção de uma dimensão consciente cada vez maior, sempre voltando a experimentar diretamente a própria separatividade e ciclicidade.

4. Volta ao lar

Precisamente a separação que consolida a consciência também desencadeia um grande sofrimento. Quanto mais nos afastamos da vida instintiva, mais longe estamos de casa e mais sofremos. Todas as tribos têm um mito da Idade de Ouro, das Ilhas de Felicidade, do tempo edênico anterior

ao sofrimento e à consciência. Eles não estiveram lá, mas certamente seus grandes antepassados sim, os Primeiros. Se for verdade que nossos antepassados viveram numa era de ouro, suplantada pela idade de prata e de bronze, e que vivemos na do ferro, então também é verdade que os deuses caminharam pela terra nesse tempo e falaram diretamente com nossos ancestrais através dos carvões incandescentes, de grandes maremotos e da própria terra. Não, nós não estamos lá agora, mas gostaríamos de estar.

Por mais desejável possa parecer de longe, ser adulto, consciente e responsável é oneroso. É tão exigente e desgastante que, de tempos em tempos, todos nós temos vontade de largar um pouco a sacola de pedras e recuperar uma forma de vida mais simples. Ao longo dos anos, pelo menos três padrões recorrentes evoluíram em todas as culturas de todas as idades e na vida da maioria das pessoas. Cada padrão representa, tenha a pessoa consciência disso ou não, uma maneira de recuar diante dos rigores da viagem, e de esquivar-se à ubíqua angústia do alto-mar.

Estou me referindo ao infantilismo, à regressão química e à dependência ideológica.

Infantilismo

Ser adulto não tem praticamente nada a ver com tamanho ou idade, e sim com o nível de consciência e de responsabilidade pessoal, até onde a pessoa tenha evoluído. Lamentar-se pelo próprio destino, por acidentes de nascimento ou vida em família, por sua fase existencial, são exemplos de infantilismo. Esperar que outra pessoa tome conta de nós, também. As duas maiores e mais difíceis ilusões que os humanos têm para descartar são a fantasia do "Outro mágico", aquela pessoa que vai entrar na minha vida e fazê-la andar, torná-la significativa e livre de dores, e a fantasia da "imortalidade", por meio da qual o elo mortal que nos liga todos à condição humana só se aplica aos outros. Viver uma vida de preocupações narcisistas, a busca de gratificações imediatas e a sistemática evitação da dor e das responsabilidades por si mesmo e pelos outros são ainda mais alguns padrões comuns de infantilidade. Lamentavelmente, essas características se aplicam a um contingente imenso de seres humanos, em nossa era moderna. Quantos confortos para a criatura, quantas maneiras vicárias e voyeuristas de viver, quantas fugas do abismo em cima do qual caminhamos diariamente...

Regressão química

Várias substâncias químicas têm sido ingeridas desde o início dos tempos para garantir acesso à visão sagrada. Desde os celebrantes enlouquecidos pelo vinho que cultuavam Dioniso, até o vinho-sangue de Cristo, e os índios do Novo México consumidores de peiote, as substâncias químicas têm sido empregadas no recipiente bojudo do ritual para fazer a ligação com o transcendente. Muito mais regularmente porém, alimentos, drogas, tabaco e álcool têm sido usados

para anular a dor da idade adulta psicológica e para estultificar a sensação da separação. Quanto mais uma cultura perde seu eixo mítico, mais propensa se torna ao abuso de drogas. Estas oferecem uma momentânea supressão da dor espiritual, um escudo contra as asperezas da viagem, mas o preço que é pago é o nível de consciência necessário ao crescimento.

Recorrer deliberadamente às drogas puxa a pessoa de volta para o sono no regaço da Mãe. É uma forma de lidar com a ansiedade. Conforme o nível de desligamento mítico aumenta, também cresce o nível de angústica. Com o movimento regressivo, a pessoa experimenta uma fugaz reconexão e sente a presença da totalidade através do Outro. Essa sensação só pode ser mantida

por breve período e, portanto, tem que ser repetida com frequência. Esse é o nascimento do comportamento viciado, que pode se valer do alimento, das substâncias químicas, ou da cálida pele de alguém. É tão grande a dor da separação que hoje se ouve que o objetivo é "não sentir dor", "se largar", "ficar chapado", "desistir um pouco". Como todos têm comportamentos viciados, quer dizer, respostas reflexas a níveis inaceitáveis de ansiedade, todos nós caímos em padrões que atenuam a espiral ascendente de evolução da consciência.

Dependência ideológica

O terceiro modo mais comum de evitar o fardo da consciência é nos entregando a um grupo ou relegando-se a Grande Líder. Já presenciamos nações inteiras abrindo mão de sua consciência individual e de seus valores morais, para seguir líderes carismáticos em campanhas santas. De Jonestown ao fundamentalismo evangélico e às adulações dos comerciais, a sedução do pensamento massificado é por demais evidente. Toda ideologia se baseia em algum tipo de idéia, talvez até numa boa idéia. Mas toda idéia que seja universalizada a fim de aplicar-se a todos, que não sofre dúvidas nem críticas

internas, que polariza as pessoas, torna-se demoníaca. Qualquer ideologia — religiosa, política, até mesmo psicológica — que pretenda simplificar as complexidades do mundo a fim de tornar a pessoa mais confortável é demoníaca. Os que oferecem respostas fáceis não compreendem as perguntas. Permanecer no território de uma ideologia, em lugar de crescer por meio do necessário sofrimento da vida, é outra versão da regressão.

Cada um de nós pode, de tempos em tempos, regredir através de um ou outro desses padrões, tão grande é o rigor e a duração da viagem. Mas a percepção destemida e consciente da amplitude, da diversidade e do imperativo do drama cósmico requer que nós também respondamos ao chamado mítico que ecoa ao longo dos corredores da história e no tutano de nossos ossos.

O máximo que temos a oferecer diante das grandes forças regressivas dentro de nós e ao nosso redor é nossa disposição de empreender a jornada. A consciência que temos da dualidade e do conflito é dolorosa, mas escolher o caminho da própria individuação é a única escolha adulta, o único caminho para vivermos a nossa vida ao máximo e, ao mesmo tempo, servir o mistério maior. Essa é uma escolha que não se faz só uma vez e pronto. Cada dia pede uma renovação da mesma, diante dos demônios do medo, da dúvida e da letargia.

Se dermos um passo atrás e contemplarmos a confusão caótica da história humana poderemos ver o drama cósmico em sua mais plena glória. Há muitas perdas, muitas regressões, muitos caminhos errados, mas a ânsia inescapável da alma pode ser nitidamente constatada, através do tempo e da vida individual. Como disse Jung: "Cada pessoa é um novo experimento da vida em suas incontáveis inconstâncias de humor, e uma tentativa de uma nova solução."¹⁵⁴ O mito da individuação de Jung é um mito para esta era sem mitos. A metáfora do drama cósmico é uma maneira de localizar a jornada da alma quando todas as outras bússolas desapareceram de vista.

Somos só um minúsculo fragmento da história, mas contemos a promessa dela inteira. Enquanto viajantes de um tempo que perdeu seus mitos, nossa tarefa de individuação é uma nota que se destaca na grande canção que vem sendo cantada desde os primórdios.

¹⁵⁴ "Analytical Psychology and Education", *The Development of Personality*, OC 17, § 173

OS DEUSES SE AGITAM: UM INTERLÚDIO MÍTICO

Todas as histórias desta terra rodopiante emergem ciclicamente de temas recorrentes: amor e morte, poder e orgulho. Estes são motivos tão velhos quanto a civilização, e tão recentes quanto o sonho da noite passada ou a reunião de negócios desta manhã.

Como já vimos, os deuses são as energias dinâmicas que resultam de encontros arquetípicos. Deixam seu rastro em imagens luminosas, mas as imagens não são os deuses: são os recipientes temporários dessa energia divina. Como é natural para o humano ater-se à imagem para poder reter a energia, possuir o deus. Esse impulso manifesta-se como idolatria e é uma ideologia bastarda e deturpada. Nada afasta a energia divina mais depressa que nosso desejo de retê-la e desviá-la de seu fluir evanescente. E resta aos humanos lamentar-se "Oh, deus perdido! O Traço interminável!"¹⁵⁵

Não temos como possuir os deuses, apesar de um expressivo contingente de sacerdotes e teólogos ter-se esforçado nesse sentido. Antes, são as energias divinas que nos contêm. Nossa linguagem rememora essa herança; podemos sentir entusiasmo (*entheos*, o deus interior) e êxtase

(*ekstasis*, literalmente pôr-se fora de si, ser transportado), da mesma forma como ter uma disposição jovial ou soturna (saturnina). Essas energias possuem uma porção da psique e levam-nos a fazer coisas além do poder de nosso ego para compreender e controlar.

Embora as energias sejam divinas, a vivência dos deuses é, forçosamente, um evento intrapsíquico, uma vez que a psique é a única arena em que podemos experimentar qualquer realidade. Por isso, a despeito dos desejos despóticos do ego, a psique é multiplicidade de energias que ocupam este *locus* num momento e, no seguinte, outro. Alguns desses *loci* têm carga energética suficiente para serem chamados complexos. Embaixo de cada complexo pessoal encontra-se seu componente arquetípico, aquele padrão de energia de caráter universal. Se a loucura pode ser vista como a dimensão consciente possuída por um desses fragmentos — ser possuído por um deus enfurecido, falando metaforicamente — então certamente a sanidade aumenta através de um diálogo consistente com esses componentes psíquicos.

¹⁵⁵ Rainer Maria Rilke, *Sonnets to Orpheus*, parte 1, n 26.

Nossos antepassados sabiam disso de modo intuitivo. Podiam ver como um Édipo, tido por todos como o melhor e mais brilhante, era capaz de desvencilhar-se da razão e do autocontrole, e até de conhecimentos avançados, para matar um homem que se parecia consigo e que tinha idade suficiente para ser seu pai. Eles conseguiam compreender como uma mãe chamada Medéia poderia assassinar seus próprios filhos. Ou podiam saber em primeira mão o que eram os encontros de Medusa com o mal, tão apavorantes

que a alma, a partir de então, ficava imobilizada. Essas histórias pareciam, na pior das hipóteses, imbecis e, na melhor, histrônicas, quando as ouvimos pela primeira vez ainda nos bancos da escola, crianças muito entediadas com tudo isso. Mas hoje já estamos um pouco mais vividos e passamos por nossos encontros com os poderes dos deuses; podemos inclusive sentir calafrios quando os confrontamos. Hoje sabemos que nossa psique é menos uma lanterna numa caverna, como o ego preferiria que fosse, e mais uma ativação caleidoscópica de energias, aqui, ali e acolá.

As figuras que animavam a mitologia antepassada movem-se por nossas almas, perturbam-nos o sono e às vezes atuam de maneira inquietadora. Os cenários dos antigos roteiros hoje estão visíveis nos enredos que encenamos, por mais que as variações sejam milhares. Ler essas histórias com sensibilidade e abertura é mais uma vez nos religar com as zonas atemporais do psiquismo. Quando elas acordam algo dentro de nós, os deuses estão de volta e se movimentando no seu estilo numinoso e invisível. Nas palavras de Rilke:

Mais uma vez deixem que seja sua a manhã, deuses. Continuamos repetindo. Vocês são a única fonte. Com vocês o mundo desperta, e seu ocaso reflete-se luminoso em cada fenda e greta de nossos fracassos.¹⁵⁶

Assim, amor e morte, *Liebestod*, a velha antiga história de sempre, a mescla entre deuses e humanos, pousada nos penhascos do tempo, contempla as cavernosas profundidades da alma.

Variações de Liebestod (morte por amor)

Em qualquer mito podem-se discernir, aquém do colorido regional, as estruturas universais. Por isso é que Aristóteles sugeriu que o mito era mais revelador do que a história. As particularidades da história podem enredar o

¹⁵⁶ Now It Is Time that the Gods Carne Walking Out," in *The Selected Poetry of Rainer Maria Rilke*, p. 277.

observador, mas no mito manifesta-se o padrão atemporal. Para ilustrar esse aspecto, estaremos agora examinando algumas figuras menos famosas dos mitos gregos, e saber como os padrões que personificam estão refletidos no mundo moderno.

Admeto e Alceste

Como forma de serviço comunitário para purificação do sangue que havia derramado. Apolo é obrigado a servir Admeto, rei de Feres, depois de ter

dizimado os Ciclopes. Admeto é um senhor generoso e Apoio, em sinal de gratidão, oferece-lhe um favor. Como Admeto está destinado a morrer jovem, ele pede uma espécie de adiamento da execução. Apolo tenta convencer as Queres, embriagando-as com vinho, mas só consegue uma atenuação da sentença: Admeto pode viver mais tempo se alguém concordar em ocupar o lugar dele, na hora aprazada.

Compreensivelmente, a fila de voluntários para essa substituição não é comprida. Até quando visita seus pais é sumariamente despachado. A faculdade, aparentemente, eles até puderam pagar, mas é que agora tinham acabado de comprar um apartamento num excelente condomínio em Boca

Ratón e estavam na expectativa de desfrutar dos anos de velhice, em paz. Só sua esposa, Alceste, concorda em ocupar a vaga. (Glück encenou essa história como drama no teatro, intitulando-a *Alceste*, de acordo com o texto que Eurípedes redigiu em 438 a.C.) A nobreza do sacrifício de Alceste comove até as divindades que, subseqüentemente, devolvem-lhe a vida. Embora a peça seja evidentemente um elogio à sua nobreza, Admeto é compelido a confrontar, em seu padecimento, a própria covardia e egoísmo.

É de se perguntar que espécie de vida seria possível a este casal, depois de acontecimentos dessa magnitude. O amor seria capaz de curar, ou a memória não cessaria de atormentar? Por um lado, o temor natural de Admeto torna-se monstruoso quando ele se mostra disposto a sacrificar outra pessoa para prolongar sua vida. Por outro lado, a disponibilidade de Alceste para desistir de sua vida e salvar o homem que ama é notável.

Lembro-me de um casal que atendi há alguns anos. O marido, William, era um executivo de uma grande empresa, homem de bom coração, mas desprovido de qualquer apreciação mais profunda de si mesmo. Na realidade, sentia muito receio da morte e, como não tinha um contato intenso consigo

mesmo, estava claramente identificado com as armadilhas do poder e da afluência. Tinha o carro mais novo e dispendioso, freqüentava os "spas" mais "badalados" e cercava-se de posses. Qualquer sintoma corporal detonava um ataque de ansiedade. Tingia o cabelo e já fizera algumas plásticas. Sua protetora emocional, seu apoio indispensável, sua Alceste, era a esposa, Adele. O desenvolvimento emocional deste homem estava muitos anos atrás de sua idade cronológica, de modo que o desenvolvimento de sua anima dependia dos

cuidados e da atenção que sua esposa lhe proporcionasse. Ela intermediava seus medos, amenizava suas ansiedades e incentivava continuamente o ego do marido.

A devoção que esta mulher demonstrava poderia parecer admirável em outra época, quando papéis de gênero bem desempenhados fossem suficientes para uma autodefinição. Mas vivemos numa época em que cada um deve cuidar do próprio desenvolvimento e de sua individuação. Como William despejava todo o seu desenvolvimento emocional em Adele-Alceste, ela vivia esse papel, não a sua vida. Quando morreu num acidente de automóvel, William ficou inconsolável. Alguns meses depois morreu de ataque do coração. Costuma haver em muitos casamentos esse episódio, de um cônjuge morrer logo após o outro: a vida que um não viveu volta para assombrá-lo. Adele morreu sem conhecer quem era, na qualidade de pessoa separada do marido; William morreu da mesma maneira vazia como havia vivido.

Como o antropólogo estruturalista nos recorda, cada versão do mito é verdadeira, pois todo mitologema é multifacetado. A nobreza do sacrifício trágico que enobrece também o processo, numa versão do mito, torna-se o *pathos* da vida não-vivida em outra. Admeto e Alceste mantêm-se vivos em William e Adele.

Filemon e Báucis

Como é diferente a história de Filemon e Báucis, segundo o registro de Ovídio em sua *Metamorfose*. Parece que Zeus e Hermes decidiram certa vez disfarçar-se de humanos e viajar pelo reino dos mortais, para ver como iam vivendo. Finalmente, chegaram a uma cabana miserável na Frígia, onde foram acolhidos por um casal de idosos, Filemon e Báucis.

Embora fossem muito pobres, os dois fizeram questão de repartir seu alimento e seu vinho com os deuses, num sincero gesto de acolhida e afeto. Os

deuses ficaram impressionados com essa generosidade de alma e revelaram sua natureza divina. Explicaram como haviam ficado comovidos, em particular perante a falta de generosidade de quase todos os humanos que tinham encontrado pelo caminho. Transformaram a modesta cabana num templo de mármore e pediram ao casal que lhes dissesse o que mais gostariam de receber. Filemon e Báucis responderam que gostariam de ter permissão de servir aos deuses naquele templo enquanto pudessem viver, mas que não

queriam se separar um do outro, nem na vida nem na morte. Quando chegou sua hora, morreram em paz. Filemon tornou-se um carvalho e Báucis uma tília, e seus galhos entrelaçaram-se, assim mantendo-os unidos para todo o sempre.

Foi durante a faculdade, no início dos anos 60, que li pela primeira vez *The Story of Philosophy*, de Will Durant.

Desde então fiquei mobilizado pela epígrafe que o próprio Will escreveu e dedicou à esposa, Ariel:

Cresça forte, minha companheira...
para que possa continuar
Inabalável quando eu cair;
para que eu possa saber
Que os fragmentos dispersos de minha canção tornar-se-ão
Por fim, uma melodia mais bela em você;
Para que eu possa dizer para o meu coração que você começa
Quando ao partir, eu saia de cena, e compreende mais.¹⁵⁷

Nestas palavras, escritas no início dos anos 20, o marido enxerga claramente sua mortalidade, afirma a devoção pela esposa e pela ligação de parceria entre ambos, e expressa a crença ardente de que após sua própria morte ela seja capaz de aprofundar o trabalho que juntos empreenderam. Na realidade, Will e Ariel Durant formaram uma parceria conjugal que durou toda a vida, além de terem sido colaboradores profissionais enquanto viveram, mais notavelmente na série de onze volumes intitulada *The Story of Civilization*. Ariel morreu primeiro e Will apenas alguns dias após. Como Filemon e Báucis foram abençoados pelos deuses por suas almas generosas — um era o companheiro do outro e juntos produziram um corpo de trabalhos que sobrevive, como um templo, muito depois deles.

¹⁵⁷ *The Story of Philosophy*, p. v.

Parece que Filemon e Báucis viveram em mais do que só um casamento e que os deuses abençoam mais do que só um casal.

Dido e Enéias

A *Eneida* de Virgílio, épico em latim, tentou fazer pelo império romano o que Homero tinha feito pelos helenos. A maior parte do texto é devotada ao julgamento de Enéias, sobrevivente heróico de Tróia, que depois prosseguiu adiante para fundar a nova civilização da Itália (ou Lácio). Mas, mesmo com a imaginação em brasa pelo denodo de suas campanhas, o coração do leitor pára quando de seu caso de amor com Dido em Cartago.

Quando Enéias e Dido apaixonaram-se perdidamente (afinal de contas este é um épico italiano), Mercúrio é enviado para lembrar Enéias do objetivo de sua viagem, e de que não pode deter-se em Cartago. Dido suplica para que Enéias permaneça com ela, mas apresentando-lhe uma séria de racionalizações, ele parte em suas embarcações rumo a seu destino imperial.

Embora o significado da *Eneida* tenha em geral sido interpretado como o necessário sacrifício do princípio do prazer, ou das motivações particulares, para servir ao princípio da realidade, ou o bem coletivo, não se pode senão

simpatizar com a dor da abandonada Dido, cujo homem embarca rumo à guerra e que jamais regressará. Desesperada e amarga, ela se mata usando a espada dele. Bem mais tarde, durante sua jornada, Enéias faz uma incursão pelo mundo inferior. Entre as muitas sombras, lá ele encontra sua amada Dido. Mais uma vez ele apresenta-lhe explicações racionais, mas ela lhe dá as costas sem pronunciar uma só palavra. Raras vezes o silêncio falou de maneira tão ensurdecedora.

Há muitos anos, tive como colega uma mulher chamada Virgínia, uma intelectualmente bem-dotada professora de história. Ela amedrontava os estudantes e também a maioria dos colegas. Era percebida como pessoa rígida e mesquinha; usava seu intelecto e poder de comunicação verbal para ferir as pessoas, manobrar seus argumentos para que concordassem com os dela e depois humilhá-las. Todos respeitavam sua erudição, mas ninguém gostava dela, eu inclusive. Quando chegou à idade da aposentadoria, que na época era compulsória, todos demos um grande suspiro de alívio.

Em todos os anos nos quais convivera com ela, nunca tive uma conversa realmente pessoal com Virgínia, assim como ninguém que eu conhecia. Mas,

quando chegou a época de ela se mudar para a casa onde moravam os aposentados, ofereci-me para ajudar na mudança das caixas que ela havia cuidadosamente preparado. Levei comigo minha filha de dois anos, Taryn, e depois da mudança nos sentamos esgotados no chão, brincando um com o outro. De repente Virgínia disse: "Eu teria dado qualquer coisa para que meu pai se sentasse no chão e brincasse comigo."

Era a primeira vez que eu ouvia algo a respeito de seu mundo interior.

Começamos a conversar e, meio desajeitado, perguntei-lhe coisas sobre sua vida, sem ideia de quando ela me daria uma "cortada". E ela falou: "Uma vez me apaixonei. Ele partiu para a guerra e nunca mais voltou." Foi tudo que disse, mas eu pude sentir que ela se percebia traída pelos dois homens a quem entregara sua confiança. Meu coração se abriu; soube naquele momento o que deveria ter percebido o tempo todo: ela era simplesmente outra alma que fora ferida. Após essa breve aproximação desenvolvemos uma espécie de amizade, que se manteve por meio de correspondências, depois que eu me mudei.

Até agora não consigo deixar de pensar em Dido, a relegada, quando lembro de Virgínia, em pé e numa magoada dignidade, enquanto seu Enéias parte rumo à batalha. Quando ele não voltou, como Dido, Virgínia matou alguma coisa em si. Suas relações com as pessoas permaneceram distantes, frias e amargas pelas quatro décadas seguintes. Ela viveu toda a sua vida dando as costas, silenciosamente, tomada pelo desdém. Protegendo-se dessa forma de futuros sofrimentos, ela terminou sua vida emocional naquele instante da partida do jovem e desde então viveu nas brumas do mundo inferior, morta antes mesmo de falecer.

Todas as versões do mito são verdadeiras.

Glauco

Glauco era filho de Sísifo, aquele do penedo sem fim, e pai de Belerofonte. Também era dono de cavalos de corrida. Ele era tão orgulhoso de seus animais e tão ansioso para mantê-los sempre no auge de sua capacidade de desempenho, que se recusava a alimentá-los enquanto sua força não diminuísse. Também servia carne humana para os animais.

Jung comentou que uma neurose é como um deus ofendido, ou seja, um princípio arquetípico que foi ferido ou negligenciado. Ao não permitir que seus cavalos comessem, seguindo seu funcionamento natural, Glauco ofendia

Afrodite. Na ocasião dos festejos fúnebres pela queda de Pélias, Afrodite decidiu punir Glauco por seu orgulho e vaidade. Durante a noite, ela conduziu os cavalos para fora de suas baías e deixou que eles bebessem de uma fonte que lhe era consagrada, em volta da qual cresciam ervas que tornariam aqueles animais incontroláveis. No dia seguinte, Glauco perde o controle de seus cavalos; fica preso entre as rédeas e é arrastado pelo estádio. No final, ele está deitado no chão gravemente ferido e seus cavalos comem-no vivo.

Frederick era um clérigo casado com uma mulher que muitos confundiam com sua mãe. Sua vida natural em comum fora completamente substituída pelas exigências de seu ofício pastoral. Socialmente funcionavam bem juntos, como equipe, mas tinham um casamento em que não havia intimidade. Como resultado, Afrodite foi desrespeitada. A noite, Frederick vagava pelas ruas de sua cidade de tamanho médio, usando roupas de estivador, à procura de rapazes e bandidinhos para um caso rápido. Durante o dia era um orador, administrador e político cheio de verve; à noite, os cavalos dos instintos alimentavam-se daquelas ervas que acendem a loucura. Sua vida estava fora de controle.

Era previsível que o mundo de Frederick desabasse um dia. Sua história saiu em todos os jornais e ele teve de sair da igreja e da cidade. No final, foi desmascarado não por suas predileções sexuais, mas pela arrogância do trabalho que protegia sua dor e não lhe permitia qualquer introspecção, e pela vaidade que seu êxito mundano alimentava. Ao desvirtuar o curso de sua natureza, tornou-se vítima da vingança dela mesma. Os deuses não toleram displicência.

Idumeneu

Um dos muitos capitães heróicos que navegou em seu barco com as falanges que sitiaram Tróia foi Idumeneu, valente na viagem e no fronte de lutas, segundo Homero.

Na perigosa viagem de volta para casa, depois que as torres partidas do ílio tinham caído, uma galera suicida ataca a frota. Idumeneu jura que, se lhe for permitido sobreviver, irá sacrificar em honra de Posêidon a primeira coisa viva que encontrar. Isso acaba sendo seu filho, que corre antes de todos até a praia para receber o pai que está de volta ao lar. Em algumas versões, ele mata o filho e, em outras, tenta esquivar-se à promessa feita, mas em ambos

os casos uma praga se espalha pela terra e ele é expulso pelo povo que se volta contra ele e o envia ao exílio.

O motivo da pessoa que por impulsividade e egoísmo faz um trato com o demônio ocorre repetidamente nos mitos e lendas. "A moça sem mãos", um conto de fadas dos irmãos Grimm, tem o mesmo caráter. Nessa história, o pai faz uma barganha com o Maligno, sentindo-se cheio de importância e poder, e promete entregar o objeto que está atrás de sua casa e que então é sua filha.

O que o diabo representa miticamente é o encontro arquetípico com a sombra, com nossos impulsos mais escuros e deformados. Encontramos o inimigo frente a frente e ele é nós, como diria o provérbio.

Quantos pais não ofereceram os próprios filhos no altar de suas ambições não-realizadas? Quantas vezes o desejo de obter sucesso não empurra o adulto a sacrificar a criança? Ou, o que é até mais freqüente, quantas vezes a arremetida ingovernável da ambição, do orgulho e da vaidade não forçam o sacrifício da criança interior no adulto, o extermínio daquilo que mantém o mundo jovem e pleno de possibilidades revigorantes? Todos nós, em algum momento, em alguma orla da vida batida pela água do mar, demos vazão ao Idumeneu em nós.

Todas as versões do mito são verdadeiras.

Mársias

Em um ponto anterior, neste livro, confessei uma fase "faustiana", de minha vida, época em que achava possível empilhar tijolos de conhecimento até erguer uma formidável torre, por meio da qual os deuses poderiam ser vistos em todo o seu esplendor. Bom, sabemos o que aconteceu com a Torre de Babel.

Anos mais tarde, durante o treinamento de formação no Jung Institute em Zurique, passei diversas tardes passeando pelos salões da Kunsthaus, a galeria de arte municipal. Em mais de uma ocasião, encontrei-me dando a volta para ficar em frente de uma determinada estátua bastante antiga. Lembro-me de que pensava em Freud em pé diante do *Moisés* da Michelangelo, e de como esse trabalho representava as pulsões e dores da própria psique de Freud, de como ele estava vivendo em toda a extensão o atemporal conflito entre id e superego. Quando comecei a sonhar com a minha estátua antiga soube que ela para mim tinha um significado especial. Havia

deixado de ser um atrativo apenas intelectual; eu fora tocado num nível mais profundo do que já conhecera.

Pesquisei um pouco sobre a estátua e o tema que expunha, e soube que aquele trabalho que tanto me atraía era uma cópia romana de uma estátua grega anterior, representando o sátiro Mársias. De acordo com Píndaro, a deusa Atena tinha inventado a flauta. Mársias ficara fascinado com o instrumento e insistira em tocá-lo, mesmo ao risco de incorrer no desprazer da

deusa. Com o tempo, acabou aprendendo a tocá-la tão bem que as pessoas se reuniam ao redor de Mársias e o aplaudiam. Algumas até chegaram a sugerir que ele tocava melhor que o grande Apoio. Mársias começou a acreditar nesses comentários públicos e não se deu ao trabalho de desmenti-los.

O que foi uma estratégia profissional má de sua parte. Não há recompensa em desafiar os deuses, que representam a dramatização não só da instância última dos processos mas também das limitações inerentes aos mesmos. É o defeito humano da *hybris*, *hamartia*, que nos faz esquecer das limitações diante das dimensões últimas da existência.

Foi estabelecida uma disputa, uma apresentação na arena de Delfos, e o vencedor ganharia o direito da ilimitada vingança contra o perdedor. As apostas sensatas preferiram Apoio, que venceu. Ele amarrou Mársias a uma árvore e esfolou-o vivo. A estátua em particular que tanto chamou-me a atenção no Kunsthaustr mostrava Mársias pendurado e torcido de um galho de árvore, numa pose convencional que muito lembrava a de Jesus na cruz, ou a de são Sebastião atravessado por flechas.

Ao meditar sobre esse trabalho em pedra tão antigo e no motivo pelo qual me fascinara, lembrei que o termo "fascinar" vem do latim, em que significa encantar, enfeitiçar, ou seja, lançar um feitiço. Dessa maneira, a imagem externa estava movimentando alguma coisa dentro de mim, alguma coisa essencialmente inconsciente, mas também numinosa. Depois dei-me conta de que eu estava passando por alguma forma de crucificação do ego, por obra dos deuses. Foi isso o que Zurique significou para mim; isso é o que análise profunda quer dizer. Em minha juventude, eu fizera um pacto faustiano com as forças escuras: conhecimento é igual a poder. Eu empilhara muitos tijolos para a minha torre, mas ela precisava ruir.

É comum descobrirmos na meia-idade que a estrutura de ego que montamos ao longo dos anos, mesmo quando — ou talvez especialmente

quando — tem sucesso no mundo externo, constitui um "falso si-mesmo", cuja manutenção só pode ocasionar um autodistanciamento cada vez mais agudo. Um teor maciço de energia foi investido na construção desse falso si-mesmo, que agora pende em situação precária sobre o abismo. Tudo isso tem de vir abaixo para que uma vida nova possa brotar. Mas a transição é assolada pela ansiedade, pela depressão, pela incomensurável incerteza.

As Moiras, ou meu próprio inconsciente, ficavam o tempo todo me

levando de volta para a frente de Mársias, da mesma forma como haviam entrado em acordo para fazer-me ir até ficar de joelhos, até Zurique, até confrontar o Si-mesmo. Eu não teria podido ser tocado pela imagem externa, pelo mito, se não fossem um reflexo do meu próprio mito. Inadvertidamente, eu havia desafiado os deuses. Eu merecia ser humilhado, rebaixado, esfolado, para ser exposto a partes de minha alma que tinham sido negligenciadas por meu ego inflacionado. Eu precisava aprender que não sabia nada. Eu precisava aprender uma humildade diária, que o mistério era infinitamente maior do que eu poderia conceber. Só um jovem poderia pensar ao contrário. Dessa forma, o mistério que cerca aquele pedaço de pedra alcançou-me e trouxe-me para mais perto dos deuses, afinal de contas, mas de uma maneira tal que ego algum poderia jamais ter gerado.

Pudemos abordar aqui apenas alguns dos mitos menos famosos para ilustrar um ponto importante. A amplitude e a riqueza dos motivos míticos são virtualmente intermináveis. Atravessam os séculos e as culturas e, mediante uma correta leitura, podem ser detectados ainda hoje, nas entrelinhas das notícias dos jornais.

Todo mito é a dramatização daquelas energias invisíveis que fluem através do universo e, por algum tempo, habitam em nós. Enquanto grupo, contam a história humana completa e todo o drama cósmico. Cada um expressa um fragmento do conjunto, uma parte de uma capítulo. Cada um de nós vive um verso ou outro, movendo-nos de acordo com ritmos mais profundos que os que a consciência consegue atingir. Sejam gratos por essas imagens da mesma maneira que por sonhos; esses dinamismos nos dizem, em forma visível, o que o invisível está operando, tanto na história como dentro de nós.

Quando nos acontece uma reação emocional a uma história ou motivo milenar, podemos contar então com um ponto onde apoiar a mão para tocar o mundo invisível que nos está afetando pessoalmente. Da mesma maneira

como flui mobilizado por uma imagem e pelo destino de Mársias, encarnado num bloco de pedra com mais de 2000 anos de idade, também pude discernir algo mais profundo em minha vida, no século XX. Ler os mitos com a perspectiva da imaginação, com uma receptividade imaginai, informa-nos que os deuses não se foram, na verdade. Só mudaram de forma e hoje nos movimentam de modos novos.

6 BORDÕES MÍSTICOS DA MEMÓRIA

Os melhores anjos de nossa natureza

A psicologia junguiana ocupa um lugar no contexto do modernismo e da perda da ligação com o plano mítico. Freud, Jung e os demais pioneiros da "cura pela fala" reagiram à erosão dos valores institucionais, por um lado, e às limitações das novas ciências, por outro. Lentamente acabaram por discernir que houve ferimentos infligidos à alma que nenhuma delas, instituições ou ciências, poderiam tratar. Seria errado, no entanto, considerar a psicologia profunda uma "ciência da alma." O que talvez melhor as descreva seja o termo alemão *Seelesorger*, "aquele que cuida da alma".

Dar atenção à alma, cuidar da profunda aflição de que padece o significado existencial de cada um, eis o assunto da psicologia profunda. A maior parte das escolas de psicologia moderna representa o fracasso do neurológico em lidar com a alma. As abordagens cognitiva, comportamental e farmacológica têm muito com que contribuir, mas permanecem sendo superficiais porque não dão conta das feridas da alma. O psicólogo analítico atenta aos sintomas, trabalha inclusive com alívio de sintomas, mas a questão é antes o que esses sintomas significam, quais são as dores de alma que estão se manifestando.

É nesse aspecto que encontramos o papel vital do mito; o mito delineia o movimento da alma. Às vezes, o analista consegue reconhecer um mitologema

no sonho de uma pessoa e discernir o caráter daquela dor e o curso provável do processo de cura. "Qual é o mito", ele indaga, "que esta pessoa está vivendo?"

Jung definiu a neurose como o viver dentro de limites muito estreitos do mito pessoal. Quando, na segunda década deste século, ele perguntou a si mesmo: "Qual é o meu mito?", não conseguiu achar uma resposta. Começou então uma intensa auto-exploração, trabalhando com seus sonhos,

desenvolvendo uma técnica denominada imaginação ativa, e empreendendo a descida que tanto destrói como cura. Dialogou com as imagens que brotavam para confrontá-lo e, desses encontros, ocorreu a integração parcial das energias dissociadas, com o que se ampliou o campo de sua vida consciente. Em última análise, esse é justamente o papel da terapia, da meditação, da imaginação ativa e da interpretação de sonhos: auxiliar a pessoa em seu viver de maneira consciente, reflexiva. Quando conseguimos encaixar nossa vida

externa com essas imagens espontâneas que emergem da vida interior, sentimos uma ressonância profunda e uma cura que vem desde dentro.

Segundo o evangelho gnóstico de Tomé, Jesus disse: "Se você trazer para fora o que está dentro de si, o que tiver trazido irá salvá-lo. Se você não traz para fora o que existe em você, o que não tiver trazido irá destruí-lo."¹⁵⁸

A perda da consciência mítica e nossa busca por um novo mito chegou inclusive aos ouvidos dos políticos. Em 1994, Vaclav Havel, presidente da República Checa, veio à Filadélfia para receber a Medalha da Liberdade (dada no ano anterior a Mandela e Deklerk). Em seu discurso, ele observou que nossa era estava atravessando uma imensa transformação:

Os traços distintivos dessa transição são a mescla e a fusão de culturas, e uma pluralidade... de mundos intelectuais e espirituais. Esses são períodos em que todos os sistemas consistentes de valores entram em colapso, em que culturas distantes umas das outras em tempo e espaço são descobertas ou redescobertas... Para nós, a ordem mundial artificial das últimas décadas está desfeita e uma ordem nova e mais justa ainda não surgiu. A tarefa política central dos anos finais deste século, portanto, é a criação de um novo modelo de coexistência entre as diversas culturas, povos, raças e esferas religiosas, formando uma só civilização interconectada.¹⁵⁹

Até aí, isso parece o preâmbulo de qualquer político sobre uma nova visão de ordem que deveria ser imposta de cima, numa postura típica dos ideólogos. Mas, em vez disso, Havel prosseguiu defendendo dois princípios (além do já consagrado respeito fundamental pela liberdade e pelos direitos humanos), a saber, o "princípio cosmológico antrópico" e a "hipótese Gaia". O primeiro princípio estipula que dentre as incontáveis possibilidades de cursos

¹⁵⁸ Elaine Pagels, *The Gnostic Gospels*, p. 152.

¹⁵⁹ Este excerto, assim como vários outros que sucederão neste texto, foi transcrito do discurso intitulado "Palavras do presidente da República Checa, Sua Excelência Vaclav Havel, por ocasião da cerimônia da medalha da liberdade, Filadélfia, 4 de julho de 1994."

de evolução, o universo preferiu o único que permitiu o aparecimento da vida. Isso ainda não prova que o objetivo do universo sempre tenha sido um dia chegar a ser visto através de nossos olhos. Mas de que outro modo essa questão pode ser explicada?

Certamente, esse princípio é muito próximo da noção de nossa necessária participação no drama cósmico, conforme discutimos no capítulo anterior. A hipótese Gaia assevera que a densa rede de interações mútuas

envolvendo as porções orgânicas e inorgânicas da superfície da Terra formam um único sistema, uma espécie de mega-organismo, um planeta vivo — Gaia — assim denominado em homenagem a uma deusa antepassada que pode ser identificada como o arquétipo da Terra-Mãe, em talvez todas as religiões. De acordo com a hipótese Gaia, somos partes de um todo maior.

Havei acredita que esses dois princípios são necessários à nova consciência mundial:

Em linguagem moderna, esses dois princípios nos lembram de algo de que há muito suspeitamos, a saber, algo que há muito tempo projetamos em nossos mitos esquecidos e que talvez permaneça em estado latente dentro de nós, como arquétipos... a consciência de que não estamos sozinhos, aqui, nem apenas em nome de meros interesses particulares, mas que somos parte integrante de entidades misteriosas superiores contra as quais não é aconselhável blasfemar. Essa consciência perdida está presente nos códigos de todas as religiões.

Será possível que um político esteja falando de deusas, arquétipos, mito codificados no íntimo de nossa espécie? Sim, mas Vaclav Havei não é um político comum. Além de poeta é dramaturgo, humanista. Havei representa o espírito reflexivo e iluminado de nossos tempos. Conclui esse discurso com sua declaração de esperança na transcendência, enquanto a necessidade profunda e jubilosamente experimentada de estar em harmonia até mesmo com aquilo que não somos, não entendemos, que nos parece distante no tempo e no espaço mas com que, não obstante, estamos misteriosamente vinculados porque, junto conosco, tudo isso constitui um mundo só. A transcendência é a única alternativa real à extinção.

Transcendência significa ser libertado do isolamento da consciência egóica e da desolação do abandono existencial que caracterizam a alma do

moderno. Significa sentir a ligação com uma ordem espiritual maior do que si mesmo.

Ao mesmo tempo, se nós alimentamos uma provisória esperança em líderes como Havei, também devemos fazer individualmente cada qual o próprio trabalho. Jung observou repetidamente que a melhor coisa que a pessoa poderia fazer por seu mundo era integrar sua sombra pessoal para retirar dos ombros do mundo a sua parte do fardo. Como assinalei em *The*

Middle Passage, à maneira de Rousseau, todos nascem livres, mas em toda parte estão algemados. O ser natural, a criança, é completa, mas impotente e dependente. Por isso, ela tem de adaptar a sua intenção natural ao poder do ambiente, especialmente em sua família de origem, e assim adota uma sensação provisória de quem é e do Outro, além de um conjunto de estratégias para interação. Essa reunião de comportamentos tem, como finalidade central, a moderação da ansiedade.

É só quando esse eu provisório repetidamente entra em choque com o si-mesmo natural, que pulsa logo embaixo, que a pessoa toma consciência da cisão que chamamos neurose. Poder-se-ia caracterizar toda a primeira metade da vida como um erro gigantesco, tão necessário quanto inevitável. A tarefa da segunda metade da vida é recuperar-se desse erro, mover-se do eu adaptado para o si-mesmo autêntico na metade em que nos for viável aproximarmos-nos dele. Deixar de lado o eu conhecido e adaptado, com todas as suas fraquezas e dores, é uma coisa monumental, pois trouxe-nos até aqui afinal de contas, e sentimos medo do grande desconhecimento que vem depois. A passagem do meio consiste em sair psicologicamente de casa, tarefa que pensávamos já haver realizado quando da primeira separação física. Sendo assim, mesmo que soframos dentro das limitações do falso eu, apegamo-nos a ele desesperadamente.

Novamente, devemos observar como a situação do indivíduo repete a situação de nossa época, como a neurose da pessoa reflete como num espelho a angustiada cisão do *Zeitgeist*. Da mesma maneira como em nosso tempo não existe o *mythos* básico, também o sujeito que chega à meia-idade, ou em outros momentos de escolha crítica, perdeu seu mito pessoal. Estar e ser entre mitos é uma experiência que amedronta, que apavora. Sofrer nossa cisão espiritual tão profundamente é experimentar a profunda tensão de uma guerra civil. Todas as guerras são guerras civis; todas as neuroses são guerras civis;

partes diferentes de um mesmo todo tornam-se distantes uma da outra e entram em conflito.

Na qualidade de uma criança que cresceu na região centro-sul de Illinois, minha infância esteve profundamente imbuída do espírito de Abraham Lincoln. Minha avó materna está enterrada a apenas uma centena de metros dele, em Springfield; meus avós paternos estão enterrados a poucos metros de sua amada Ann Rutledge, em Petersburg, e diz a lenda da minha família que uma

tataravó, Elizabeth, foi ninada no colo do Grande Lenhador, em New Salem. Mas não é indispensável que se tenha vindo desse específico lugar na terra para receber a profunda influência desse homem sábio e melancólico que viajou de Sangamon ao rio Potomac, cujas palavras comoveram os habitantes de Petersburg em Illinois até Petersburg na Virgínia, alguém que realmente acreditou que nossa terrível Guerra Civil, com suas 600.000 mortes e 1 milhão de baixas, foi uma vingança de Jeová, o justo, pela pecaminosa escravização de uma parte do corpo político por outra.

No dia 4 de março de 1862, quando as tensões fraticidas aumentaram a um ponto crítico, Lincoln usou a cerimônia de seu Primeiro Discurso Inaugural para invocar a história comum de nosso povo, à memória transcendente, com sua revolução e os pais de todos, Washington, Adams, Jefferson e Franklin. Assim como Vaclav Havel no Salão da Independência, na Filadélfia, Lincoln buscou a transcendência, a busca da unidade, através de sua invocação da memória mítica da América. Eis as duas últimas sentenças de sua fala:

Embora a paixão possa ter tensionado nossos laços de afeto, ela não deve rompê-los. Os bordões místicos da memória, alcançando desde cada um dos campos de batalha e cada uma das tumbas dos patriotas até os corações vivos e as lareiras acesas de todos os rincões desta grande terra, voltarão ainda uma vez a compor o coro da União quando novamente forem tangidos, pois certamente o serão, pelos melhores anjos de nossa natureza.¹⁶⁰

Quando examinamos a natureza interna e externa de uma guerra civil somos facilmente tentados a lançar culpas. Na esfera política é muito fácil ver o demônio no inimigo. Na esfera pessoal, é fácil permanecer preso na região do conhecido e seguro, como Auden sugeriu, ou então culpar os outros quando a nossa vida não parece estar dando certo. A fantasia do "outro mágico", aquele que irá nos curar e dar um jeito em tudo, tornar nossa vida significativa

¹⁶⁰ *Selected Speeches and Writings*, p.146.

ou, pelo contrário, aquele que só nos tem causado infelicidade, é a segunda espécie de ilusão mais difícil de erradicar. (Lembremo-nos de que a número um em dificuldade é a fantasia da imortalidade da pessoa, a despeito de todas as reiteradas evidências de que iremos morrer.) Essa forma de pensar é um abdicar da responsabilidade pessoal e, portanto, do desenvolvimento pessoal. E constitui um pobre presente para oferecer a alguém, pois a qualidade do relacionamento externo nunca pode ser melhor do que o nível de consciência

que alcançamos na relação conosco mesmos.

Não temos condição de nos conhecer completamente, possivelmente nem mesmo bem, e mais além das incontáveis armadilhas de auto-engano do ego, é inevitável que terminemos experimentando tanto a perplexidade quanto a clareza. Aliás, temos uma chance melhor de conhecer o fundo do oceano inteiro do que de desvendar as profundezas de nossa própria alma. Como confessou Sir Isaac Newton:

Não sei o que posso aparentar ao mundo, mas a mim mesmo pareço ter sido somente um menino brincando na orla marítima, divertindo-me ao encontrar aqui e ali uma pedrinha mais lisa, uma concha mais bonita que o comum, enquanto o grande oceano da verdade estende-se rugindo à minha frente, ignoto.¹⁶¹

E Gerard Manly Hopkins acrescentou: "O a mente, a mente tem montanhas; despenhadeiros de quedas temíveis, absolutas, impenetráveis a todos."¹⁶²

Estes testemunhos desautorizam aqueles que dizem que Deus nunca dá aos humanos mais do que podem agüentar, pois o mundo está repleto de pessoas destruídas por suas próprias trevas ou por obra da alheia, como qualquer que acesse as salas clínicas ou leia jornais pode confirmar. Uma amiga analista certa vez disse acerca de seu inconsciente: "Existe algo aí que quer me destruir." Ao mesmo tempo, sabemos intuitivamente que existe alguma coisa ali dentro que quer nossa cura e nossa totalidade, e que nossas esperanças e noção de propósito derivam desse processo.

Fui atraído pelo pensamento e pela clínica junguianos por dois fatos: primeiro, é uma atitude e uma metodologia para se trabalhar com a alma; segundo, ajuda-me a encontrar sentido em minha vida. Sim, é verdade que os

¹⁶¹ *Oxford Dictionary of Quotations*, p. 362.

¹⁶² "No Worst, There Is None", linhas 9-10 in *Poems of Gerard Manly Hopkins*, p. 76.

junguianos empregam conceitos exóticos como anima, animus, arquétipo, complexo e por aí vai, motivo pelo qual são muitas vezes ridicularizados por seus semelhantes no terreno da psicologia, mas o grande assunto do trabalho junguiano é promover o diálogo entre ego e Si-mesmo. Até mesmo os outros psicólogos sabem disso, e esse é o motivo pelo qual tantos deles entram em análise junguiana.

Quando somos crianças padecemos as dores do excesso e da escassez, das sensações de assoberbamento e abandono, e enfim acabamos adaptando nossas almas para proteger as feridas abertas dentro de nós. Que diferença seria na vida de uma criança, e do mundo inteiro, se o pai e a mãe pudessem sincera e reiteradamente dizer: "Você veio para a vida pela mão da natureza, trazendo tudo de que precisa. Você tem uma grande força, um grande espírito, uma grande energia interior. Confie nisso, permaneça em contato com isso, e assim sempre será dirigido para o que é certo para você. Nunca magoe outra pessoa, mas seja fiel a essa grande força interior e você nunca se sentirá sozinho/a ou sem rumo."

Ainda estou por encontrar alguém que já tenha escutado essas palavras, ou variações das mesmas, ou internalizado essa mensagem como guia de sua trajetória pela vida. Um dos propósitos da terapia, portanto, é recordar cada pessoa dessa grande verdade interna. Entendendo os sintomas como símbolos e trabalhando com os sonhos e a imaginação ativa, lentamente somos reconciliados, às vezes dolorosamente, mas sempre com profunda significação, com a nossa própria verdade. O construto mítico que chamamos de Si-mesmo é simplesmente uma maneira de corporificar e mencionar esse *locus* interno de internacionalidade natural.

A principal indicação da possibilidade de evolução na terapia é a pessoa manifestar sua capacidade de internalizar, quer dizer, ter força suficiente para voltar-se para dentro e encarar as forças que ali dentro embatem-se em guerra civil. Se ela se atém a jogar culpa nos outros, ou busca narcisisticamente reformular o ambiente para que ele seja o que ela quer, ficará presa para sempre em reações reflexas diante do mundo externo, presa a um falso eu, a um amontoado mal-enjambrado de estratégias de adaptação que compulsivamente repete variações da reação original ao trauma da vida. Por essa razão, a terapia, tanto formal como resultando de auto-reflexões

solitárias, requer anos e anos de escuta, regressão, integração antes de conseguir recuperar um relacionamento mais amplo com o eu instintivo.

Uma vez que as psicologias mais modernas enfatizam a importância do meio-ambiente e a modificação do comportamento, a psicologia junguiana é uma espécie de anacronismo, pois obtém seu impulso de uma tradição conhecida como essencialismo, cuja hipótese fundamental é que existe uma natureza que é dada e da qual nos afastamos, mas que contém um potencial

de cura ou dano sempre presente e atuante, ao longo de toda a história. Apesar de todo o apelo e eficácia instantânea das outras psicologias e filosofias modernistas, sinto-me obrigado, por experiência prática e intuição pessoal, a alinhar-me com a visão essencialista tão fora de moda.

Mesmo que sejamos menos persuadidos pelos argumentos essencialistas de Platão e do romantismo ocidental atual, ainda sentimos em nossos ossos uma verdade profunda a pulsar. Somos obrigados a reconhecer, relembrar e recordar. O I Ching descreve o "homem superior" como aquele que vive na casa da autocoleção e, da mesma maneira, somos obrigados a recuperar projeções e integrá-las.

Há muitos anos, Milton Rokeach, que escreveu *The Three Crises of Ypsilanti* e foi presidente da Sociedade Americana de Sociologia, contou-me de sua volta à pequena cidade natal na Polônia. Havia apenas um sobrevivente do Holocausto. Quando os nazistas apareceram, destruíram o cemitério judeu local e usaram os pedaços das pedras dos túmulos para construir as estradas e cercar lagos. Aquele sobrevivente escolheu como o trabalho do resto de sua vida encontrar aqueles pedaços de pedra e reconstruir o campo santo, não só como homenagem póstuma aos amigos e familiares mortos, mas como reconstrução de seu próprio mito, de um mito vivo para o seu presente. Se ele ainda estiver vivo, imagino esse homem neste momento mesmo, com seu infinito quebra-cabeças, dando vida a uma metáfora que poderia ter servido de inspiração para histórias de Borges ou Kafka. Sem dúvida esse trabalho que tanto parte como enobrece o coração, é menos criar um memorial do que reconstruir seu próprio autoconceito. Os místicos bordões da memória, sem dúvida...

Mas o que, então, constitui o trabalho da alma? O que nos vincula conosco mesmos, mantém-se constante, e é confiável? Sabemos que nossas células estão o tempo todo morrendo e regenerando-se (embora em ritmo

mais lento quanto maior a idade) e que não somos mais os mesmos olhos, cabelos, matéria cerebral e vísceras que um dia fomos. Com Heráclito sabemos que não nos é possível entrar duas vezes no mesmo rio, pois não só ele flui incessantemente como nós não somos mais exatamente a mesma pessoa na segunda vez. O que, então, oferece a continuidade, proporciona um mito pessoal consistente? Serão os bordões místicos da memória?

O poeta surrealista Apollinaire observou que a memória é "uma corneta

163

de caça cujo som se esvai junto com o vento." O que é lembrado, o que não é? O que é preciso, o que é distorcido pela psique de tantas configurações?

Talvez, como querem os antropólogos estruturais, todas as versões de um mito sejam verdadeiras; todas as variações da memória são verídicas por valorizarem o que se tornou crucial à lenda pessoal de cada indivíduo.

Da mesma maneira como cada mito é multifacetado e cada variação reflete outra superfície, também a memória é uma sala de espelhos em que nossas inúmeras faces se refletem de volta a nos olhar. Quando falamos de Afrodite ou Dioniso somos obrigados a identificar qual Afrodite e qual Dioniso, pois os contos sobre eles, por exemplo, são uma miríade e, comumente, contraditórios. Mas são todos verdadeiros. Na função de antropólogo Claude Levi-Strauss disse: "Não pretendemos mostrar como os homens pensam em mitos, mas como os mitos pensam-se a si mesmos, e sem o conhecimento dos homens... os mitos se pensam entre si."¹⁶⁴ Em sentido semelhante, Jung observou: "O homem não cria suas idéias; poderíamos dizer que as idéias de um homem criam-no."¹⁶⁵

Não só nos movemos de acordo com ritmos arquetípicos, quer tenhamos consciência quer não, como também somos impelidos pelas imagens carregadas de emoção de nossa história pessoal, em particular os complexos materno e paterno. E evidente que, muito além do campo da consciência, servimos essas idéias e elas controlam nossas escolhas. Claro que essas "idéias" míticas são menos conceitos no senso cognitivo do que energias emocionalmente carregadas que somos obrigados a traduzir em pensamentos explícitos, para que eventualmente possamos torná-las conscientes.

¹⁶³ "Hunting Horns", linhas 11-12, in Angel Flores, trad., *An Anthology of French Poetry from Nerval to Valéry*, p. 252

¹⁶⁴ *Savage Mind*, p. 97.

¹⁶⁵ "Freud and Jung: Contrasts", *Freud and Psychoanalysis*, OC 4, § 769.

Nessa medida, o padecimento causado por negligência ou abandono, por exemplo, gera uma desconfiança fenomenológica e reflexiva do mundo, por um lado, e, por outro, uma diminuição do valor pessoal e da sensação de solidez pessoal. Nenhuma dessas conclusões é justificada, mas ambas resultam de uma leitura equivocada do mundo. A realidade objetiva é perdida diante do poder subjetivo da experiência primária. A idéia mítica de que "não tenho mérito, e só posso formular relacionamentos que acentuem essa falta de

valor" é um mitologema carregado e internalizado com um poder maior do que as frágeis rogativas da consciência. Por isso é que uma terapia verdadeiramente transformadora leva tanto tempo. A mera correção de uma idéia equivocada ou de uma conduta autoderrotista não atinge fundo o suficiente a energia internalizada com carga traumática. A retificação de um mitologema de menosvalia pessoal requer anos de trabalho de liberação emocional e de paciente construção de uma experiência alternativa de si mesmo que não seja baseada nos caprichos tresloucados do Outro ali fora, a quem nunca se pode controlar.

Aquilo que chamamos de complexo é uma mitologia fragmentada, uma imagem com carga emocional, um pensamento ou motivo implícito, uma visão de mundo parcial, que vincula a pessoa às normas de uma experiência anterior. A psique está para sempre formulando a pergunta implícita: "Quando foi que estive aqui antes?" A estimulação do complexo ativa o cenário histórico e contamina a realidade do presente.

Todos nós armazenamos imensas quantidades de experiências psíquicas não digeridas nos recessos do inconsciente. Quando um estímulo ativa o mito pessoal, a energia vinculada com a experiência primária que pode ter sido assoberebante para a criança, ainda tem o poder de inundar o adulto. Um analisando, após anos de separação, continuava impotente para apresentar à esposa os papéis do divórcio. Estava paralisado pelo medo, pois ela evocava nele os pais críticos e rígidos de sua infância, e aos olhos dela não podia parecer um mau menino. A vítima do incesto que constantemente invade os limites alheios está contaminando o presente por meio de um *mythos* fenomenológico internalizado. Da mesma forma como a psique é atemporal, o mito também não tem tempo e atua de maneiras invisíveis.

Há dois anos, nas comemorações do Dia da Independência em Penn's Landing, na Filadélfia, uma mulher estava lá em pé, apreciando a queima de

fogos de artifício. De repente, teve um ataque de pânico e precisou ir correndo para casa. A respeito de sua vivência ofereceu o seguinte comentário: "Por fora eu segurei as coisas no lugar, mas por dentro senti terror." Nesse mesmo momento, sua mãe de 93 anos estava falecendo. Sentiu-se fechada e afastada da mãe, como sempre se sentira. "Minha mãe não reparte nada comigo, nem mesmo sua morte."

Ao folhear os papéis de sua mãe, acabou encontrando um recorte de

1942. Embora fosse uma cidadã americana, havia emigrado da Rússia nos anos 30 e a filha havia nascido em Moscou. Quando a guerra começou, mãe e filha fizeram a longa viagem de trem atravessando a Sibéria até Tóquio, onde foram brevemente aprisionadas por serem tidas na conta de inimigas da nação. Depois de algum tempo foram libertadas e foram de navio para Vancouver. A filha lembrava-se de que o navio foi bombardeado depois de ter saído do porto de Tóquio e que várias pessoas foram mortas, mas o navio mesmo assim continuou em frente até o Canadá. Por motivos desconhecidos, sua mãe sempre negara esse acontecimento, e a filha tinha enfim terminado desconfiando de sua própria memória, e pensava que talvez se lembrasse de um filme ou de um pesadelo. Mas, ali, naquele recorte amarelado, estava o relato do jornal de Vancouver a respeito do bombardeio do navio "A Imperatriz do Oriente", exatamente como ela se recordava.

Quando mostrou o recorte para a mãe, ela ainda quis negar o incidente, mesmo que ela própria admitisse ter feito o recorte. A analisanda então concluiu: "Minha mãe não queria que eu tivesse a minha própria realidade." Os fogos de artifício que tinham detonado seu ataque de pânico repetiam as bombas que despencavam do céu, daquele céu de tanto tempo atrás, levando um material indiferenciado a irromper com a força de seu terror primário. O mito nos pensa, como diria Levi-Strauss, ou as idéias da pessoa, mesmo as inconscientes, criam-na, como diria Jung. Essa mulher tinha levado no íntimo a leitura equivocada de seu mundo, mediada pela patologia da mãe, durante toda a sua vida. Sentia-se não só desprovida de valor como de substância, desenraizada dos próprios alicerces.

Todos nos sentimos avassalados, estúpidos, embaraçados quando dominados pela força de um mito ou complexo fragmentado. Certa feita Freud descreveu a terapia como pós-educação ou reeducação (*Nacherziehung*). A palavra *educação* deriva do verbo *educere*, conduzir de dentro para fora; nessa

acepção, a terapia implica um processo de extrair daquilo que já está ali, desde sempre. A capacidade que a pessoa tem de curar-se e crescer mais do que o permitiriam as perniciosas invasões do passado requer a conquista de uma maturidade psicológica, na qual seja possível à pessoa viver no presente. Felizmente, o adulto pode, em geral, absorver a carga emocional que para a criança era excessiva, enquadrá-la em algum tipo de referência vivencial comparativa, e assimilar uma boa parte dessa energia. Por esse motivo, Jung

dizia que nunca realmente solucionamos os problemas que temos com a vida, quer dizer, no íntimo sofremos, mas, se sofremos o padecimento por inteiro, da cabeça aos pés, podemos superar uma grande parte da contaminação tóxica que imporia ao presente.

Como somos uma montagem de comportamentos, atitudes para conosco mesmos e os outros, e de mitologemas reflexivos e de elevado teor emocional, cujo motivo e conteúdo são alimentados pelo fogo do passado, achamos difícil viver no presente. Quanto mais inconscientes são essas imagens carregadas de afeto, mais forte será a compulsão para, analogamente, repetir o passado. Os antigos intuía esse secreto relacionamento e observavam como o destino traz sofrimentos, mas a responsabilidade pelas escolhas pessoais e, portanto, o significado da própria vida, continua sendo uma incumbência individual. Sendo assim, mais uma vez, lembramo-nos do conceito clássico de *hamartia*, a visão distorcida pela dor que o sujeito tem de si e do mundo, o prisma refratante das experiências de infância por meio do qual a pessoa faz escolhas que a compelem a repetir o passado de mil formas variadas. A consequência com que se tem de arcar, então, é o Destino. Ao escolhermos permanecer na ignorância ou na inconsciência, é com o Destino que conspiramos.

Enquanto preparava a redação deste livro, dei um seminário vivencial sobre mito pessoal em nove cidades diferentes da América do Norte. Uma das perguntas que faço com a intenção de provocar reflexões e reações é: "Onde é que você está empacado na sua vida?" Em nenhum desses seminários houve alguém que tivesse perguntado: "Mas o que você quer dizer com isso?" Nem uma só pessoa também ficou muito tempo parada antes de redigir sua resposta. O que isso nos informa? Que todos nós, no momento, sabemos onde nosso crescimento está detido, onde se engancham os enroscos contra o fluxo da vida, onde repetidamente ficamos paralisados e reiteramos "as mesmas velharias de sempre." E, a maioria dos programas de 12 passos asseveram que

estamos principalmente empacados no nível da negação. "Aquilo a que você resiste persiste."

Iniciar o percurso da individuação, por mais fácil e óbvio possa parecer, é uma tarefa monumental. Obriga ao exílio psicológico, a deixar para trás os velhos confortos de lugares, pessoas e ideologias. Requer embarcar numa viagem rumo à alma, uma viagem que é tanto prazerosa como intimidante. Muitas vezes uma nuvem de angústia indiferenciada parece toldar o caminho.

A angústia existencial é desprovida de forma, é insidiosa, paralítica. Se a nuvem do desconhecimento pode ser convertida em medos específicos, então em geral o caminho se abre. O que era excessivo para a criança, por exemplo, a perda de aprovação, é internalizado como emoção indiferenciada, ativada em outras situações, e dessa maneira bloqueia a ação e a integridade pessoal. Assim é que a pessoa é apanhada no fenômeno da transferência — o dinamismo de relacionamentos passados trazidos até o presente. O medo que a criança teve de perder os favores do pai ou da mãe volta a circular nos relacionamentos adultos. O mitologema da criança abandonada — "não consigo viver sem que o outro esteja à minha disposição" — é transferido para a cena contemporânea. Ao tornar consciente o mitologema, a pessoa pode construir uma perspectiva a partir da qual contemplar o material emocionalmente carregado. O adulto pode muito bem correr o risco de uma rejeição hoje, especialmente à luz da necessidade de viver de maneira responsável, e pode ser capaz de deixar de lado o passado pernicioso num nível suficiente, que lhe permita agir apropriadamente no presente.

A liberação de estar no presente é o objetivo da terapia e da vida conduzida com reflexão. Como afirmava Thomas Merton:

O que podemos ganhar navegando até a lua, se não somos capazes de transpor o abismo que nos separa de nós mesmos? Essa é a mais importante de todas as viagens de descoberta e, sem ela, todas as outras não são só inúteis como ainda desastrosas."¹⁶⁶

Naturalmente, os velhos gremlins do medo e da letargia sabotam a energia necessária para um exame consciente do *mythos* de cada um, mas se a tarefa não for diariamente renovada, estará sendo violado o inteiro propósito de evolução da vida. O poeta persa Rumi observou:

¹⁶⁶ Thomas Merton: *Spiritual Master*, p. 431.

Um rei o enviou a um país para executar uma tarefa especial e específica. Você vai até o lugar e realiza uma centena de outras coisas, mas se não se desincumbiu daquela que foi mandado fazer, é como se não tivesse feito absolutamente nada. Da mesma forma, cada homem veio ao mundo para realizar um trabalho particular e esse é seu propósito. Se ele não o puser em prática, não terá feito nada.¹⁶⁷

Por mais importante que a tarefa da individuação seja enquanto chance para a pessoa começar a funcionar cada vez mais segundo seu eu natural, aliviando-se em parte dos terríveis sentimentos de inautenticidade, é uma incumbência que tem também uma importância crítica para a qualidade dos relacionamentos com os outros. Nesse sentido foi que Jung escreveu:

Essas duas coisas, a imensa concentração no próprio mundo interno do indivíduo, e a resposta imediata à outra pessoa, eram para mim a síntese do ser humano inteiro. O ser humano sem relações carece de completude, pois só pode alcançar a totalidade através da alma, e a alma não pode existir sem seu outro lado, que sempre se encontra num "Tu".¹⁶⁸

Individuação e relacionamento

Para mim existem quatro princípios que estão sempre presentes em todas as relações, íntimas ou não. São:

1. *Não é possível alcançar um nível mais elevado de relacionamento com o outro do que aquele que a pessoa já conseguiu em relação a si mesma.* Os relacionamentos sempre são, implicitamente, constituídos no nível de evolução psicológica de cada uma das partes. Por esse motivo, os vínculos interpessoais são tantas vezes castigados por dores afetivas e conflitos cegos, quando um dos envolvidos supera o nível anterior do contrato relacional ou fica bloqueado na sua tentativa de evoluir.

2. *O que não sabemos ou não conseguimos encarar sobre nós, por exemplo, os mitologemas (complexos) que nos governam e dirigem, será projetado nos outros.* Uma imensa coleção de expectativas subliminares que decantou da infância é tipicamente projetada no relacionamento. Os parceiros inevitavelmente sofrem com a crescente discrepância entre as expectativas inconscientes e a realidade do outro, com o que ambos tornam-se tristes, confusos e zangados.

¹⁶⁷ *Feeling the Should of the Lion: Poems and Teaching Stories*. 21.

¹⁶⁸ "The Psychology of Transference", *The Practice of Psychotherapy*, OC 16, p. 454.

3. *O poder insinua-se em todos os relacionamentos.* Em si mesmo, o poder é neutro, é a troca de energias entre duas partes. Mas quando a consciência está ausente, o nível da pulsão de poder tornar-se uma função dos complexos em ação, e o poder ocupa o lugar do amor. Um conflito de poderes é sintoma daquilo que está agindo no plano inconsciente naquela relação.

4. *A individuação não tem complacência consigo e, na realidade, melhora a qualidade do ser que propomos para o outro.* Amamos o outro quando lhe

retiramos o encargo de nos curar e tornar significativa a nossa existência. Libertamos o outro na mesma medida e proporção em que já nos libertamos intimamente. Certamente é isso que Jesus queria dizer quando nos recomendou que amássemos o outro como a nós mesmos. Não é possível amar o semelhante sem a capacidade de sentir amor por si. Dessa forma, o paradoxo do mito pessoal é que freqüentemente o impomos ao outro, mesmo que inconscientemente, e os relacionamentos são deturpados e fracassam. Só um maior conhecimento do próprio mito pessoal pode favorecer a qualidade do relacionamento.

Os relacionamentos sempre envolvem nossos históricos pessoais. Contudo, a história de cada um de nós é uma ficção, não como aconteceu, mas como a construímos. A ficção não é algo inverídico, da mesma forma como o mito não o é. É algo feito (do latim *facere*, fazer). Nossa mitologia pessoal, nosso histórico pessoal, é uma coisa feita, uma narrativa carregada de emoções, com blocos de energia que então se relaciona de modo autônomo com a vida em vigília e os sonhos. Nossa história não é a realidade objetiva, seja lá o que isso for, mas nossa mitologia com todas as suas variações, das quais todas são verdadeiras. Ao mesmo tempo somos o órfão maltratado, o amigo sem valor, o viajante heróico, a criança de nossa era e mais coisas, todas fora do eixo temporal; e, mais fundamentalmente também somos o sujeito, o propósito e o portador de um drama arquetípico. Nunca saberemos quem somos, da mesma maneira como Newton jamais poderia apreender o oceano de verdades rugindo à sua volta e em seu íntimo. Apesar disso, não conseguimos abandonar a tentativa de alcançar um relacionamento mais profundo com o nosso próprio mito.

Estamos dando vida a essas imagens míticas, quer as conheçamos ou não, quer o desejemos ou não, independente de as sofrermos ou não. Portanto, somos obrigados a buscar uma mitografia mais consciente, a menos que nos

prestemos a ser escravos de fados férreos que nos movimentem como títeres. Robert Calasse expressa o nosso dilema:

O mitógrafo vive em permanente estado de vertigem cronológica, que ele finge querer resolver. Mas enquanto que numa mesa ele dispõe gerações e dinastias em ordem, como algum antigo mordomo que conhece a história da família melhor do que seus patrões, você pode ter certeza de que em outra o lodo e o emaranhamento está ficando pior e o fio cada vez mais enrolado.

Mitógrafo algum conseguiu algum dia colocar seu material em ordem, em uma sequência coerente, e no entanto todos se empenham justamente nesse sentido. Assim têm sido fiéis ao mito... (pois) o mito não dá margem a sistemas.¹⁶⁹

O mitógrafo sabe o que o terapeuta sabe, que não existe uma só verdade, que todas as variações, mesmo as contraditórias, de alguma forma são verídicas. Considere o quanto isso é libertador em comparação com o fundamentalismo, com sua insistência em certo território egóico, governado por complexos, ser superior ao dos outros. Willian James, em seu magistral trabalho no início deste século, *The Varieties of Religious Experience*, não demonstrava incômodo diante da multidão de religiões do mundo. Em lugar de considerá-las mutuamente contraditórias, via nelas variações do mito, por assim dizer, que falavam cada qual mais de perto aos diversos temperamentos. A visão junguiana da psique é que ela é policêntrica, que é só aflição do ego ele tentar a soberania em relação à alma. O diálogo adequado que favorece a individuação ocorre entre o ego, o complexo central da consciência, e os inúmeros outros complexos, reunidos à mesa da alma para uma mesma refeição.

Não obstante, o ego e seus capatazes, todos fundamentalistas de carteirinha e carentes de segurança diante da complexidade da verdade, ficam apavorados com esse vertiginoso dilema. Quando vamos em busca de assistência filosófica vemos que a metafísica está morta há tempo, e o estruturalismo, o pós-estruturalismo e o desconstrutivismo foram-se como modismos de momento, depois de haverem enfraquecido a noção de que possa haver algo como verdade, ou um ponto arquimédico no qual posicionar-se, ou a partir do qual fazer o levantamento do terreno. Sabemos que a principal loucura contida na neurose é a ilusão de que o ego está no comando,

¹⁶⁹ *The Marriage of Cadmus and Harmony*, p. 281.

mesmo que sua autoridade sofra perda de poder por força dos conteúdos cindidos. E a loucura da psicose é abandonar a precária posição do ego e entregar-se ao comando dos deuses escuros. Paradoxalmente, a razão pela qual prestamos atenção nos sonhos, por exemplo, é para desconstruir a falsa noção de realidade possível a uma vida consciente limitada, e ampliar sua perspectiva, para enxergar o mundo como aquele construto fictício, o Si-mesmo, o vê.

O que nos resta nesse mundo junguiano, pós-kafkiano, é empregar o nosso constructo com tanta consciência quanto possível. Somos impelidos a tornar mais conscientes nossos componentes míticos, mas com o conhecimento adicional de que todas as variações têm sua verdade, em termos, e que estamos empunhando os malabares da ficção quando falamos "ego", Si-mesmo e até mesmo "eu" para expressar esses pensamentos. Wallace Stevens notou essa necessária estratégia fictícia, esse dispositivo metafísico, num poema intitulado "A High-Toned Old Christian Woman." O poeta dialoga com ela e conclui que ele, poeta, e ela, teóloga, estão realmente fazendo a mesma coisa, ou seja, ficções. Mas o poeta permanece livre ao jogo consciente de ficções, enquanto ela está aprisionada por seu literalismo idólatra. E conclui: "Isso fará viúvas tremerem de calafrios. Mas coisas fictícias tremem como querem. E ainda mais quando as viúvas estremecem."¹⁷⁰

Para podermos cartografar nosso próprio mito, com todas as suas variações, somos obrigados a estremecer muitas vezes, a brincar com todos os incontáveis disfarces do Si-mesmo, caso contrário cairemos na idolatria do literalismo, a psicose do fundamentalismo.

Nesta altura, portanto, estamos em mais do que certo emaranhamento, ou, como escreveu Yeats, "Estamos trancados, e a chave ligada em nossa incerteza."¹⁷¹ Jung certa vez disse que a coisa mais desastrosa sobre o inconsciente é que ele é inconsciente. Como diriam os estruturalistas, cada imago contém seu oposto e, embora a mente exija uma resolução, todas as variações são verdadeiras. Para os desconstrutivistas, sem significante não há significado — tudo é contexto. De modo que estamos bem encurralados num canto. Se é verdade que nossa relação com o outro nunca pode ser mais consciente do que a conosco mesmos, e se é verdade que não chegaremos

¹⁷⁰ "A High-Toned Old Christian Woman", linhas 21-22, in Ellman e O'Clair, *Modern Poems*, p. 90.

¹⁷¹ "The Stare's Nest by My Window", linhas 6-7, em *The Collected Poems of W.B. Yeats*, p. 202.

jamais a nos conhecer por inteiro, então todos os relacionamentos estão fadados a ser incompletos.

Lamentavelmente, a maioria dos relacionamentos é comprometida, e alguns até em grau sério, sejam os vínculos entre pais e filhos, entre grupos, colegas ou dimensões intrapsíquicas. Mas espere, nem tudo está perdido! Um mínimo de honestidade nos obrigará a admitir que somos nossos piores inimigos. Por exemplo, uma técnica muito útil no aconselhamento de casais

consiste em pedir a cada um dos cônjuges que identifique os padrões de dor crônica de sua própria história de vida e que repetidamente conturbam o relacionamento. Ao identificar aquelas imagens interiores que perturbam o mundo externo, a pessoa dá um passo heróico no sentido de aliviar o relacionamento como foco de tribulações.

Se pudéssemos fazer um diagrama de nosso psiquismo em qualquer momento, ele aproximadamente se pareceria com a tela do controlador de tráfego aéreo no aeroporto O'Hare na hora do "rush". Um imenso conjunto de dados de pessoas e aeronaves e providências de passageiros em trânsito em todos os possíveis sentidos. Como é difícil, impossível, o autoconhecimento! Como os relacionamentos são difíceis, impossíveis! Reina o pessimismo, e as certezas e garantias psicológicas são frustradas.

Contudo, mesmo com esse salgado sabor do realismo, este pessimismo, inclusive cinismo, ainda nos espantamos de tempos em tempos com a investida de uma confissão secreta, que nos leva a intuir uma verdade interna profunda da qual éramos mais próximos durante a infância e que só de raro em raro sentimos de novo hoje em dia. Essa verdade corre bem no miolo dos ossos, em estados conhecidos de ânimo, como uma verdade que pode inspirar nossa confiança, se pudermos retê-la e localizar nossa coragem a fim de vivê-la. Com base nos fragmentos metafísicos e epistemológicos da filosofia e da psicologia modernas ainda somos obrigados a fazer julgamentos de valor. Sem uma perspectiva metafísica, sem um sinalizador confiável de limites territoriais entre a sanidade e a loucura, ainda somos obrigados a tomar decisões.

Tal valorização deste mundo desmoronado aparece no comentário da atriz de novelas de televisão Sandra Bernhard quando escreve: "O amor é o único ato escandaloso que restou na face da terra." ¹⁷² Apesar disso, ao fazer um levantamento da loucura nas vidas das pessoas e na política coletiva, ela

¹⁷² *Love, Love, and Love*, p. 7.

observa que No silêncio absoluto da noite, entre sussurros de ternura e confiança que penetram os órgãos dos sentidos, o controle, o poder e a raiva são jogados de lado e tornamo-nos testemunhas do único instante válido no universo: o amor.¹⁷³

A invocação que ela está fazendo não é sentimental nem escapista. O amor é um milagroso sobrevivente de guerras civis, tanto íntimas como externas. Nos ermos de savanas da alma, o coração exaurido e maltratado sur-

ge mais uma vez e responde ao apelo de convocação de vida. Todos nós temos perguntas para fazer e responder, de maneiras muito particulares. Toda questão serve para remexer o sedimento decantado. (Etimologicamente, *análise* não é dissecar, mas sim mexer, afrouxar.) Toda indagação serve para trazer até a superfície elementos da verdade pessoal, os valores implícitos que moldam a vida diária de cada um.

Qual é a vocação de sua vida, o seu "chamado" (por oposição à sua fonte de sustento)? Quando foi que sua infância terminou? Quando foi que você saiu de casa? Você *já* saiu de casa? Como se manifestam suas dependências? Como você repetidamente se fere, ou se desvaloriza? Onde é que está empacado/a em sua jornada pela vida? Ainda está carregando Mamãe/Papai? Quais temores bloqueiam-no/a? Que espécie de vida não-vivida permanece no seu encaixo? No plano invisível, o que dá sustento à sua vida no plano visível?

Estas são questões inelutáveis, inescapáveis, imperativas para uma vida consciente e responsável. Se não for trabalhada conscientemente, a vida diária carrega um fardo de tristezas pesado demais. Esse peso saturnino decorre das atribulações da alma. Ou assim intuímos. É desse modo que nos encurralamos: obrigados a viver com mais consciência senão nos aliamos com os padecimentos que o destino já nos ofereceu, aumentamos sua carga e, ao mesmo tempo, desconhecemos o terreno em que fincar a bandeira do ego, e continuamos despojados das ricas índias Ocidentais da Alma que reivindicaríamos para a soberania do Velho Mundo.

Voltemos ainda um instante a Abe Lincoln, o Grande Emancipador. Se algum dia existiu uma pessoa de alma generosa, que viveu com humor e sofrimento no mundo real, comungou com ideais nobres e práticas contraditórias, enterrou os filhos, mandou homens para a morte, foi Lincoln. Ele teve de carregar o peso de sua alma, como todos nós fazemos, e viver no mundo do

¹⁷³ Ibid., p. 8.

dever diário, como todos nós. Qual então era aquela conversa de anjos — "os melhores anos de nossa natureza" — com os quais — apesar de tudo — unificar a alma repartida e a terra dividida? Todos sabem como seu apelo não teve sucesso. Logo a nação, cindida em Norte e Sul, estaria reunida em rodas em volta de fogueiras, cantando: "Muitos são os corações que hoje estão agoniados, acomodados nas velhas barracas dos acampamentos."¹⁷⁴ Não obstante, o apelo de Lincoln era profundo e representa uma idéia que ainda

pode nos salvar.

Na sentença simples com que concluiu seu Primeiro Discurso Inaugural, havia palavras de importância crítica, que convidam a um exame mais detido. Lembremo-nos de como os filósofos medievais enalteciam a *natura naturata* e a *natura naturans*, a natureza terminada e a natureza em vias de ser. No âmago do ato de fé do essencialista existe uma determinada natureza que está se fazendo através de nós, mesmo que não tenhamos consciência desse processo. A natureza tem uma largueza de propósitos e expressa suas vontades por meio de invasões de afetos, sintomas somáticos e sonhos que infestam nosso sono. Mas devemos notar também a modesta palavra *nossa*, pois é a *nossa* natureza que estamos vivenciando, encarnando. Certamente iremos encontrar uma coragem maior para viver de modo pleno o processo de nossa individuação quando nos recordarmos que nunca houve antes em nossa história tal capacidade para a conscientização que cada um de nós representa, e nenhum de nós jamais voltará a estar outra vez. Por isso, esse é o chamado, a convocação para cada um ser quem é, como forma de servir o conjunto completo da natureza e as gerações vindouras que dependem de nós para se tornar quem são.

A noção de anjos pode soar bizarra, até supersticiosa, mas lembremos que a palavra *anjo* vem do grego *angelos*, mensageiro. Somos inundados por mensageiros, talvez em número excessivo. No entanto, essas visitas são precisamente aquilo de que precisamos para navegar pelas perigosas corredeiras da jornada. Em sua aula de 1939 intitulada "A vida simbólica", Jung comentou que nos esquecemos daquilo que nossos antepassados sabiam, ou seja, que o silêncio não é silencioso, que o escuro é luminoso para quem souber assisti-lo. Quando atentamos no silêncio e assistimos o escuro

¹⁷⁴ Esta canção me foi cantada por minha avó, que teve ancestrais participando desses eventos. O título da canção é "Tenting Tonight". ("Acampados nas tendas hoje à noite".)

encontramos um fulgor magnífico e uma presença que significam que jamais estamos completamente sozinhos. O xamã Sioux Cervo Manco escreveu:

Nós, do povo Sioux, acreditamos que existe alguma coisa dentro de nós que nos controla, algo como uma segunda pessoa quase. Nós a chamamos de *nagi*, e outros povos alma, espírito ou essência. Não se pode vê-la, senti-la com os dedos ou provar seu gosto, mas naquela ocasião no topo da montanha — e só naquela vez — eu soube que estava lá, dentro de mim. Então senti uma

força me tomando como uma inundação. Não posso descrever essa sensação mas ela me encheu completamente. Hoje eu sei com toda certeza que me tornaria um xamã, um *wicasa wakan*¹⁷⁵

Atender aos melhores anjos de nossa natureza, então, é recuperar o que pessoas como Lame Deer sabiam existir e em que confiavam, e trabalhar ainda pela cura das cisões internas.

Nossa visão é opaca; estamos nos encurralando em becos-sem-saída que só oferecem soluções pegajosas. O somatório de pensamentos filosóficos e psicológicos produzidos nos últimos séculos terminou por eliminar a possibilidade de um conhecimento absoluto ou sequer objetivo. Nessa medida, encontramos repetidamente diante do mesmo sofrimento de Abraão. Uma voz nos diz que devemos sacrificar nosso filho, ou seja, qualquer coisa que prezemos muito. Será essa a voz de Deus ou a de um complexo? De uma parte enlouquecida, cindida, que vem e nos possui? Como saber ao certo? Nessa condição ainda somos obrigados a viver de modo concreto e responsável e, esperamos, como pessoas de valor. Sem um Greenwich metafísico da alma, como encontrar as referências míticas que nos ofereçam uma noção de posicionamento? Que longitudes e latitudes podem ser discernidas? O grande navegador estelar Newton pôde usar a razão e a observação e seu sextante e astrolábio. Hoje suspeitamos desses instrumentos. E por isso percebemo-nos vagando a esmo, nas águas da angústia e da incerteza.

Talvez o único recurso que nos reste seja ver o mundo, como a metáfora hindu sugere, enquanto "brincadeira de Deus." Se somos obrigados a entrar num jogo do qual não temos conhecimento absoluto quanto às regras, e ainda desconhecemos a natureza da própria atividade, e se ganhar e perder são meras ilusões, então sem dúvida o propósito do jogo é jogar apenas. Se nosso ego nervoso conseguir sustentar à ambigüidade, a tensão dos opostos, o

¹⁷⁵ Cervo Manco: *Seeker of Visions*, p. 6.

mistério dos mensageiros poderá ser celebrado. Como Helen Luke escreveu a respeito do compreensível desejo de se acelerar o final de nosso sofrimento, você não deveria combater uma neurose para se livrar dela. Provavelmente, é a única coisa necessária para você saber sobre qual é a questão. Portanto, é uma dádiva de Deus."¹⁷⁶

Gurdjieff recomendava igualmente:

Lembre-se, você chegou aqui já tendo entendido a necessidade de lutar

consigo mesmo — só consigo mesmo. Portanto, agradeça a todos os outros que lhe oferecem essa oportunidade.¹⁷⁷

Obrigados como somos a viver sem o conhecimento absoluto, a viver com o passado sobrecarregante que invade intenções do presente e as desorganiza, desprovidos do apoio das grandes instituições míticas do passado, somos convidados a desistir da necessidade egóica de ter certezas e a vivenciar, e inclusive apreciar, a ambigüidade de nossa condição. No mínimo é interessante. Por isso, em vez de dizer: "Eu sou este construto, esta ideologia, esta identificação de ego", pode-se dizer "Eu sou a minha viagem", ou "Eu sou meu diálogo com os anjos, os mensageiros do mistério." A maior abertura possível a esse mistério ocorre no instante do perigo e da dor máximos. Onde mais queremos conhecimento é naquele ponto onde somos mais vulneráveis. Correr o risco dessa vulnerabilidade, acolher essa ambigüidade, é ser livre e radicalmente aberto ao mistério que enche de vida os mitos de nossos antepassados.

Até mesmo hoje permanece vivo o convite de Lincoln — prestar atenção aos bordões místicos da memória e confiar nos melhores anjos de nossa natureza. Eis o nosso mito.

Posfácio COR-AÇÃO COM TODAS AS IMAGENS

Esta revisão do lugar que o mito ocupa na vida moderna tem a intenção de traduzir em palavras o nosso desafio de viver conscientemente num mundo sem imagens míticas claras de apoio.

Como já observamos, não se trata de uma ausência da energia mítica; antes, é uma questão de a maior parte de seus veículos ainda disponíveis

¹⁷⁶ *Woman: Earth and Spirit*, p. 41.

¹⁷⁷ *Meetings With Remarkable Men*, p. 293.

estarem exauridos e não terem mais o poder de mediar para nós o mistério, ou se haverem coisificado na forma de ideologias, dogmas, ou idolatrias fundamentalistas. Outras energias escoaram de volta para o inconsciente e estão tão próximas quanto o sonho da noite passada, o qual, se for objeto de uma fiel atenção, irá oferecer precisamente a recolocação contextual mítica que buscamos. Como notou santo Agostinho: "Aquilo que buscas está próximo e já a caminho para vir ao teu encontro." ¹⁷⁸ E Friedrich Hölderlin escreveu no

início do século XIX:

Os deuses estão próximos, mas difíceis de agarrar.

Mas onde o perigo é maior,

Também é onde o provimento é maior. ¹⁷⁹

Paradoxalmente, nunca os humanos foram tão livres. Sim, a perda dos alicerces míticos arremessaram as nossas almas nos altos-mares e deixaram-nas neuróticas, viciadas e perdidas. Contudo, a ameaça do abismo também proporciona uma radical abertura à experiência de ser. Ironicamente, para experimentar essa vida de novas maneiras é necessário recuperar o que o mito tem representado historicamente.

Embora não seja nossa intenção tentar reviver os mitos antigos, injetar artificialmente ar nas imagens murchas, é necessário revê-los, já que cada um encarna algumas questões perenes, algumas situações recorrentes à condição humana. Certas imagens nos deixarão frios e outras nos trarão arrepios de emoção. Quando ocorre esse tipo de ressonância, podemos ter certeza de que o mito tocou algo de muito pessoal em nós. Yeats escreveu certa vez que havia tecido para si mesmo um sobretudo para usar nas tempestades de nossos tempos e que esse traje era composto por um aglomerado de mitologias. Claro que estava dizendo que havia relido as antigas histórias e agrupado as partes que se coadunavam entre si, e que esse tipo de proteção servia-lhe bem nesse época entre deuses em que vivia. James Hillman perguntou-nos diretamente:

Lembre-se: o que os gregos disseram que seus deuses pediram deles acima de tudo o mais, e talvez só isso, não era sangue; era que não os esquecessem, que os mantivessem sempre em mente, e os recordassem como *atos psicológicos*... A realidade (de Deus) nunca pode esvanecer enquanto for lembrado, ou seja, tida, *em mente*. É assim que sobrevive. ¹⁸⁰

¹⁷⁸ Ver acima, pp. 151-152.

¹⁷⁹ "Hymn to Patmos" (tradução para o inglês do autor.)

¹⁸⁰ "Once More into the Fray", pp. 5,18.

De modo semelhante, somos convocados a reler o mundo à nossa volta e isso inclui a dança diária de imagens fornecidas pelos jornais, pela televisão e pela cultura popular. Os deuses nunca ficam longe. Nas palavras de Rilke,

Ó deuses, deuses!

que antes vinham tão amiúde e estão imóveis,

adormecidos nas Coisas à nossa volta...

Que mais uma vez possa ser vossa a manhã, deuses.¹⁸¹

Quando começamos a ler o mundo de novo, vemos que existem correntes espirituais em todas as coisas, até nas mais banais. Existem energias que, vindo de um plano inferior, mobilizam e distorcem a cultura. Usando o princípio junguiano da compensação, podemos freqüentemente ver as patologias de nosso tempo, tanto as coletivas como as pessoais, como compensações externas de dores internas profundas. Então podemos entender nossos semelhantes que sofrem, em vez de julgá-los. E perceberemos que o mundo é um lugar muito rico. Como diz o velho ditado cabalístico: "Existe outro mundo, que é este aqui."

Finalmente, devemos nos dar conta de que o fardo do significado realmente deslocou-se para cima de nossos ombros. Por mais óbvio que isso possa parecer, tem uma imensa importância. Somos forçados a aceitar que não existem pais para mostrar o caminho, gurus ou ideologias que nos salvem da complexidade e das ambigüidades da vida. A medida de nosso desenvolvimento pessoal dependerá de dois fatores: nossa disponibilidade para aceitar a responsabilidade de encontrar cada qual o seu próprio mito, e a capacidade de tolerar a ambigüidade que sempre precede uma nova experiência de significado. Essa é uma tarefa crítica para a saúde tanto da pessoa como da sociedade.

O mito não é criado. E vivenciado como uma energia do cosmo, moldado e encarnado pelo inconsciente, acolhido ou ignorado pela consciência. A energia entra na imagem por algum tempo, sinaliza o mistério, e, quando desejamos imobilizá-la e retê-la, então se esquivava e escoa, desliza para o fundo de novo, reaparecendo depois numa configuração completamente nova.

A mais expressiva de todas as mudanças da cultura humana, aquela que denota a natureza do modernismo, é que o mundo tornou-se psicológico, ou

¹⁸¹ "Now It Is Time That Gods Carne Walking Out," in *The Selected Poems of Rainer Maria Rilke*, p. 277.

seja, o logos ou significado da alma está manifesto em toda parte. Isso quer dizer que perdemos tanto as crenças simples como as autoridades externas, e vemo-nos forçados a reconhecer que as mesmas energias que dirigem o cosmo também fluem dentro de nós. O mito nos diz o que está acontecendo em nós, no inconsciente. O ponto de encontro do interno com o externo é a psique individual. Aí é que será encontrado o mito recém-formado. Sim, é difícil aceitar esse nível de responsabilidade espiritual, árduo é sustentar a angústia

existencial concomitante e dar atenção ao aparecimento do novo mito que vem vindo de baixo, debaixo da história, debaixo da cultura, debaixo da consciência. Não obstante, essa é a tarefa. Como escreve Sogyal Rinpoche:

Olhar para dentro irá pedir de nós grande sutileza e grande coragem — nada menos que uma mudança completa de nossas atitudes diante da vida e da mente. Estamos tão viciados em olhar para fora de nós que perdemos o contato com nosso ser interior quase que totalmente. Ficamos aterrorizados de olhar para dentro, porque nossa cultura não nos deu a menor idéia do que iremos encontrar. Podemos até pensar que, se tomarmos essa atitude, corremos o risco de ficar loucos. Eis aí uma das últimas e mais poderosas armadilhas do ego para impedir-nos de descobrir nossa verdadeira natureza.¹⁸²

Se pudermos aceitar a premissa de que a natureza trouxe-nos para a vida preparados para vivê-la, que nossa necessidade é algo que já está a caminho para vir nos encontrar, e que essa confiança e observância do mundo invisível irá nos conduzir para onde precisamos ir, então sempre estaremos em casa. E nossa casa não é um lugar ou uma ideologia: é a viagem. Nas palavras de Paulo, devemos nos lembrar que "não é você que sustenta a raiz: é a raiz que o sustenta."¹⁸³ Saber que a raiz da alma atinge profundamente o âmbito arquetípico é sentir o plano invisível dando sustento ao visível.

Em seu livro *Fire in the Belly*, Sam Keen cita um antigo professor seu que, após ler no jornal o final do depoimento do almirante Byrd, escrito nos ermos do pólo Sul, formulou a seguinte pergunta:

Se você estivesse sozinho, a mil milhas de distância de qualquer outra pessoa, numa temperatura de 50- graus negativos, e estivesse morrendo, o que seria preciso que acontecesse para você morrer com integridade e a sensação de ter completado suas tarefas?¹⁸⁴

¹⁸² *The Tibetan Book of Living and Dying*, p. 52.

¹⁸³ Rm 11,18, Versão Autorizada.

¹⁸⁴ *Fire in the Belly*, p. 158.

Eu acredito que seria preciso que sentíssemos duas coisas: que vivemos nossa vida tão bem e completamente quanto nos foi possível, e que tivemos algum tipo de ligação com uma ordem maior de significado — uma ligação com o mistério que atravessa a história e insufla vida à alma individual.

Essas tarefas gêmeas — viver a própria vida e servir o mistério — são, paradoxalmente, dois aspectos de mesma coisa, pois a primeira obriga não só a uma disponibilidade para aceitar a responsabilidade pelo percurso da própria

vida, e pelo significado que ela contém, como também ao direito de experimentar o caminho absolutamente diferente que se pode percorrer, distante do trilhado pelos que vieram antes. Chegar ao fim da própria vida e saber que não se percorreu de verdade o caminho que deveria ter sido seguido é mais terrível do que todos os terrores que se teriam de enfrentar ao longo do trajeto.

Sentir a vinculação com a ordem maior das coisas, por meio de um tipo de relacionamento, de um engajamento social significativo, de um sentimento de assombro e terror perante as forças da natureza, do trabalho com os sonhos e do diálogo com a psique fragmentada, é vivenciar o paradoxo de que pela humilde tarefa de sermos quem somos, somos então ainda mais nós mesmos. Assim, num tempo em que os deuses parecem ter partido, nós apesar disso podemos vislumbrar o divino.

A tarefa de curar-se é um *opus* alquímico. Requer o elemento mental, mas não é mental. Requer a atividade da dimensão consciente, e ao mesmo tempo transcende o intelecto. O trabalho com a alma é mítico.

O trabalho dos olhos está feito,
agora vá e faça a cor-ação
o trabalho com todas as imagens aprisionadas
dentro de você,
pois você as domina...
Aprenda...
a ainda não prezada forma.¹⁸⁵

BIBLIOGRAFIA

¹⁸⁵ "Turning Point", in *The Selected Poetry of Rainer Maria Rilke*, p. 135.

Adams, Hazzard, org. *Critical Theory Since Plato*. Harcourt, Brace, Jovanovich, Nova York, 1970.

Agostinho, Sto., *Confessions*. Catholic University Press, Washington, 1953.

Alighieri, Dante Gabriel, *The Comedy of Dante Alighieri*, Basic Books, Nova York, 1963.

Arendt, Hannah, *Eichmann in Jerusalem*. Peter Smith, Nova York, 1983.

Ariette, Silvano, *Interpretation of Schizophrenia*. Simon and Schuster, Nova York, 1974.

Arnold, Matthew, *Poetry and Criticism, of Matthew Arnold*. A. Dwight Culler, org. Houghton, Mifflin, Nova York, 1961.

Audem, W. H., *Collected Poems*. Random House, Nova York, 1976.

Baynes, H. G., *Mythology of the Soul*. Londres, 1940.

Bernhard, Sandra, *Love, Love and Love*. HarperCollins, Nova York, 1993.

Berryman, John, *The Dispossessed*. Noonday, Nova York, 1948.

Bly, Robert; Hillman, James; e Meade, Michael, orgs., *The Rag and Bone Shop of the Heart*. HarperCollins, Nova York, 1992.

Bonhoeffer, Dietrich, *Letters and Papers from Prison*. MacMillan, Nova York, 1972.

Brecht, Berthold, *Galileo*. Grove, Nova York, 1966.

Calasso, Robert, *The Marriage of Cadmus and Harmony*. Alfred A. Knopf, Nova York, 1993.

Campbell, Joseph, *The Masks of God*, 4 vols. Penguin Books, Nova York, 1976.

—, *The Mythic Image* (Bollingen Series C). Princeton University Press, Princeton, 1974.

—, *Myths To Live By*. Bantam, Nova York, 1972,

—, *The Power of Myth*. Doubleday, Toronto, 1988.

—, *This Business of the Gods...* Entrevistas com Fraser Boa. Windrose Films, Ltd., Caledon East, ON, 1989.

Camus, Albert, *The Fall*. Vintage Books, Nova York, 1956.

Cervo Manco, *Same Deer: Seeker of Visions*. Washington Square Press, NY, 1972.

Conrad, Joseph, *The Heart of Darkness*. Robert Kimborough, org. W. W. Noton, Nova York, 1963.

Dostoyevsky, Fiodor, *Notes from Underground*. New Americam Library, Nova York, 1961.

Durant, Will, *The Story of Philosophy*. Washington Square Press, Nova York, 1961.

Edinger, Edward F, *Transformation of the God-Image: An Elucidation of Jung's "Answer to Job"*. Inner City Books, Toronto, 1992.

Eliot, T. S., *The Complete Poems and Plays of T. S. Eliot*. Harcourt, Brace and World, Nova York, 1952.

Ellman, Richard, e O'Clair, Robert, orgs., *Modern Poems*. W. W Norton, Nova York, 1976.

Flaubert, Gustave, *Madame Bovary*. W. W. Norton, Nova York, 1965.

Flores, Angel, *AN Anthology of French Poetry from de nerval to Valery*. Doubleday Anchor, Nova York, 1962.

—, *An Antology of German Poetry from Holderlin to Rilke*. Doubleday Anchor, Nova York, 1960.

Forest, Jim, *Living With Wisdom*. Orbis Books, Maryknoll, NY, 1991.

Fromm, Erich, *Psychoanalysis and Religion*. Yale University Press, New Haven, 1990.

Frye, Northrop, *Fearful Symmetry: A Study of William Blake*. Beacon Press, Boston, 1947.

Fuller, Simon, ed.. *The Poetry of War, 1914-1989*. BBC Books and Longman Group UK Limited, Londres, 1989.

Goethe, Johann Wolfgang von., *Faust*. Anchor, Nova York, 1962.

Goldenburg, Naomi, *Changing of the Gods*. Beacon Press, Nova York, 1979.

Gurdjieff, G. L, *Meetings With Remarkable Men*. E. P. Dutton E. Co., Nova York, 1969.

Harding, E., *Woman's Mysteries, Ancient and Modern*. Harper E Row, Nova York, 1976.

(*Os mistérios da mulher*, Paulus, Sao Paulo, 1985).

Heidegger, Martin, *Existence and Being*. Hanry Regnery, Chicago, 1949.

Hillman, James, "Once More into the Fray," *Spring*. 1994.

Hobbes, Thomas, *Selections*. Scribners, Nova York, 1930.

Hollis, James, *Harold Pinter: The Poetics of Silence*. Southern Illinois University Press, Carbondale, IL, 1971.

—, *The Middle Passage: From Misery to Meaning in Midlife*. Inner City Books, Toronto, 1993

(*A passagem do meio*, Paulus, Sao Paulo, 1995).

—, *Under Saturn's Shadow: The Wounding and Healing of Men*. Inner City Books, Toronto, 1994

(*Sob a sombra de Saturno*, Paulus, São Paulo, 1996).

Hopkins, Gerard Manley, *The Poems of Gerard Manley Hopkins*. Oxford University Press, Nova York, 1970.

The I Ching or Book of Changes. Princeton University Press, Princeton, 1971.

James, William, *The Varieties of Religious Experience*. Viking, Nova York, 1982.

Jaspers, Karl, *Philosophy and the World*. Regnery, Nova York, 1989.

Jordan, Michael, *Encyclopedia of the Gods*. Facts on File Books, Nova York, 1993.

Joyce, James, *The Portable James Joyce*. Viking, Nova York, 1976.

Jung, C. G., *The Collected Works* (Bollinge Series XX), 20 vols. trad. R. F. C. Hull. Orgs. H. Read, M. Fordham, G. Adler, Wm. McGuire. Princeton University Press, Princeton, 1953-1979.

—, *Letters* (Bollinge Series XCV), 2 vols. Princeton University Press, Princeton, 1973.

—, *Memories, Dreams, Reflections*. Aniela Jaffe, ed. Random House, Nova York, 1963.

Kafka, Franz, *Selected Short Stories of Franz Kafka*. The Modern Library, Nova York, 1952.

Keen, Sam, *Fire in the Belly*, Bantam, Toronto, 1991.

Kierkegaard, Soren, *Concluding Unscientific Postscript*. Howard Hong e Edna Hong, orgs. Princeton University Press, Princeton, 1992.

Laing, R. D., *The Politics of Experience*. Ballantine, Nova York, 1981.

Lame Deer. *Lame Deer: Seeker of Visions*. Washington Square Press, Nova York, 1972.

Lessing, Gotthold, *Lessing's Theological Writings*. Stanford University Press, Stanford, 1957.

Levi-Strauss, Claude, *Savage Mind*. University of Chicago Press, Chicago, 1968.

Lincoln, Abraham, *Selected Speeches and Writings*, Random, Nova York, 1992.

Luke, Helen, *Woman: Earth and Spirit*, Crossroads, Nova York, 1984.

Mann, Thomas, *The Magic Mountain*. Modern Library, Nova York, 1952.

Marlowe, Christopher, *The Tragical History of Dr. Faustus*. Fredereick Boas, org. Gordian Press, NY, 1966.

Merton, Thomas, *Thomas Merton: Spiritual Master*. Laurence Cunningham, orgs. Paulist Press, Mahwah, NJ, 1992.

The New English Bible. Oxford University Press, Nova York, 1972.

Nietzsche, Fridrich, *The Portable Nietzsche*. Walter Kaufamnn, org. Viking, Nova York, 1972.

Norton Anthology of Poetry, A. Alison, org. W. W. Norton, Nova York, 1970.

The Oxford Dictionary of Quotations, Oxford University Press, Toronto, 1980.

- Pagels, Elaine, *The Gnostic Gospels*. Vintage Books, Nova York, 1981.
- Pascal, Blaise, *Pensees*. e. P. Button E Co., Nova York, 1958.
- Perry, John Weir, *The Far Side of Madness*. Prentice-Hall, Englewood Cliffs, NJ, 1974.
- Rilke, Rainer Maria, *Duino Elegies*. Norton, Nova York, 1967.
- , *The Selected Poetry of Rainer Maria Rilke*. Vintage Books, Nova York, 1989.
- Rinpoche, Sogyal. *The Tibetan Book of Living and Dying*. Harper, Sao Francisco, 1992.
- Rumi, Jelaluddin, *Feeling the Shoulder of the Lion: Poems and Teaching Stories*. Threshold Press, VT, 1991.
- Shakespeare, William, *The Complete Works of Shakespeare*. Scott-Foresman E Co., Glenview, IL, 1973.
- Sharp, Daryl, *The Secret Raven: Conflict and Transformation in the Life of Franz Kafka*. Inner City Books, Toronto, 1980.
- , *Personality Types: Jung's Model of Typology*. Inner City Books, Toronto, 1987.
- , *Jung Lexicon: A Primer of Terms and Concepts*. Inner City Books, Toronto, 1991.
- , *Who Am I, Really? Personality, Soul and Individuation*. Inner City Books, Toronto, 1995.
- Sofocles, *Oedipus the King*. University of Chicago Press, Chicago, 1960.
- Steiner, George, *Language and Silence: Essays on Language, Literature and the Inhuman*. Atheneum, Nova York, 1976.
- Tillich, Paul, *Theology of Culture*. Oxford University Press, Oxford, 1959.
- Trudeau, Noah Andre, *Out of the Storm*. Little Brown, Nova York, 1994.
- von Franz, Marie-Louise, *Alchemical Active Imagination*. Spring Publications, Irving, TX, 1979.
- Weelwright, Philip, *The Burning Fountain: A Study in the Language of Symbolism*. Peter Smith, Nova York, 1966.
- Wiley, Basil, *Nineteenth Century Studies: Coleridge to Mathew Arnold*. Harper, Nova York, 1966.
- Yeats, William Butler, *The Collected Poems of W. B. Yeats*. MacMillan, Nova York, 1963.

ÍNDICE

Introdução à coleção AMOR E PSIQUE

Introdução: Porque estar aqui implica em tanta coisa

Os serviços do mito

A questão cosmológica

A questão metafísica

A questão sociológica

A questão psicológica

Diferentes abordagens do mito

1. O BRECHÓ DO CORAÇÃO

O *mythos* do modernismo

A moderna sensibilidade

Como Fausto tornou-se "faustiano"

O homem marginal

No cerne das trevas

Tcheco-mate

Depois da queda

2. O ETERNO RETORNO E A BUSCA HERÓICA

Eterno retorno: sacrifício, morte e renascimento

A jornada do herói

A jornada heróica

O significado psicológico da jornada

3. COMER O SOL

A produção espontânea de mitos

A borboleta de ferro

Na mata escura

Comendo o sol

4. RASTREANDO OS DEUSES

O mistério que chamamos Deus

A deriva no oceano cósmico

5. OS DEUSES SE AGITAM: UM INTERLUDIO MITICO

Variações de Liebestod (mortes por amor)

Admeto e Alceste

Filemon e Baucis

Dido e Eneias

Glauco

Idumeneu

Marsias

6. BORDÕES MISTICOS DA MEMORIA

Os melhores anjos de nossa natureza

Individuação e relacionamento

POSFÁCIO: COR-AÇÃO COM TODAS AS **IMAGENS**

BIBLIOGRAFIA

Esta obra foi digitalizada e revisada pelo grupo Digital Source para proporcionar, de maneira totalmente gratuita, o benefício de sua leitura àqueles que não podem comprá-la ou àqueles que necessitam de meios eletrônicos para ler. Dessa forma, a venda deste e-book ou até mesmo a sua troca por qualquer contraprestação é totalmente condenável em qualquer circunstância. A generosidade e a humildade é a marca da distribuição, portanto distribua este livro livremente.

Após sua leitura considere seriamente a possibilidade de adquirir o original, pois assim você estará incentivando o autor e a publicação de novas obras.

Se quiser outros títulos nos procure:

http://groups.google.com/group/expresso_literario, será um prazer recebê-lo em nosso grupo.



As novidades surgem aqui.

Venha nos conhecer

http://groups.google.com/group/expresso_literario

<http://groups.google.com/group/digitalsource>

http://groups.google.com/group/expresso_literario/

<http://groups.google.com/group/digitalsource>

O mito nos leva até o fundo das reservas psíquicas da humanidade. Sejam quais forem nossas raízes culturais e religiosas, ou nossa psicologia pessoal, a familiaridade com os mitos proporciona um elo vital de ligação com o significado, cuja ausência está, freqüentemente, por trás das neuroses individuais e coletivas do nosso tempo.

Em resumo, ao estudar mitos estamos em busca daquilo que nos vincula mais profundamente à nossa própria natureza e ao nosso lugar no cosmo. Este livro mostra de que maneira os mitos refletem as raízes arquetípicas de nossa psicologia pessoal, e explica como pulsões ancestrais influem em nossa conduta e a dominam.

JAMES HOLLIS, Ph.D., formou-se no C. G. Jung Institute de Zurique. De sua autoria já foram publicados nesta coleção *A passagem do meio* e *Sob a sombra de Saturno*. Tem consultório na Filadélfia e em Linwood, Nova Jersey, onde reside.

*Amor
&
Psique*

ISBN 85-349-0930-X



9 788534 909303